

मध्यकालीन सन्त-साहित्य

[पटना विश्वविद्यालय द्वारा डी लिट् उपाधि
के लिए स्वीकृत शोध-प्रबन्ध]

डॉ. रामखेलावन पारडेय

एम ए, डी. लिट्

अध्यक्ष

हिन्दी-विभाग राँची विश्वविद्यालय, राँची



हिन्दी प्रचारक पुस्तकालय

वाराणसी-१

संस्करण प्रथम

[११]

मसत १९९५

•

मूल्या

१५ ०० मात्र

प्रकाशक	गुरुकुल
हिन्दी प्रचारक पुस्तकालय	गुर्गा प्रेस
पो. बॉक्स नं. ७ पिछाचगोवन	पाण्डेवपुर
वाराणसी-१	वाराणसी-१

अमृतलोकवासी संत-शिरोमणि
बाबा सरयूदास उदासी
तथा

गोलोकवासी पूज्य-चरण पितृव्य
पण्डित रामशरण पाण्डेय
के

पुण्य-स्मृति-रत्नार्थ
तर्पण-स्वरूप

कथानिका

और, यह शोच-प्रबन्ध प्रकाशित हो हा गया। अप्रत्याशित विलम्ब के कारण अनेक व्यक्तियों को इसकी सामग्री को अपनी सामग्री के रूप में उपयोग करने का सहज अवसर प्राप्त होता गया। पुनरावृत्ति का संयोग जुटा नहीं सका, इनकी खेदपूर्ण चिन्ता सताती रही है। प्रकाशन में जो अप्रत्याशित विलम्ब घटित हुआ, उसके कारणों में परिस्थितिजन्य विवशता के साथ ही मेरा सहज आलस्य भी महत्वपूर्ण रहा। पटना विश्वविद्यालय के तत्कालीन विभागाध्यक्ष एव सम्प्रति हिन्दी निदेशालय (दिल्ली) के निदेशक डॉ० विश्वनाथ प्रसाद, एम० ए०, पी०एच० डी० (लन्दन) ने इसके शीघ्र प्रकाशन के लिए तत्परतामूलक आग्रह प्रकट किया था एवं अपने सहज सौजन्य के कारण विहार राष्ट्रभाषा परिषद् के अधिकारियों से वार्ता भी प्रारम्भ की, किन्तु उनके आगरा-प्रवास और परिषद् की प्रशासकीय गति-विधि के कारण डॉ० प्रसाद की तत्परता ने मेरी विवशता का रूप ग्रहण किया और यह प्रबन्ध इस विलम्ब के पश्चात् 'हिन्दी प्रचारक पुस्तकालय' द्वारा प्रकाशित हो रहा है।

इसके प्रकाशन में जो यत्किञ्चित् तत्परता दीख पड़ती है, उसके मूल स्रोत हैं—डॉ० हजारी प्रसाद द्विवेदी, डॉ० राम कुमार वर्मा और डॉ० केसरी नारायण शुक्ल। आचार्य द्विवेदी के सहज उन्मुक्त और डॉ० वर्मा के सरस व्यक्तित्व के स्नेहपूर्ण वरदान का भागी मैं कैसे बन बैठा, इसका मुझे स्वयं बोध नहीं। इतना तो स्पष्ट है कि इनकी मीठी झिड़कियों के अवसर नहीं आते रहते, तो मेरा आलस्य कितना चमत्कार दिखाता, इसकी कल्पना में भी मैं असमर्थ हूँ। इस वरदान को कृतज्ञता-प्रकाशन की वाट से तुलित करने की चेष्टा नहीं करूँगा।

डॉ० दिवाकर प्रसाद विद्यार्थी (जिनकी अकाल मृत्यु के कारण सरस्वती की गोद सूनी हुई) और डॉ० राधाकृष्ण सिनहा (पटना विश्वविद्यालय के अंग्रेजी विभागाध्यक्ष) के माध्यम से विदेशों की कार्य-प्रणाली का परिचय प्राप्त किया। उनके अनुभवों के आधार पर प्रक्रिया-निर्धारण में मुझे महत्वपूर्ण सहायता मिली। पटना विश्वविद्यालय उस समय तक डी० लिट्० उपाधि देने में पर्याप्त सक्रोचशील था (सौभाग्यवश उसका यह शील-सक्रोच अब दूर हो गया है, अतः इन विद्वान मित्रों की सहायता जितनी महत्वपूर्ण दीख पड़ती है, उससे कहीं अधिक महत्वपूर्ण रही), इनका प्रोत्साहन सर्वाधिक महत्वपूर्ण था क्योंकि उत्साह-भग के आधार कम गरिष्ठ न थे।

मित्रों की घनात्मक प्रेरणा से कम मूल्यवान् विरोधियों और निन्दकों की ऋणात्मक प्रेरणा नहीं रही, 'निन्दक नियरे राखिये' के वास्तविक मर्म का प्रत्यक्ष अनुभव उसी समय हुआ। ऐसा लगता है कि बीसवीं शताब्दी के खलो की वन्दना में तुलसीदास की भी प्रतिभा कुठित ही रहती। 'बिन काज दाहिने-वाएँ' रहनेवालों के प्रति मेरा आग्रहपूर्ण नमन है।

अपनी शालीनतापूर्ण कर्तव्य निष्ठा और जगरूक चेतना द्वारा कुचक्रियों के षड्यंत्र को निष्फल करने में समर्थ पटना विश्वविद्यालय के तत्कालीन कुल-सचिव सुहृदवर श्री जगत नन्दन सहाय एम० ए०, टी० डी० (लन्दन) के प्रति कृतज्ञता प्रकट करना मात्र औपचारिकता का निर्वाह नहीं बल्कि अन्तःप्रेरणाजन्य कर्तव्य-निष्ठा का आग्रह है।

प्रबन्ध के प्रस्तुतीकरण काल में संक्षिप्त सामग्री के तैयारी प्रतिनिधि करती दंडित प्रतिपों के बाबत बड़े कार्यों में मेरे कई पुर्य छात्रों का योग अविस्मरणीय है और वे ह—सर्वप्रथम सिद्धेश्वर प्रसाद एम ए (संस्कृत-सदस्य) श्री दिन-नर प्रसाद एम ए० (प्राध्यापक रांची विश्वविद्यालय रांची) श्री मन्मद विश्वरूप सिंह, एम० ए० एम० एड० और श्री राजेश्वर किशोर, एम० ए (प्राध्यापक राजेश्वर कॉलेज धरमपुर)। मरा आशीर्वाद इन्हें सदा प्राप्त रहा है और इस अधिभार से इन्हें बन्धित रहने का कोई अधिकार मुझे प्राप्त नहीं।

अपनी कवि-मुसम सहज सरसता के साथ प्रकृत संगीतन वस भीरन कार्य वा सफन सम्पादन किया बन्धुवर सातधर शिपाजी प्रसादी ने। यदि प्रकृत-संगीतन जैसे कार्य का संपादन मुझे ही करना पड़ता तो इसका प्रसादन की धर्तव्य राम क बनपाग की अर्थात् में भी निश्चित रूप में अधिक ही जाती इतमें कम-त-कम मुझ सम्येद नहीं।

हिन्दी प्रचारक पुस्तकालय के संचालक श्री कृष्णचन्द्र और बरी-परिहार विरोध कर इनके अनुज श्री ओम् प्रसाद बेरी और सुनुव श्री विजय प्रसाद बेरी ने प्रति कृतज्ञता-भावन से औपचारिकता का निर्वाह तो अवश्य होना किन्तु इनके साथ सौजन्य प्रसाद आरम्भिता और उन्मुखता सामीप्य के प्रति असम्मान प्रकट करना ऐसा लगेगा अतः औपचारिकता के निर्वाह का संकट सेलने में असमर्थ ही रहता चारूंगा। बेरी-परिहार की शासीनता ने मुझे मुग्य विद्या है और इसकी बैठना मुझे सदा सज्ज करती रहेगी यह विस्वास दिताना चारूंगा।

श्रीमती पाण्डेय की विरमृत करने पर समा मायने का भी अधिकार नहीं रहेगा और इसे सदा स्मरण रहने का उन्हें नैतिक अधिकार तो रहेगा ही। निश्चित हो कर सहज मात्र से कार्य करने के संयोग ही उन्होंने पठित नहीं किया बरिह इनकी प्रेरणा के अभाव में अपने चिर-सदा आसक्त का अवबोध भी मुझ में सम्भवतया नहीं बग पाता और उस सदा के चिर-साहचर्य से मुक्ति नहीं मिल पाती। सेसन कार्य अधिष्ठापनय बरवान अवका बरवान मिमित अधिष्ठाप है इसका अनुभव तो आरम्भिक वर्गों को ही होता है अतः इस अवसर पर अपनी ज्येष्ठा कन्या सुधी मीना को भी स्मरण करना चारूंगा जिसकी कातर माँवें पिता की व्यस्तता में बात-मुसम साइ के लवों की माकासा पामते हुए भी मूक कातर रह जाती थी। और, मैं समझ कर भी नासमझ बनने की चेष्टा करता रहा।

इस प्रबंध में कई अज्ञातस्थ व्यक्तियों के गतों विचारों सिद्धान्तों और निष्कर्षों के प्रति अज्ञान नहीं रह सका हूँ और उनके सम्बन्ध में रहा सज्ज किन्तु ऐसा रूप और पद्धति के निर्धारण के रूप में ही हुआ है। उनके प्रति मेरी अज्ञा सदा सज्ज रही है और उनकी वाच निष्ठा के प्रति मैं सदा आसक्त रहा हूँ अतः इनके प्रति मेरा अत-सत मनन निवेदित है।

और भी अनेक व्यक्ति होने विनका प्रपञ्च अवका परीक्ष योग रहा होगा। किन्तु यदि उनका स्मरण इस समय नहीं हो रहा है तो अपनी स्मरण-शक्ति के बाँप के लिए उनसे क्षमा माँग ल रहा हूँ।—दत्तकम्।

हिन्दी-विभाग
रांची विश्वविद्यालय रांची
५ ७ ५५

—रामशेखरान पाण्डेय

विषय-सूची

अध्याय	विषय	पृष्ठांक
	प्रस्तावना	१-८
१	सामग्री और आधार	११-६६
	मध्यकाल, ऐतिहासिक सामग्री, सन्त-साहित्य, पाठकी समस्या, पाठ, पद-शैली, आदि-ग्रन्थ और भाषा-संस्कार, पूर्ववर्ती मन्तो का पारम्परिक सम्बन्ध, सन्त-समाज और सूफी मतवाद, पूर्वागत धर्म-साधना की परम्परा, कबीर . सन्त-मत के प्रवर्तक और प्रतिनिधि, अध्येता और उनका दृष्टिकोण ।	
२	समाज और परिस्थिति	६०-१६०
	ऐतिहासिक स्थिति, मुस्लिम आक्रमण के पूर्व भारत, मुस्लिम आक्रमण अरब आधिपत्य, शाहियों का निष्कारण, महमूद के आक्रमण और उसके पश्चात्, सामाजिक स्थिति परम्परा, साधारण जीवन, मुस्लिम आक्रमण, उच्च-वर्गीय समाज, अभिजात वर्ग, निम्न-स्तरीय जीवन, साधु-संगठन और उसका सामाजिक व्यवस्था पर प्रभाव, जन-जीवन, नागर जीवन, आभूषण, घरेलू जीवन, धन का महत्त्व, कृषक-जीवन, धार्मिक स्थिति . वैदिक-पौराणिक-वैष्णवधर्म - बौद्धधर्म का मध्यकालीन स्वरूप, शैव और शाक्त-मत, नाथ-सम्प्रदाय, दक्षिण की सन्त-साधना, सूफी सम्प्रदाय, सम्प्रदाय-संगठन, सर्व साधारण की धार्मिक भावना ।	
३.	नैतिक धारणा	१६३-१८४
	आचार और दार्शनिक मतवाद, नैतिकानुशासन की समस्या, सदाचार का नियामक, तत्त्ववाद और सदाचरण, कर्म की कसौटी, सन्तमतीय नैतिकता और सदाचार, गार्हस्थ्य और वैराग्य, नाथ-पन्थ और सन्त-मत की नैतिक भावना, वैष्णवीय अहिंसा और सन्त-मत, सन्त-समाज की धारणा, सन्त का स्वरूप, निष्कर्ष ।	
४	सांस्कृतिक चेतना	१८९-२०६
	स्वरूप, भारत का सांस्कृतिक विकास, नवीन संस्कार, मुस्लिम-विजय और उसका प्रभाव, निष्कर्ष ।	
५	काव्यत्व	२०९-२४७
	काव्य और उसका स्वरूप, राग, बुद्धि और कल्पना, काव्य-परम्परा और सिद्धान्त-निष्पण, कवि और पाठक, विषय का विस्तार और सीमा, अनुभूति और राग, रस, शैली, भाषा - अलंकार-विधान, चित्रमत्ता, छन्द-विधान, गेयपद, निष्कर्ष ।	

१ प्रतीक-विज्ञान

२५१-२८४

समस्या प्रतीक और प्रतीकवाद प्रतीक और चिह्न प्रतीकत्व और
संकेतना-सक्ति प्रतीक और साम्यवादान रूपक संकेतक (Allegory) और
अभ्योक्ति प्रतीक प्रतीकोपासना धार्मिक प्रतीक और सामान्य प्रतीक प्राति
निधिक प्रतीक सामान्य प्रतीक प्रतीकात्मक रूपक सांकेतिक दृष्टि बीजक
संकेतक सम्प्रदायत्मक कलात्मक और व्यापारात्मक उल्टे बाँधी परम्परा
उल्टेबाँधी और दृष्टिकूट सन्त-साहित्य में उल्टे बाँधी।

७ क्लृप्ता-वारा

२८७-४०३

क्लृप्ता-वारा परम-सत्य और उसका स्वल्प सृष्टि-सत्य माना ब्रह्म
और मोक्ष बीजम-सत्य मुक्ति और उसका स्वल्प ज्ञान-सतोति के सहस्रक
सावक अधिकारि-निर्णय बीज-कोटियाँ साधन और साधना ब्रह्म-सात्म्य
पूजा-पाठ भेष मोक्ष आदि की व्यक्तता त्याग आचरण साधना प्रेमा-सक्ति
सत्य की बी और सङ्कल-साधना प्रवृत्ति और निवृत्ति व्यापक मानववाद
सन्त-मत और ब्रह्मसत् मोक्ष पौराणिक धर्म सन्त-सम्प्रदाय सुद्धी-मत सन्त-
मत का मुक्त उत्सव सन्त-मत और दार्शनिक मतवाद।

८ प्रेम-वर्णन

४७-४३८

प्रेम और रति रति-भाव और खोब प्रेम और उसके स्वरूप प्रेम की
विभिन्न स्थितियाँ प्रेम के दोषान प्रेम-मान की बाधाएँ अस्पृक्ष प्रेम समुप
और सुद्धी प्रेम एवं सन्त-मतीय प्रेम-वचन काव्यात्मिक प्रेम सन्त-धर्म का
आदर्श सन्त-कवियों का प्रेम-वर्णन।

९ रहस्य-भावना

४४१-४६७

इतिहास की भूमिका में परिचाया और स्वल्प साधन साधना
आध्यात्मिक विवाह और मिशन लोक-कल्याण रहस्यवाद और काव्यात्मकता
रहस्यवादी पद्धति सन्तों की रहस्यात्मक कोटियाँ।

१ आनन्द का अन्वेषण

४७१-४९३

भुक्तान्तरक मुक्त मुक्त के स्वल्प आधिभौतिक मुक्त संयमित मुक्त-भोग
प्रेम और भोग आनन्द उत्पन्न बनना कीच धर्म-साधना में विषयोपभोग की
प्रवृत्ति आनन्द और दार्शनिक मतवाद सन्त की आनन्द-साधना आनन्द
और अनौपचारिक, आनन्द-स्वरूप और आनन्दानुभूति।

उपसंहार

४९७-५५

परिशिष्ट

५९-५३१

(क) निश्चित सम्भावना । (ख) सहायक प्रश्नों की सूची ।

प्रस्तावना



भारतीय विश्व विद्यालयों में हिन्दी के स्वतंत्र स्थान प्राप्त करने के कारण शोध कार्य की जो प्रगति हुई उसमें सत-साहित्य उपेक्षित ही रहा। डाक्टर बडध्वाल के अध्ययन के पश्चात् किसी ने सम्पूर्ण सत साहित्य का अध्ययन उपस्थित नहीं किया।^१ मध्यकालीन कवियों में सूर और तुलसी आकर्षण के केन्द्र रहे, विचार-धारा के प्रत्यावर्तन-स्वरूप जिनकी ओर ध्यान जाना स्वाभाविक ही था। उदासीनता के कारणों में प्रामाणिक सामग्री की विरलता, साम्प्रदायिक शब्दावली का बाहुल्य और प० रामचन्द्र शुक्ल के ध्वसात्मक निष्कर्ष अधिक महत्वपूर्ण हैं। शुक्ल जी की गभीर विवेचन-पद्धति और दुच्छ शैली से आक्रांत हिन्दी का अध्ययता उनके मानदण्ड को त्याग सकने में समर्थ नहीं हुआ। इस साहित्य के शोध की निम्नलिखित स्थितियाँ हैं —

- (१) - अलब्ध साहित्य की खोज और प्रकाशन ।
- (२) प्राप्ति प्रतियों के वैज्ञानिक अध्ययन के आधार पर पाठ-संशोधन ।
- (३) सम्बद्ध साहित्य की परीक्षा-समीक्षा और तुलनात्मक अध्ययन ।
- (४) परम्परा की अविच्छिन्न धारा के दर्शन ।
- (५) इनकी भूमिका में पुनर्मूल्यांकन ।

१ स्वतंत्र रूप से लिखे गए ग्रन्थों में डाक्टर हजारी प्रसाद द्विवेदी का “कबीर” और डा० रामकुमार वर्मा का “कबीर का रहस्यवाद” महत्वपूर्ण प्रकाशन है। सम्पूर्ण धारा के सम्प्रदायों का परिचय प० परशुराम सतुर्वेदी ने अपने ग्रन्थ “उचरी भारत की सत-परम्परा” में दिया है। शोध-कार्य के रूप में डा० चमैन्द्र ब्रह्मचारी शास्त्री ने बिहारी दरिया साहब के दार्शनिक सिद्धान्तों का अध्ययन उपस्थित किया है। “पल्टू साहब” की रचनाओं पर भी शोध कार्य हुआ है। किन्तु दोनों निबन्ध अप्रकाशित हैं और सत-साहित्य के केवल एक विशिष्ट अंग के अध्ययन-मात्र ।

असम्प्रदायियों का अध्ययन कई सन्तानों के तत्वावधान में हो रहा है, किन्तु संतों का साहित्य की प्राचीन प्रामाणिक हस्तलिखित पोषियाँ प्राप्त नहीं। साम्प्रदायिक संरक्षण इस साहित्य को सुरक्षित करने से अधिक विवृत करता आया है। उपलब्ध प्रतियों की प्रामाणिकता संदिग्ध है और पाठ अस्पष्टस्थित। तिथि-संकेत प्रतियाँ अधिक संख्या में प्राप्त नहीं और उनकी प्रामाणिकता भी पूर्णतया प्रसंगिक नहीं। आदि ग्रंथ वाली सामग्री में अध्ययन कम नहीं है। सम्प्रदाय-संगठन का कार्य धूम-धाम से प्रारम्भ हो जाने के परिणाम ही प्रविष्टा पोषियाँ संसार की गईं। विभिन्न परम्पराओं में इस साहित्य की सामग्री बिकीर्ण है। कबीर ने व्यवस्थित रूप में ग्रंथ रचना नहीं की थी और न उस काल की कोई हस्त लिखित प्रामाणिक प्रति ही उपलब्ध है, ऐसी अवस्था में बीजक आदि-ग्रंथ और कबीर-ग्रंथावली की सामग्री के तुलनात्मक अध्ययन और समीक्षा के द्वारा पाठ-संशोधन संबंधी सामान्य छिटाव स्थिर किये जा सकते हैं। पाठ-संशोधन में वैदिक शास्त्र-संशोधन नहीं बल्कि ग्रंथ-संपादित महत्वपूर्ण है, और इसके लिए सत-विचार का संवीर परिचय अपेक्षित है।^१

विचार-भारा को समझने के लिए संतों का साहित्य ही प्रामाणिक आधार है। स्पष्टता के लिए परम्परा का ज्ञान और विरोधियों की धारणाओं का परिचय भी अपेक्षित होना। इस साहित्य के अध्ययन के लिए छिड़-आव-साहित्य की भूमिका निम्नी महत्वपूर्ण है, स्पष्टता के लिए तुलसी की विचार धारा उत्तरी ही अपेक्षित। परवर्ती काल में कबीर-मत के सबसे प्रबल विरोधी तुलसीदास हुए, जिनका विरोध ब्रह्म के निर्गुण रूप से न होकर संत मत से था। सूरदास के ऊँचो (अवयव—अवयव—धीवू—ऊँचो—उठव) के कवनों में नाथ-सम्प्रदाय के सम्भावित की हलकी किन्तु स्पष्ट झोंकी मिल जाती है। छिड़-योग की शम्भावली के प्रयोग के कारण कबीर साहित्य को नाथ सम्प्रदाय का परवर्ती विकास माना गया है। इस अवस्था में नाथ-सम्प्रदाय की विचार धारा से परिचय आवश्यक होना।

१. कबीर ग्रंथावली में एक सालो है—

सब रंग रसर बावतन बिछ बनावे निर ।

और न कोई मुनि सके के सार के बिच । क प्रं पृ ६।८७ ।

कजरा आप को घ्याम में रखने से पहिला पंक्ति का पाठ होगा—

एव रंग रसर बावतन बिछ बनावे निर ।

आदि-ग्रंथ के संकलित एक पद में इसके संकेत प्राप्त होते हैं—

गूरी संतुन बरै रबाहु सं क , रागु आसा ११, पृ २ १ ।

२. तुलसीय—सोने सुने पड़े का दाह, बी नहि पहरि समाजा ।—कबीर

मुनि दुर्लभ हरि भगति नर पावहि बिनहि मयास ।

^२ यह क्या निरंतर तुलसी मागि बिश्वास ॥—मानस ।

सेरी निर्गुन क्या काह छिड़ कहिये ऐसा कोह विवेकी ।

—सं क गठड़ी ४७।३ ।

निगुन रूप सुखम अति सगुन जान नहि कोह ।

—मानस उत्तर ७३ ।

विचार-धारा, दार्शनिक मतवाद, नैतिक धारणा और सांस्कृतिक चेतना सतत विकास-शील और परिवर्तनीय जीवन की परिणतिर्या हैं। प्रवाह के रूप में ही इनका सम्यक् दर्शन सम्भव है। मतवाद का द्विविध विकास होता है प्रतिष्ठित मतवाद का स्वतन्त्र रूप में विकास और जीवन की चेतना से स्फूर्ति प्राप्त करने वाला स्वरूप। दोनों रूपों में अधिक अंतर और विभेद उपस्थित होने पर शास्त्रोक्तता आधार देती है। चिन्ता-धारा का विकास अघर में नहीं होता, इसकी भी सामाजिक-सांस्कृतिक भूमिका होती है। उपनिषदों के तत्त्वज्ञान की भी ऐसी भूमिका देखी जा सकती है। आधुनिक युग में भी संस्कृति, दर्शन और नैतिकता की सामाजिक पृष्ठभूमि के प्रति विद्वानों और पंडितों में न्यूनाधिक अविश्वास वर्तमान है। जीवन को व्यवस्थित करने की चिन्ता सामाजिकता के स्वरूप को विकसित, पल्लवित तथा प्रतिफलित करती है अतएव सत-साहित्य के अध्ययन के लिए समाज की विकासमूलक प्रक्रिया तथा साधना एवं साहित्य की परम्पराओं का अध्ययन अनिवार्य रूप में अपेक्षित है।

सामाजिक प्रक्रिया राजनीतिक, धार्मिक, सांस्थिक, सांस्कृतिक और नैतिक चेतना में प्रतिफलित होती और उन्हें स्वरूप देती है। किसी समाज का इतिहास उस काल-विशेष की सीमा में मर्यादित नहीं, उसकी सुदीर्घकालीन परम्परा होती है, ऐसी अवस्था में ऐतिहासिक काल का प्राचीन, मध्यकालीन और अर्वाचीन विभाजन सुविधाजनक होने पर भी पूर्णतया वैज्ञानिक नहीं, पारस्परिक अन्तर्भाव और अन्तरावलम्बन के कारण कोई काल-विभाग नितात विच्छिन्न और निरपेक्ष नहीं रह जाता। भौतिक जीवन की सुविधा-असुविधा का व्यापक प्रभाव समाज के विभिन्न सांस्कृतिक स्तरों का निर्धारण करता है, जिसके आधार पर नैतिक धारणाओं का अध्ययन संभव होगा। सामाजिक-सांस्कृतिक चेतना का तत्कालीन रूप ही व्यक्ति-विशेष में प्रतिफलित होता रहता है। सामाजिक प्रक्रिया को प्रवाह के रूप में नहीं देख मध्यकालीन चेतना को मुस्लिम आक्रमण का फल मानने का भ्रम होता रहा है^१ क्योंकि उस काल में इस्लाम के सगठित मतवाद, धार्मिक अनुष्ठान और सामाजिक व्यवस्था से भारतीय समाज को टक्कर लेना पड़ा था। समाज के विभिन्न स्तरों की विभिन्न प्रतिक्रियाएँ हुई—भूमि-पति राजन्य और धर्माधिकारी पुरोहित वर्ग एवं निम्नवर्गीय स्तर की प्रतिक्रियाएँ अभिन्न नहीं हो सकती। कबीर, जायसी और तुलसी का अध्ययन विभिन्न स्तरीय सांस्कृतिक चेतना की भूमिका में होना चाहिए।

निम्नवर्गीय स्तरों के अध्ययन के लिए निम्न वर्ग की सांस्कृतिक चेतना-धारा का अध्ययन अनिवार्य है जिसकी उपेक्षा ही भारतीय इतिहास ने की है। इस चेतना का इतिहास शिवा-लेखों, दानपत्रों और मुद्राओं में सुरक्षित नहीं है। लोक-साहित्य, किंवदन्तियाँ, तत्कालीन साहित्य, स्मृति ग्रंथों के नवीन भाष्य आदि के आधार पर ही यह इतिहास निर्मित किया जा सकता है। भक्तमालों में भक्तों के चरित्रों से अधिक तत्कालीन चेतना के संकेत वर्तमान हैं। परम्परा के अध्ययन के लिए जातक कथाओं, सिद्ध-नाथ-साहित्य, गोरख-बानी और संस्कृत-अपभ्रंश साहित्य में अत्यंत उपयोगी सामग्री उपलब्ध होती है। जन-संस्कृति की चेतना के अध्ययन के लिए इस विपुल सामग्री का सर्वप्रथम उपयोग मैंने किया है।

१. विशेष विवरण के लिए द्रष्टव्य—इफ्लुएंस आव इस्लाम ऑन इन्डियन कल्चर (डॉक्टर ताराचंद)।

सामाजिक अध्ययन ने व्यक्ति और समाज के सम्बन्ध निर्दिष्टन की वास्तवता उपरिष्ठ की। व्यक्ति न तो समाज से पूर्णतया विच्छिन्न और निरपेक्ष प्राणी है और न सामाजिक मान-मात्र। सामाजिक संघर्ष और अस्थिति में ही सामाजिकी मानव के व्यक्तित्व और चेतना के विकास और विघात होते हैं, एवं हममें ही उभरे धान्य और धनु के बीच निहित है। इस संघर्ष और अस्थिति के अध्ययन की सामग्री व्यक्ति के जीवन और सामाजिक स्थिति तथा चेतना में प्राप्त होगी। संतों के उपेक्षित जीवन वृत्त की प्रागाष्टिक और पर्याप्त सामग्री हमारे सामने नहीं प्रतिष्ठा प्राप्त करने पर जीवन चरित्र की ओर ध्यान गया और उसमें महत्व-स्थापना के लिए सामाजिक बचाव ही जुड़ती रही। विभिन्न भक्तमार्गों के सुप्रकारक अध्ययन द्वारा यह कथा स्पष्ट हो जाती है। ऐतिहासिक विचारों के निरूपण के लिए पारस्परिक संबंध और जीवन-चरित्र संबंधी दृष्टिकोणों की व्याख्या-विवेचना अनिवार्य थी। समकालीनता के आधार पर ही पारस्परिक आदान प्रदान की प्रक्रिया निश्चित नहीं की जा सकती। सामान्य, बचीर, रीति-आदि के संबंध-विवेचन में केवल काल-क्रम की समकालीनता अधिक महत्वपूर्ण नहीं पाई गई।

व्यक्तित्व निरूपण की समस्या ने सत-वचनों और उनके अध्ययनों की ओर ध्यान आकृष्ट किया। प्रयोगशीलता के विभिन्न दृष्टिकोणों के कारण ऐसे विचारकों के पुनर्ग्रह और निश्चित विचार ही परिलक्षित हुए। संत-कवि के विचारों और आत्माओं को वर्तमान की दृष्टि से देखने के कारण कई महत्वपूर्ण भ्रमों की सृष्टि होती रही है।^१ विचारों की निरवस्थाता का अनुमान है त्रिभुवनिक आधार एवं पवित्रमूलक सृष्टि। आलोकनों के वक्तुपूर्वक समय के द्वारा अथवा अपर्याप्त आधार पर विचार करना अनुचित ही नहीं बल्कि महिष भी है। संतों के विचारों के युक्ति संत एवं उपयुक्त आधार के अन्वेषण के लिए उनके सामाजिक विकास का अध्ययन आवश्यक हुआ। सिद्धांत और विचारों की पवित्रमूलकता की कसौटी है उपयुक्त आधार। सिद्धांत की उपयुक्तता मात्र ऐतिहासिक होने में नहीं बल्कि प्रयोगात्मक जगत् की सम्बद्धता में है। सिद्धांत और प्रयोग का अभ्योग्यायित संबंध ही सच्चाई का आवश्यक मानदण्ड है। आधारप्रवृत्तता है आधारों की महत्ता और आधारों के बौद्धिक आवेग और आधार में संतों के प्रयोगात्मक सिद्धांतों का महत्व प्रकट हुआ। सत विच्छिन्न अपर्याप्त और अनुपयुक्त आधार पर किए गए मूल्यांकनों की आलोचना विवेचना स्वतः हो गई और पुनर्मूल्यांकन का आधार उपरिष्ठ हुआ।

पुनर्मूल्यांकन इस अध्ययन का प्रकृत विषय नहीं किन्तु संतों के अध्ययन-क्रम में पूर्व-मूल्यांकनों की व्याख्या विवेचना हुई और उनके विभिन्न आधारों पर ध्यान गया।^२

१ 'सामग्री और आधार' शीर्षक अध्याय में कुछ विचारों के साथ पारस्परिक संबंध और अन्वेषण के विभिन्न पूर्वग्रहों की विवेचना की गई है।

२ सुबरी का दृष्टिकोण—

निराचार से भुक्ति पत्र स्वामी । कलिहृष सोह ग्यामी बैरगी ॥

एत दिक्कह उपदेशी ग्याना । मेदि बनेछ कोहि कुप्या ॥

जे घरनाथम देखि कुहारा । स्वप्न किरात कोछ कलारा ॥

बारि मुई पर सम्पति माछी । मूँइ सुबाह होई संन्यासी ॥—२५ अ म०

मनोवैज्ञानिक, तार्किक, सौन्दर्य-शास्त्रीय, आर्थिक, दार्शनिक, नैतिक, सामाजिक एवं तत्त्ववादी दृष्टिकोण से मूल्यांकन के विविध स्वरूपों का विकास होता है और इनका अन्तर्भाव भी होता चलता है। पूर्व-निश्चित धारणाओं और पूर्वग्रहों को गंभीरता और क्षमता देने के लिए मूल्यांकन के सिद्धांत और मानदण्ड स्थिर किए जाते रहे हैं। इनके आधार पर निजी मतवाद की सीमा का विस्तार और अन्य की सीमाओं का संकोचन भी किया जाता रहा है। अर्थशास्त्री की दृष्टि में मूल्य की धारणाओं के आधार हैं, वस्तु-विशेष की उपयोगिता-उपादेयता और उसकी क्रियात्मक क्षमता, जिनके आधार पर क्रमशः उपयोगितागत और त्रिनिमयात्मक मूल्यों की सृष्टि होती है। अर्थ-शास्त्र की दृष्टि में क्रियात्मक मूल्य की ही महत्ता है। अर्थ-शास्त्रीय सुखवाद के आधार पर मानव-कल्याण की संभावना मानी गई है। उपयोगितागत मूल्य का विस्तार उपयोगितावादी दृष्टिकोण में हुआ है। व्याप्ति के विस्तार के कारण अर्थ-शास्त्र की भी नैतिक सीमाएँ स्वीकृत हुईं। सत्ता अधिकार की समस्या है और अर्थ वितरण न्याय का प्रश्न। धर्म, सम्प्रदाय अथवा राजनीतिक संस्थाओं के साथ नीति-शास्त्रीय अन्य धारणाओं का गठ-बधन तो प्रत्यक्ष ही है। न्याय-शास्त्र के साथ न्यायाधिकरण का सबंध राजनीतिक सत्ता तथा शासन-प्रणाली का अनुमापक है। धर्म-सम्प्रदाय के साथ सबद्ध नैतिकता आचार, धर्मानुष्ठान, विधि-निषेध और अनुष्ठान बन जाती है और सामाजिक संस्थान के साथ सबद्ध होकर रूढ़ परम्परा तत्त्ववादी निरपेक्षता निरपेक्ष मूल्य की धारणा देती है। निरपेक्ष आनन्दवाद विषय-पक्ष से काव्य का "रसवाद" बन जाता है और अभिव्यक्ति (विधान) पक्ष से "कलावाद"। साम्प्रदायिक और धार्मिक साहित्य के अन्तर्गत अन्तर्भाव कर सत-साहित्य के सौंदर्यगत अथवा कलात्मक मूल्य का प्रत्याख्यान ही लोगों ने किया है। कलाकार की सांस्कृतिक चेतना और श्रोतृ वर्ग की सीमाएँ कला की संवेदनशीलता और प्रेषणीयता का नियमन करती हैं, जिन्हें परम्परा का आधार प्राप्त रहता है। प्रत्येक कवि सभी पाठकों के लिए नहीं लिखता, कुछ वर्ग-विशेष के लिए लिखते हैं और कुछ अपने-आप अथवा अपने-जैसे कुछ व्यक्तियों के लिए। अन्तिम कोटि की ही कलावादी सज्ञा है। प्रत्येक जागरूक कलाकार कला-संवेदन-सबधी अपने सिद्धांत उपस्थित करता है, अतः सतों द्वारा निरूपित-समर्थित सिद्धांतों, परम्पराओं और चेतना की भूमिका में ही इस साहित्य का उपयुक्त अध्ययन संभव है।

रागात्मक प्रवृत्ति का निराकरण कर मूल्य के सबंध में कोई युक्ति-संगत धारणा नहीं दी जा सकती। कबीर के अनुसार परखने की शक्ति ही मूल्य का निर्धारण करती है किन्तु लोभी और कामी में यह क्षमता नहीं रहती।^१ इस मूल्य के मूल में आकांक्षा का आधार

वर्णाश्रमाश्रयी लोक-कल्याण के दृष्टिकोण से शुक्ल सतों को वेद शास्त्र-निर्दक और समाज-विरोधी मानते हैं और हिन्दू-मुस्लिम ऐक्य विधान की श्रेयता स्वीकार करनेवाले डाक्टर ताराचंद भारतीय इस्लामी-संस्कृति (Indo-Islamic culture) के प्रतिनिधि। प्रगतिशील आलोचक डॉ० रामविलास शर्मा को कबीर की प्रतिभा ध्वसात्मक, उनके विचार उलझे हुए और सामाजिक दृष्टिकोण रचनात्मक-तत्व से हीन दीख पड़े।

१. कबीर लहरि समद की मोतो बिखरे जाइ।

बगुला मभन जाणई, हस चुगे चुगे खाइ ॥—क० अ०, पृ० ७।

है किन्तु संघातों का संत कुपबसामिनी मानता है। ज्ञानात्मन से परिशुद्ध बुद्धि ही कबीर के लिए प्रमाण है।^१ इन परस्ने की शक्ति के समापन में मुख्य नहीं रह पाता और मूल्य-रहित वस्तुएँ भी मूल्य-संयुक्त हो जाती हैं।^२ जिन विचारों और धारणाओं के द्वारा संत को धारम प्रसार की सम्भावना दी गई पड़ी उनकी रचा के लिए वह संत प्रयत्नशील हुआ और उनके मार्ग की बाधाओं को उसने पूर्ण विरहास के छात्र पक्ष करना चाहा। संतों के विचारों धारणाओं और विचारों का विरास उनके युग में कम नहीं हुआ था। कबीर ने कहा था कि जिसमें परस्ने की शक्ति नहीं उसके प्रागे बहुमूल्य-से-बहुमूल्य पदार्थ भी तुच्छ और व्यर्थ है। पारखों के कारण ही कुछ का महत्त्व है धारणा नहीं।^३ और ऐसे पारखों कम होते हैं।

समस्या की अपूर्ण धारणा संशुद्धि बुद्धिकास, परम्परा से विच्छिन्न करके देखने का मोह पक्षग्रह एवं वर्तमान की दृष्टि से प्रतीत वर्तन की प्रवृत्ति के कारण मूल्य-संघर्षी धारणाएँ प्राप्त बन जाती हैं। इन अपूर्ण धारणा पर निर्धारित निष्कर्ष आमक और अनोत्पादक होते। समष्टिवादी दशन के अनुकूल न तो सामाजिक वर्गों को एकांत सत्य स्वीकार करने का मोह इस अध्ययन में मिलेगा और न व्यक्तिवादी धारणा के अनुसार व्यक्ति को निरपेक्ष स्वतंत्र विच्छिन्न और धारम-केन्द्रित मानने का भ्रम। साहित्य न तो वर्तवादी चेतना का प्रतिफलन-मात्र है और न साहित्यकार के विच्छिन्न जीवन और विच्छिन्नता का चिह्न। कवि न तो केवल कथवादी सोचोसल का सहायक प्रतीक बल्कि प्रतिनिधि है और न कल्पना के कृशों का एकांत-नायक। कलाकार अतीत का प्रतिफलन, वर्तमान का सामक-विचार और भविष्य का सूक्ष्म-प्रेष है।

संत साहित्य के अध्ययन की नवीन विधा का संकेत पाठ-संशोधन की प्रक्रिया से प्रारंभ होकर धारम के अन्वेषण में प्राप्त हुआ। इस अध्ययन की एक विशिष्ट प्रणाली है, जिसकी प्रतीति तक उल्लास ही होती आई है। जीवन की परम्परा बाह्य प्रभाव और चेतना की भूमिका में समाज के विभिन्न स्तरों का अध्ययन मने किया है। सामिक सोचोसलों की परीक्षा-समीक्षा द्वारा सामाज्य स्तरों का संकेत यहाँ दिया गया है जिससे संत-साहित्य की चेतना के वास्तविक स्वरूप के वर्णन किये जा सकें। संतों की हिरी प्रान्ती में सीमित रहने के कारण वास्तविक धार का परिचय प्राप्त नहीं होता। मक्ति की विच्छिन्न धार का विशिष्ट स्वरूप ही संत सन्प्रदाय में प्राप्त होता है। अन्तता विधान की जो क्रिया इस्लामी धारम की परिच्छिन्नी मानी जाती है, परम्परा के अध्ययन ने इसकी मायवता अस्वीकृत करने की साम्य किया।

१ अन्तन देह समे कोह दुक जाहन मदि विधान।

ग्यान अन्तन मिह पाइया से सोचन परमान। — कबीर (आदिग्रंथ)

२ एक अन्तन देखिवा हीरा हरि विकार।

परिपक्षहारे बाहिरा बीड़ी बरखे बार॥—क म पृ ७७७७१४।

३ पैरे मीली बीकरपा, अन्ना निकले बार।

बोधि बिना बगरीस की बगल अन्तन्या बार॥—क धं, छापी ७३८।

बन गुन्य कुं गाहक पिछे तब गुन्य जात विकार।

बन गुन्य को गाहक मही तब बीड़ी बरखे बार॥—मही, छापी ७३९।

इतिहास की उपेक्षित दिशा के अध्ययन ने सतों की चेतना की स्पष्ट भूमिका दी जिसके आधार पर ही इनकी नैतिक धारणाओं और सास्कृतिक चेतना का अध्ययन संभव हुआ।

जीवन की गतिमूलक प्रक्रिया का व्यापक प्रभाव सतों की चिन्ता-धारा पर पड़ा है। सत रूढ़ि अर्थों में दार्शनिक नहीं थे अतः उन्हें शास्त्रीय दर्शन की दृष्टि से देखना उचित नहीं। विचार-धारा की परम्परा का जीवन-क्रम के साथ नूतन सासजस्य सदा होता आया है, एतदर्थ परम्परा का अध्ययन अपेक्षित हो गया। “चिन्ता-धारा” का पूर्वोक्त सतों की विभिन्न आस्थाओं का प्रामाणिक उल्लेख करता है जिसके अभाव में अन्य मतों के सिद्धांतों के साथ समीक्षात्मक तुलना अवैज्ञानिक और अप्रामाणिक हो जाती। सारग्राही मानकर सतों का उपहास कुछ विचारकों ने किया है, अतः विभिन्न मतों के सिद्धांतों के साथ तुलनात्मक समीक्षा द्वारा इनके वैशिष्ट्य का अध्ययन करना आवश्यक था। दो कलाकारों की तुलना अनुपयुक्त तो है किन्तु मतवादों की तुलना स्पष्टता के लिए अनिवार्य। प्रेम की व्यापकता के कारण कुछ विचारकों ने इन्हें प्रच्छन्न सूफी कहा अथवा दूसरों ने योग-ज्ञान के कारण नाथ परम्परा की अन्तिम कड़ी। इस कारण सतों के प्रेम-दर्शन, रहस्यात्मकता, प्रतीक-विधान और आनन्द-अन्वेषण का अध्ययन कुछ विस्तार के साथ मुझे करना पड़ा है। शब्दों का अव्यवस्थित प्रयोग समीक्षक की क्षमता और समीक्षा की कृपणता है। “रहस्यवाद” की कम-से-कम पाँच धारणाएँ हैं और उनमें से किसी एक धारणा द्वारा ही सतों की रहस्यवादिता को स्पष्टतया परिलक्षित नहीं किया जा सकता। “प्रतीकवाद” और प्रतीक-विधान एक नहीं। प्रतीकों का अपना इतिहास होता है। प्रतीकों के द्वारा सतों की विचार-धारा को जितना नहीं समझा जा सकता उससे अधिक विचार-धारा प्रतीकों को स्पष्ट करती है। प्रतीक-विधान सतों के जीवन की चेतना, परिवेष्टन और सामाजिक एवं परम्परागत संस्कार का परिसूचक है। इसी प्रकार सतों की (विशेष कर कबीर की) भाषा को अपभ्रंश की पूर्वी-परम्परा के अनुबध में ही देखना अपेक्षित है। सिद्ध-साहित्य से स्पष्ट हो जाता है कि “रु” कार-वहलता पंजाबी की ही विशेषता नहीं। कुछ शब्दों का सानुनासिक उच्चारण तो “भोजपुरी”-प्रान्तों में आज भी प्रचलित है जैसे “हाथ” का हाथ, राम का “राम” और मान का “मान”। यह प्रक्रिया “तवर्ग” और “पवर्ग” के वर्णों के साथ अधिक होती है और तवर्गीय “न” के पूर्व तो सानुनासिक उच्चारण स्वाभाविक ही है।

सतों की रचना का उद्देश्य था लोक-जीवन को सांस्कृतिक चैतन्य से परिपूर्ण करना, विचारों और भावनाओं को क्षम रूप में प्रगट करना एवं भावावेश के हर्षोल्लास-पूर्ण क्षणों को अनायास रूप से अभिव्यक्त करना। न तो काव्य की रचना करने का प्रण ही उन्होंने किया था और न दिया था दार्शनिक होने का आश्वासन ही। उनकी कसौटी थी “राम” के साथ सम्बद्धता —

खरी कसौटी राम की छोटा टिके न कोय।

राम कसौटी सो टिके जो मरजीवा होय ॥^१

१. तुलसीदास ने भी इस मानदण्ड को स्वीकार किया है —

धूमउ तजइ सहज करआई। अंगर प्रसंग सुगह बसाई ॥

भनिति भदेस वस्तु भलि बरनी। राम कथा जग मंगल करनी ॥—मानस, बाल० १०।

संतों के मानवस्य और दृष्टिकोण के प्रति सम्मान भाव रखते हुए भी सामाजिक-सांस्कृतिक चेतना एवं चिन्ता-बारा के विभिन्न स्तरों के तत्कासीन रूप की मूिमिका में मैंने संत-साहित्य का अध्ययन किया है। सामाजिक प्रक्रिया के विकासशील प्रवाह के साथ जीवन की अभिविज्ञान बारा के वर्तन भी मैंने किये हैं। साहित्य को उसकी पूर्ण धारा में देखने का प्रयास हो इस अध्ययन में प्राप्त होगा। साहित्य को जीवन की अन्य चेतनाओं से विच्छिन्न मान कर काव्यात्मकता का विचार मैंने नहीं किया है। केवल संत साहित्य के अध्ययन के लिए ही नहीं बल्कि साहित्य की किसी भी विशिष्ट धारा के अध्ययन के लिए नवीन दृष्टिकोण इस अध्ययन में प्राप्त होगा।

'कबीर' के प्रकाशन से संत-मत के चेतना विकास की परम्परा की ओर मेरा ध्यान आकृष्ट हुआ था और 'संत कबीर' के प्रकाशन से संत-साहित्य की सामग्री के संगठन की ओर। 'संत मत के अध्यापन-अध्ययन क्रम में इस उपेक्षित साहित्य की सांत्विक विवेचना के प्रति आकर्षण लगा। डाक्टर रामकुमार वर्मा ने विवरण-सूची के संबंध में और डा. हजारी प्रसाद द्विवेदी ने अध्ययन के अन्त में कई महत्वपूर्ण सुझाव दिये जिनसे मैंने लाभ उठाने की चेष्टा की है। पटना विश्वविद्यालय के हिन्दी विभागाध्यक्ष डाक्टर विरबनाथ प्रसाद ने अपना शोध प्रयासी-संबंधी विशय ज्ञान मेरे लिए उपलब्धतापूर्वक सुलभ कर दिया। डा. द्विवेदी और डा. प्रसाद ने अपने कार्य-संकुल जीवन-क्रम से समय निकाल कर इस प्रबंध के कुछ अंशों को देखने की उपलब्धता भी विचारवाई। भारती-मंदिर के इन कृतवित्त और कीर्ति-लब्ध उपासकों द्वारा इस अध्ययन को प्रेरणा मुझे मिलती रही और मेरे अस्तव्यस्त जीवन में भी कार्य करने की संममता धन्य रह सकी, जिसके अभाव में इस अध्ययन का पूर्ण ही सफलता ही संविहास्यद का एतवर्ष इनके प्रति मैं कृतज्ञतापूर्वक हार्दिक आभार स्वीकार करता हूँ।

रामसेखावन पाबडेय

सामग्री और आधार

पाद पदारथ पेलि करि, ककर लीचा हाथि ।
जोही बिहृटी हम की, पट्या चगा के नाथि ॥

—कबीर प्रपायनी (पृ० ७७/७३३)

ऊपर की मोहि बात न भाव, देखे गार्वे तो सुख पावै ।
रहै कबीर कहत न छार्वै, परचै धिना मरम को पावै ॥

मध्यकाल



“मध्य-काल” का तात्पर्य है कि यह युग अतीत और वर्तमान की कड़ी है, वह न तो सुदूर अतीत की भाँति एकात रूप से अतीत ही हो गया है और न वर्तमान के समान पूर्णतया प्रत्यक्ष है। वर्तमान की सीमाएँ निश्चित की जा सकती हैं, और की भी गई हैं किन्तु अतीत की कोई निश्चित तिथि नहीं। ऐसी अवस्था में “मध्यकाल” का यथार्थ अनुसंधान कर सकना सुगम नहीं होता। अतीत, वर्तमान और भविष्य का विभाजन सुविधाजनक तो है किन्तु वास्तविक नहीं, कारण कोई अतीत पूर्णतया अतीत नहीं होता। वर्तमान में वह प्रच्छन्न भाव से अन्तर्भूत रहता है एवं भविष्य तो इन दोनों के समावित विकास की इंगित दिशा है। दिक् और काल की इन क्षुद्र सीमाओं को सत स्वीकार नहीं करता और इन पर विजय प्राप्त करने में वह सचेष्ट है। उसका विश्वास है कि चैतन्य की अखण्ड और अबाधित धारा काल की क्षुद्र सीमाओं में सकृचित नहीं रहती। पश्चिम की यान्त्रिक अत औद्योगिक क्रान्ति से उस काल का प्रारंभ माना जाता है जिसे आधुनिक युग कहा गया है किन्तु भारतीय जीवन पर इसका व्यापक प्रभाव उन्नीसवीं सदी से पहले अधिक नहीं देख पड़ता। ‘मध्य काल’ शब्द का प्रयोग काल-विशेष के अर्थ में अधिक नहीं होकर मनोवृत्ति विशेष के अर्थ में होता है। अतीत काल प्रयास और विकास, स्फूर्ति और कर्मण्यता का युग माना जाता है और मध्यकाल स्थिरता, जड़ता और गतिशून्यता का, प्राचीन निर्माण का युग है और मध्यकाल टोका, व्याख्या, एवं सकलन का। प्राचीन काल में, ऐसे विचारों की दृष्टि में ज्ञान के प्रति जिज्ञासा बनी रहती है, अनुसंधान और अन्वेषण की जागरूक चिन्ता रहती है और मध्यकाल में प्राचीन काल के अजित बुद्धि-वैभव और वैभव-विलास का प्रदर्शन, एवं प्राप्त वाक्यों को चरम प्रमाण स्वीकार कर चलने की प्रवृत्ति का आग्रह। “मध्यकाल” ऐसी अवस्था में निराशा और सकोच तथा ह्लासोन्मुख पतनापेक्षी मनोवृत्ति का युग हो जाता है। भारतीय और यूरोपीय इतिहास के मध्य-काल पूर्णतया एक नहीं, यद्यपि कुछ समय दोनों साथ साथ

बसते हैं। क्रम का यह विभाजन अत्यन्त ही है और बिम्बा चारा की गति में इसकी स्पष्ट और निश्चित सीमाएँ नहीं देखी जा सकती।^१

मुक्त साम्राज्य के द्वारा भारतीय इतिहास में असामान्य उत्कर्षपूर्वक महत्त्व की स्थापना हुई और जीवन में धूर्त पाशा का संचार बीज पड़ा। राजनीतिक जग में एक स्रष्टा साहित्यिक क्षेत्र में मध्य निर्माता और प्रदर्शन जसा सं विशिष्ट पूर्णता और अर्थ साधना के क्षेत्र में नवीन सार्वजन्य और समन्वय दिखाई पड़ने लगे। काश्मिर की मध्यता में मुक्तकालीन शान्ति और प्रभा-मण्डल का चित्र अंकित है। पौराणिक धर्म के रूप में वैदिक धर्म का उत्तर विकास इस काल में हुआ। मुक्त साम्राज्य के सफल उत्तराधिकार-काल में अनेक प्रादेशिक शासकों ने स्वतन्त्रता अङ्गीकृत की। मुक्त—साम्राज्य का सामंजस्य विचार गया एवं बलभी ने इन समय में मुक्त मानवा में हुए कर्तव्य में मीठारी और चानेरवर में वर्धन अन्तिमानी हुए। पारस्परिक स्पर्धा के कारण अर्थ की जो नींव पड़ी उसका साधारण निरकारण ही हर्ष-काल में सम्भव हो सका किन्तु यह ज्योति भी चख-स्यायी ही छिड़ हुई। इस प्रकार प्रायः छठी शताब्दी शताब्दी से इस मनोवृत्ति का प्रारम्भ देखा गया है जिसे मध्यकालीन कहा गया है। ऐतिहासिकों के साथ यह विचार करना जरूर नहीं कि केन्द्रीय शासन की निर्बलता के कारण ही भारतीय जीवन पर ऐसा प्रभाव पड़ा। * इस काल में अश्वगुप्त अशोक, समुद्रगुप्त अथवा हर्ष जैसे व्यक्तियों के वर्धन नहीं होते कारण स्पष्ट है कि जन-जीवन को एकत्र प्रदान करने वाली जमना का सोप हो चुका रहता है जिस सूत्र में विशाल जन-जीवन और उसके प्रत्येक स्तर को समित किया जा सके। सामाजिक जीवन की व्यापक विविधता ही राजनीतिक जीवन में प्रतिबिम्बित हुई।

अनेक प्रकार के जाट-प्रतिपात बारहवीं शताब्दी तक चलते रहे और तेरहवीं शताब्दी से एक विशेष प्रकार की मनोवृत्ति का उदय होता है। कुछ ऐतिहासिकों के अनुसार सोलहवीं शताब्दी ही मध्यकाल का अन्त है। युरोपीय इतिहास के लिए यह काल तय हो जाता है, किन्तु भारतीय इतिहास के लिए नहीं। इसकी व्याप्ति साधारणतया अठ्ठारहवीं शताब्दी तक है। मध्य-काल को पूर्व मध्यकाल (७ ० १२) और उत्तर मध्य-काल (१२ ११८) के विभागों में विभाजित करने की भी प्रथा है। इस काल का विभाजन हिन्दी साहित्य के इतिहास की दृष्टि से भक्तिकाल और रीति-काल के रूप में होता है, किन्तु जिसे हम 'बीरपाशा काल' कहने के अन्वय में यह भी इसी काल में पड़ता है। अथर्वश-काल में ही मध्य-काल की ही व्याप्ति है।

१. डा ईरवी प्रकाश का निम्नलिखित मत मान्य नहीं हो सकता —

The divisions must be observed in European as in Indian history for in the one as in the other the three periods are in such marked contrast with one another

—मिडिलियम इरिया (भूमिका) पृ ११

* इतिहासकार चार्ल्स इरविन का मत है कि प्रभाव व्यक्तियों का इतिहास ही राज का इतिहास होता है।

ऐतिहासिक सामग्री—

इतिहास न तो राजाशा और राज-पशो के उद्भव-विकास एवं विनाश को क्या माग है एवं न तो जेउन घटनाओं का सफलन । साहित्य का इतिहास भी उगी प्रकार गयो एवं ग्रन्थकारों के उद्भव, विभाग और विलयन को क्या माग नहीं, काल को गकुचित परिधि में साहित्य की प्राणवत धारा को सीमित और आपद्ध नहीं किया जा सकता । साहित्य और समाज में घनिष्ठतम सम्बन्ध और सम्पर्क है, यद्यपि साहित्य समाज का दर्पण मात्र नहीं हो सकता । समाज विकासशील और गतिमान् प्रक्रिया है और साहित्य में इसकी जीवत चेतना धारा ही प्रवाहित होती है । साहित्य के माध्यम से उस मानवीय स्फूर्ति एवं चैतन्य की प्राण धारा का अध्ययन सम्भव है जिन्ने जीवन को प्रेरणा और गति दी थी । मनुष्य की यह चैतन्य-धारा ही इतिहास की घटनाओं को एक सूत्रता प्रदान करती है ।^२ केवल परिस्थितियाँ मनुष्य का निर्माण नहीं करती बल्कि मनुष्य भी इतिहास की धारा को परिवर्तित करने अथवा मोड़ने की सामर्थ्य रखता है, और इस प्रकार इतिहास का नव-निर्माण करता है । जिस प्रकार परिस्थितियाँ मनुष्य को अपने साँचे में ढालती हैं, उगी प्रकार वह भी उस साँचे के निर्माण करने में समर्थ होकर उसे शक्ति प्रदान करता है ।

विचार-धारा सदा रुढ़ और निदिष्ट नहीं रह सकती, परिस्थितियों के परिवर्तन से उसके स्वरूप का संशोधन होता है । विचार-धारा भी अपने प्रभाव-वैशिष्ट्य द्वारा परिस्थितियों के स्वरूप परिवर्तन में सहायक होती है । क्रिया-प्रक्रिया और प्रतिक्रिया अजस्र भरनेवाली निर्भरिणी की भाँति चलती रहती है । मूल-धारा का प्रारम्भ किस युग में हुआ इसका प्रामाणिक उल्लेख सम्भव नहीं, प्राकट्य के अनेक पूर्व उसका प्रारम्भ हो चुका रहता है । और विलयन के पश्चात् भी वह पूर्णतया विलीन नहीं होती । अनेकानेक धारा-उपधारा उसे पुष्ट और प्रबल बनाती हैं और अन्त में वह अनेक उपधाराओं में विभक्त होकर प्रच्छन्न हो जाती है । मध्य-काल में अतः, न तो वैष्णव धर्म ही आधुनिक था और न अहिंसा ही, न भक्ति इस देश के लिए अपरिचित थी और न ज्ञान ही अपूर्व । न तो आचरण-प्रधान वैयक्तिक धर्म का अभाव था और न उच्चता स्थापन की भावना-धारणा का लोप । परिस्थितियों के आन्तरिक गठन और सांस्कृतिक चेतना के फलस्वरूप ही चेतन-धारा का विशिष्ट स्वरूप प्रकट होता है और कोई प्रवृत्ति ऐसी नहीं जिसका बीज-वपन किसी-न किसी रूप में पूर्वकाल में नहीं हुआ हो ।

२ द्रष्टव्य—Now here we have to take note of the contemporary motive factor which rules national undertakings in every human community and in every age and clime The factor is the spiritual sentiment and the faith for the time-being If the historian misses to read that, and mere attempts to record the catalogue of facts, he misses the bird and counts the feathers It is more than doubtful whether he can read his facts correctly without reading the curves of national thought and sentiment

घटना विरोध अपने प्रवाह से विच्छिन्न नहीं। उसकी एकीयता गतिहीन काल स्थिति में निरिष्ट न होकर सतत प्रबलमान काल की व्याप्ति में सुरक्षित रहती है। भारतीय समाज कहने से एक विच्छिन्न एकता की सुपना मिलती है किन्तु सामाजिक स्तरों की धान-बीन करने से निम्न-स्तर की विभिन्न सांस्कृतिक चेतना की चीख धारा स्पष्ट रूप में सीस पड़ेगी। वैज्ञानिक दृष्टि से भारत का मर्याद इतिहास अभी तक नहीं मिला गया है। राष्ट्रीय धपका माकसवादी दृष्टिकोण से सिले गये इतिहासों में प्रचण्ड एवं अपने बीचने में घटनाओं को संघटित करने का प्रयास ही रहता है। निम्न-स्तर के समर्थों के कुर्यों का उल्लेख तो हुया है किन्तु उनकी चेतना का विरोध उद्घाटन नहीं। इस चेतना के अध्ययन की विपुल किन्तु अपर्याप्त सामग्री उपलब्ध है। उत्तर उपनिषदें धर्म शास्त्र और उनकी विभिन्न टीकाएँ, पौराणिक कथाएँ, भक्ति कालीन साहित्य भक्तमाल और धर्म साधनाओं का साहित्य इस चेतना-धारा को समझने-समझने में पर्याप्त सहायक हो सकते हैं। इसके साथ ही विभिन्न रीति-नीति धर्मानुष्ठान और कुर्य के द्वारा महत्वपूर्ण रहस्यों का उद्घाटन संभव है। भोक्त-धर्म और लोक भावना का प्रबल प्रभाव इस साहित्य के माध्यम से देखा जा सकता है। सामाजिक चेतन्य-धारा को इसके पूर्ण परिपार में नहीं देखा सकने के कारण महत्वपूर्ण मुँह होती रही है।

धर्म-साधनाओं में पूर्ववर्ती और परवर्ती सम्प्रदायों की जर्जा भी कुछ कम भ्रायक नहीं। बौद्ध-काल कहने का यह क्यारि तात्पर्य नहीं कि उस काल में वैदिक क्रियाएँ मृत्त हो गई थी और बौद्ध-धर्म के प्रतिरिक्त और कोई दूसरी धर्म-साधना माग्य नहीं थी। ब्राह्मण धर्म के समय का यह धर्म्य नहीं कि बौद्ध धर्म-साधना उस समय निर्वात विमुक्त हो गई थी। वैदिक धर्म वास्तव और यज्ञ-धर्म का उत्तर विकास औपनिषदिक ज्ञान-मार्ग के रूप में प्रकट हुया। राजर्षीय इन्द्र-पूजा विधायिका यज्ञ-क्रिया के विरोध में पश्चर्षीय बौद्ध धर्म ने साधारण-ग्रामाण साम्प्रदायिक शुद्धता की बारदा से प्रभावित विचार-धारा का प्रतिपादन किया। क्रिया की वैज्ञानिक रक्षा से पवित्रता महत्वपूर्ण स्वीकृत हुई। औपनिषदिक ज्ञान प्रक्रिया के अनुगूळ बौद्धधर्म ने अपने विचारों को तर्क-सम्मत बनाने की चेष्टा की। धर्म की कठिनायिता विरोध को कम बैठी है। बुद्धकालीन साम्राज्य के विघटन होने पर विच्छिन्न साम्राज्यों की नीचे पड़ी उसी प्रकार पौराणिक धर्म के विरोध पुनः प्रकट होने लगे। वैसा बौद्धकास में वैदिक धर्म के विरोध में हुया था। टक्कर घट वैदिक और बौद्ध धर्मों में नहीं था बल्कि नव परिवर्तित वैदिक-पौराणिक और बौद्ध धर्म के तबीन अभिमान में था। दोनों में धर्म्य धाराओं के योग से सबलता प्राप्त की थी। प्रत्येक धर्म-साधना इस विघटन युग में अपने प्रमुख-स्थापन का मार्ग ढूँढ रही थी। राज-कुलों की धीमा-व्याप्ति कठिनायिता और अस्थिरता के कारण सामारण जनता पर प्रभाव डालना आवश्यक हो गया था।

मुत्तकालीन स्वर्ण युग की पौराणिकता उच्चस्तर को ही अभिभूत कर चुकी थी। सामारण जनता कु-संस्कारों में जकड़ी संविरवालों में खँसी अस्थिरित प्रवैराग्य रूप में धार्मिक कुर्यों का अनुष्ठान करनेवाली घटा धर्म-शून्य थी। मुस्लिम धर्म ने धाकर इस सामारण जनता को अपनाया लुट किया। इस झोड़ में पौराणिक धर्म ने धर्म और ज्ञान का पस्ता झोड़ कर भक्ति को महत्वपूर्ण माना और समानता की बारदा को स्वीकृत

किया। निम्न स्तरीय चेतना ने अपनी महत्ता की स्थापना के लिए अपने ज्ञान और भाव भक्ति का निर्घोष किया। परम्परा से आते हुए विरोध के स्वर ने स्पष्टता मात्र प्राप्त की। तन्त्र के प्रभाव में बौद्ध, जैन, ब्राह्मण सभी तान्त्रिक बने। “लोकायतन” और बौद्ध धर्म का समन्वित रूप तन्त्र का विकृत स्वरूप हुआ। साम्प्रदायिक ग्रन्थों के उद्घाटन-अनुशीलन के साथ मत मतान्तर, शास्त्रोपशाखा लोक-कथा, मूर्ति-मन्दिर, पूजापासना की विधि एवं अनुष्ठान, रीति-नीति, आचरण-विचारण से पूर्णतया परिचित होना पड़ेगा। ऐतिहासिक सामग्री उपस्थित करने में अग्रभ्रश और देशी भाषाओं की सामग्री का अत्यन्त विरल उपयोग हुआ है। हिंदी साहित्य का जो उपयोग हुआ है, वह तो अत्यन्त नगण्य ही है।

धर्म-साधनाओं के अध्ययन के लिए जिस प्रकार सामाजिक स्थिति के परिचय की अपेक्षा है, उसी प्रकार सामाजिक-सांस्कृतिक स्थिति की प्रामाणिक चर्चा के लिए साहित्यिक सामग्री का उपयोग अनिवार्य। निम्न स्तरीय चेतना को समझने में पुरातत्व की सामग्री अधिक सहायता नहीं दे सकती और न चित्र-कला तथा संगीत। साहित्य, धर्म-सम्प्रदाय-साहित्य, पुराण, धर्म-शास्त्र, और उनकी विभिन्न टीकाएँ और व्याख्याएँ तथा लोक-जीवन की गाथाओं से सहायता लेनी पड़ेगी। सांस्कृतिक चेतना के अध्ययन की विपुल सामग्री उपलब्ध है। प्रथम बार इस सांस्कृतिक चैतन्य धारा के अध्ययन में इस सामग्री का यहाँ उपयोग किया गया है। विभिन्न सांस्कृतिक स्तरों के अध्ययन के लिए केवल तुलसीदास की प्रतिक्रियाएँ पर्याप्त नहीं होंगी, जायसी और कबीर मध्यकालीन सांस्कृतिक चेतना के अध्ययन के लिए कम उपयोगी नहीं।

अपनी विभिन्नताओं में विमृश्रल दीख पड़नेवाले भारतीय जीवन में अन्तर्भूत एकता है और इन सत् कवियों को केवल हिन्दी प्रान्तों में सीमित करके नहीं देखा जा सकता। हिंदी साहित्य के इतिहास को अपने आप में पूर्ण मानने के कारण महत्वपूर्ण भ्रम होते रहे हैं। आधुनिक भारतीय भाषाएँ अग्रभ्रश की उत्तराधिकारिणी हैं। अग्रभ्रशों में प्रादेशिक विभेद भी थे। जैनाचार्यों का पाठक वैभव-सम्पन्न एवं शिक्षित समुदाय का था, प्रबल उनका माध्यम बना। सिद्धों और नाथों का पाठक-श्रोता अशिक्षित अथवा अर्द्धशिक्षित वर्ग था, दोहा और गीत उनके माध्यम बने। प्रारम्भिक मध्यकाल में साधना की जो उलझी हुई गुत्थी दीख पड़ती है, उसमें तान्त्रिक और योगिक प्रभाव स्पष्ट है। ज्ञान, कर्म और भक्ति विच्छिन्न नहीं रह सकी और एक के साथ दूसरे का सबंध होता गया। कर्म वैदिक याज्ञिक क्रिया मात्र न रह कर कर्तव्य बन चुका था। इस काल में आकर भक्ति का उदात्त और सरस प्रवाह प्रवाहित होने लगा, ज्ञान जिसका आधार है, कर्म जिसकी परिणति। महाराष्ट्रीय सत्ता के अध्ययन द्वारा कई महत्वपूर्ण भ्रमों का निवारण संभव है। महानुभाव पथ निर्गुणोपासक और मूर्तिपूजा-विरोधी है। स्त्री और शूद्रों को भी सन्यास-ग्रहण करने का अधिकार इस पथ में स्वीकृत है। इस पथ के संस्थापक भडोच के राजा चन्द्रघर थे, जिन्होंने १२६३ ई० में सन्यास लिया था। भक्ति और ज्ञान का समन्वय वारकरी पथ में स्पष्ट है। गीता की ज्ञानेश्वरी टीका और एकनाथी भागवत इसका स्पष्ट संकेत करते हैं। एकनाथी भागवत के अनुसार भक्ति मूल है और ज्ञान फल। इसके साथ ही सत् ज्ञानेश्वर योग को स्वीकृत करते हैं जिसकी सुदीर्घकालीन परम्परा थी। प्राण-विद्या एवं प्राणोपासना का उल्लेख कई उपनिषदों में आया है। उत्तर-कालीन उपनिषदों में अनेक की रचना योगिक-क्रिया-विधान को स्पष्ट करने के लिए हुई।

घटना विशेष अपने प्रवाह से विच्छिन्न नहीं उसकी समीक्षा गतिहीन काम-स्थिति में निरिध न होकर सतत प्रबलमान काल की श्रमिति में सुरक्षित रहती है। भारतीय समाज कहने से एक विच्छिन्न एकता की सूचना मिलती है किन्तु सामाजिक स्तरों की धान-नील करने से मिश्र-स्तर की विभिन्न सांस्कृतिक चेतना की सीधे धारा स्पष्ट रूप में दीख पड़ेगी। वैदिक कृषि से भारत का मार्ग इतिहास अभी तक नहीं मिला गया है। राष्ट्रीय धर्म मार्गवादी बुद्धिबोध से लिये गये इतिहासों में प्रत्येक एवं अपने बीजों में घटनाओं को संश्लिष्ट करने का प्रयास हो रहा है। निम्न-स्तर के समर्थों के कृत्यों का समीक्षा तो हुआ है किन्तु उनकी चेतना का विशेष उद्घाटन नहीं। इस चेतना के अध्ययन की विषय किन्तु अपर्याप्त सामग्री उपलब्ध है। उत्तर उपनिषदों धर्म शास्त्र और उनकी विभिन्न टीकाएँ, पौराणिक कथाएँ, भक्ति कालीन साहित्य मध्यकाल और धर्म साधनाओं का साहित्य इस चेतना-धारा को समझने-समझाने में पर्याप्त सहायक हो सकते हैं। इसके साथ ही विभिन्न रीति-नीति भवनिष्ठान और कृत्य के द्वारा महत्वपूर्ण रहस्यों का उद्घाटन संभव है। लोक-धर्म और लोक भावना का प्रबल प्रभाव इस साहित्य के माध्यम से देखा जा सकता है। सामाजिक चेतन्य-धारा को इसके पूर्ण परिपार में नहीं देख सकने के कारण महत्वपूर्ण भूमि होती रही है।

धर्म-साधनाओं में पूर्ववर्ती और परवर्ती सम्प्रदायों की जड़ों भी कुछ कम भ्रामक नहीं। बौद्ध-काल कहने का यह कर्ता उत्तर्य नहीं कि उस काल में वैदिक क्रियाएँ सुप्त हो गई थीं और बौद्ध-धर्म के प्रतिरिक्त और कोई दूसरी धर्म-साधना मान्य नहीं थी। ब्राह्मण धर्म के उदय का यह धर्म नहीं कि बौद्ध धर्म-साधना उस समय निरांत विस्तृत हो गई थी। वैदिक धर्म काव्य और यज्ञ-धर्म का उत्तर विकास औपनिषदिक ज्ञान-मार्ग के रूप में प्रकट हुआ। राजर्षीय ज्ञान-पूजा विधायिका यज्ञ-क्रिया के विरोध में गणतंत्रीय बौद्ध धर्म ने धावरण-प्रधान धातुरिक श्रुति की धावरण से प्रभावित विचार-धारा का प्रतिपादन किया। ज्ञान की वैधानिक रक्षा से पवित्रता महत्वपूर्ण स्वीकृत हुई। औपनिषदिक ज्ञान प्रक्रिया के अनुकूल बौद्धधर्म ने अपने विचारों को सर्व-सम्मत बनाने की चेष्टा की। धर्म की उद्दिष्टाविता विरोध को जन्म देती है। गुप्तकालीन साम्राज्य के विभूजन होने पर विच्छिन्न साम्राज्यों की नींव पड़ी उसी प्रकार पौराणिक धर्म के विरोध पुनः प्रकट होना लगे। वैदिक बौद्धकाल में वैदिक धर्म के विरोध ने हुआ था। टककर मत्त वैदिक और बौद्ध धर्मों में नहीं था बल्कि नव परिवर्तित वैदिक-पौराणिक और बौद्ध धर्म के नवीन धर्मियाल में था। दोनों में धर्म धाराओं के धोप से समन्वय प्राप्त की थी। प्रत्येक धर्म-साधना इस विभूजन युग में अपने प्रभुत्व-स्थापन का मार्ग ढूँढ रही थी। राज-कुलों की सीमा-श्रमिति उच्छिन्नता और धर्म स्मरण के कारण साधारण जनता पर प्रभाव डालना आवश्यक हो गया था।

गुप्तकालीन स्वर्ण-युग की पौराणिकता उच्चस्तर को ही अभिभूत कर चुकी थी। साधारण जनता कु-सत्कारों में लक्ष्मी धनविरासों में फँसी अतिशय धर्मव्यवस्था में धार्मिक कृत्यों का अनुष्ठान करनेवाली धरा धर्म-शून्य थी। मुस्लिम धर्म ने धावर इस साधारण जनता को अपनाया शुरू किया। इस झोड़ में पौराणिक धर्म ने धर्म और ज्ञान का पन्ना छोड़ कर भक्ति को महत्वपूर्ण माना और समानता की धावरण को स्वीकृत

का निर्माण होता है। आगस्त कोत के अनुसार मानवीय ज्ञान के तीन सोपान हैं— धार्मिकता (व्यक्तित्वपूर्ण देववाद), दार्शनिकता (निर्व्यक्तिक ब्रह्मवाद) और वैज्ञानिकता। किन्तु स्मरण रखना होगा कि वैयक्तिक चेतना, जिसका मूलाधार सामाजिकता और सस्कृति है, इनकी सीमाओं को स्पर्श करती रहती है। धर्म को स्वीकार कर मनुष्य अ-धार्मिक कार्य करता है और अ-धार्मिक मनुष्य का धर्माचरण असम्भव नहीं।

सत-साधनधारा सिद्धो-नाथो-निरजन-पथियो से प्राण पाती हुई, नामदेव, त्रिलोचन, पीपा और धन्ना से प्रेरणा लेती हुई कबीर, रैदास, नानक, दादू, सुन्दर, पलटू आदि अनेक संतों में प्रकट हुई। इनमें श्रौपनिषदिक तत्त्ववाद की झलक भी है और वेद विरोध का उच्च-स्वर भी। नैतिक जीवन की बौद्ध धारणा भी तथा योग-मार्ग की शब्दावली भी। अनेक धाराएँ जो पूर्ववर्ती काल में इसे समृद्ध बनाने में समर्थ हुई थी, कालान्तर में विष्टुल होकर बिखर गईं, नवीन स्वरूप ग्रहण कर विच्छिन्न हो गईं अथवा वैष्णव तथा इस्लामी सम्प्रदायों में मिलकर उनमें अन्तर्भूत हो गईं। अठारहवीं शताब्दी तक आते-आते यह धारा कुठित-सी हो जाती है। पण्डित परशुराम चतुर्वेदी ने अपने सम्प्रदायों और पथों के कोष "उत्तरी भारत की सत-परम्परा" में महात्मा गाँधी में इसकी परिणति देखी है। कुछ अंशों में मध्यकालीन प्रवृत्ति का प्रभाव भारतीय जीवन पर अनुगुण है किन्तु कई समानताओं के रहने पर भी सन्त-चेतना और गाँधी-जीवन-दर्शन में तात्त्विक अंतर है। सत-साधना की शक्ति आंतरिक और आध्यात्मिक क्षमता में है, अन्तर्भूत एकता वैयक्तिक अनुभूति है। गाँधीवाद यदि इसे "वाद" कहा जा सके—सघबद्धता की शक्ति स्वीकार करता है। सत के लिए आचरण सहज-स्वरूप का प्रकाशक है और गाँधीवाद की धार्मिकता राजनीतिक सूत्र की सहायिका। सत मानवतावादी है, भावुक मानववादी (Emotional Humanist), गाँधी हैं मानव-कल्याणवादी (Humanitarian)। आभिजात्य वर्गीय गाँधी मानव की आन्तरिक क्षमता की जागृति से अधिक आभिजात्यों के हृदय-परिवर्तन का स्वर ऊँचा कर सकने में समर्थ हो सके। उन बन्धनों में जकड़ कर ही गाँधी ने निम्न स्तरीय वर्ग को राजनीतिक चेतना का संदेश दिया। सत सहज थे, और गाँधी राजनैतिक महात्मा।

परम्परा की भूमिका में ही मध्यकाल के तत्कालीन वैशिष्ट्य को देखा जा सकता है, अतीत से विच्छिन्न करके नहीं।

संत-साहित्य—

सम्प्रदायों और पथों के सगठन के पश्चात् आदि-गुरुओं की वाणियाँ संगृहीत और स्वमतानुसार संपादित की गईं और इस प्रकार अपने मत को ही गुरु की वास्तविक परम्परा में सिद्ध करने का प्रयास होता आया। पूर्ववर्ती सम्प्रदायों ने अपने साहित्य का नवीन स्कार किया और पूर्ववर्ती पद परवर्ती प्रवर्तकों के नाम प्रचलित हो गए। गोरख, कबीर, नानक और दादू के नाम पर मिलने-वाले एक ही पद का यह रहस्य है। केवल सम्राट ही इस देश में दिग्विजय नहीं करते वे बल्कि धर्म-प्रचारक और धर्मोपदेशक भी। केवल सम्राट ही चक्रवर्ती नहीं होता था बल्कि धर्मचार्य भी। पराजित पण्डितों और आचार्यों से कर वसूल कर अथवा अपना अनुयायी बना कर अथवा वध की व्यवस्था कर अपने पाण्डित्य और मतवाद की श्रेष्ठता

सामन्त में भी योग-बर्षा है।^१ मुस्लिम और सुफी प्रभाव की व्याख्या-विवेचना के लिए इनके हाथ उपस्थित किए गए साहित्य का अध्ययन अनिवार्य है। शेख फरीदुद्दीन गहरवशी (११०३-१२१३) और अमीर खुसरो (१२५३-१३२५) की रचनाओं से तुलना करने पर यहाँ की विविधता स्पष्ट हो सकती है। डॉ. मधुसूदन हक ने अपनी पुस्तक 'बहु की इज्जत आई महो न मुमा में सुष्ठियाय कथम का काम' में सुफी-संतों की रचनाओं का अध्ययन उपस्थित किया है। तुलना के लिए शेख फरीदुद्दीन गहरवशी की कुछ पंक्तियाँ उद्धृत की जाती हैं :—

जली पाद की करना हरफकी, यह सिख हुआर सों टकना नई ।

ठठ बैठ में याव सों करना, गवाहदार को छोड़के बखना नई ॥

मुहम्मद मुनी कुतुबशाह की एक रचना भी तुलना के लिए भी जाती है :—

कुकर रीत क्या और इसलाम रीत ।

हरफक रीत में हरफ का राख है ।

बिनती कहा पिया को हम सेह से न आवै ?

सह बास नैन गुमे ना मुख बाब क्यों गुमावे

धर्म-साधना सम्प्रदाय और मतवाद की बर्षा होती रही है। 'धर्म शब्द धारण्य परिचित होने पर भी परिभाषा की सीमा में सींचा नहीं जा सका। इसका प्रयोग कई विभिन्न और कभी-कभी विरोधी अर्थों में होता है। इस्लाम जिस अर्थ में धार्मिक सम्प्रदाय है, उसी अर्थ में हिन्दू धर्म नहीं। 'सम्प्रदाय' शब्द से संकीर्णता व्यक्त होती है, किन्तु कबीर मानक बाहु प्रादि संतों में संकीर्णता का अभाव है। सम्प्रदायों का संगठन धर्म में साम्प्रदायिकों और विभिन्न साधन धाराओं के सम्मिश्रित हो जाने पर हुआ। हमने अत्यन्त सक्षम किया है कि साधना धारा के प्रत्येक काम-विशेष में महत्त्व प्राप्त करनेवाली धारा में सम्मिश्रित हो जाते हैं। गोरखनाथ के प्रचलित व्यक्तिगत के कारण अनेक पूर्ववर्ती सम्प्रदाय नाथ-धर्म में सम्मिश्रित हो गये एवं इस व्यक्ति के दृष्ट जाने पर अपनी विविधता स्थापित करने लगे। त्रिवेदी ने अपने 'नाथ सम्प्रदाय नामक ग्रंथ में ऐसे पूर्ववर्ती धर्मों का उल्लेख किया है जो नाथ-सम्प्रदाय में सम्मिश्रित हो गये किन्तु किसी-न-किसी रूप में उनके स्वतन्त्र रूप की रक्षा होती रही। कबीरनाथ के उद्भव के साथ ही यह घटना घटित हुई। कबीर-धर्म की विभिन्न शाखाएँ इसकी ओर संवेष्ट करती हैं। वैतथ्य महाप्रभु के प्रभाव में धाकर सहजिया सम्प्रदाय जिस प्रकार वैष्णव धर्म तथा इसमें कथा धाम प्रचलित ही है। निरंजन धर्म की कई शाखाएँ भी और प्रकार में इस निरंजन धर्म बहरा जाता था। धार्मिक मानक के प्रभाव में आकर इस धर्म में धरमा स्वतंत्र परिचालित किया यहाँ तक कि मानक धर्म को निर्कारी कहते हैं। पार्श्वधारा भी महत्त्वपूर्ण के साथ पर कबीर मानक और बाहु सभी निर्जनी थे। मध्यकाल की धर्म-साधना के इतिहास की प्रचुर सामग्री धर्म-साहित्य में बिछरी पड़ी है। इसके प्रकार में मान का प्रदान हो रहा है किन्तु पूर्ण सामग्री उपलब्ध नहीं।

सम्प्रदायों का संघटन भी समय में नहीं होता सामाजिक भूमिका अंतर्भूत सम्प्रदाय की गुणात्मक परम्परा, साहित्यिक व्यवहार की नूतन व्याख्या धारि कई प्रभावशाली कारणों से दोनों

सात पुत्रों की चर्चा सकेतपूर्ण है। इन अखाडों में आचार, उपासना-पद्धति, योगिक क्रिया आदि के सबंध की विभिन्न धारणाएँ और पद्धतियाँ प्रचलित हैं। “बीजक” को कबीर-पंथी प्रामाणिक मानते हैं। कबीर पंथ की दो मुख्य शाखाएँ हैं - कबीर चौरा (वनारस) वाली और छत्तीसगढी (धर्मदासी)। द्विवेदी के अनुसार सत्रहवीं शताब्दी तक कबीरदास के श्रद्धालु भक्तों और शिष्यों ने दृढ़भाव से सम्प्रदाय सघटित करने की कोई आवश्यकता नहीं समझी।^१ बीजक के पद मुख्य और परम्परा-रूप में ही प्रचलित रहे। सम्प्रदायों के बीजकों में थोड़ी-बहुत विभिन्नता है। टीकाकारों को यदि दृष्टि में रखा जाय तो कबीर को शास्त्र-सम्मत, असाधारण ज्ञानी और योगी, तथा सगुणोपासक सिद्ध करने की चेष्टा हुई। अनपढ़ और अर्द्धशिक्षित सतों की वाणी के प्रसाद से कबीर-वचन विकृत ही नहीं हुए बल्कि अन्यो की रचनाएँ भी सम्मिलित हो गईं। आदि नानक के पश्चात् अन्य सिक्ख-गुरुओं ने नानक के नाम से रचनाएँ की। आदि गुरु नानक के पद “महला पहला” द्वारा निर्देशित हैं।

वर्मा ने आदि-ग्रंथ के पाठ और रचनाओं को अधिक-से-अधिक प्रामाणिक माना है।^२ दास द्वारा सम्पादित और काशी नागरी प्रचारिणी सभा से प्रकाशित “कबीरग्रंथावली” के पाठ पर द्विवेदी और वर्मा ने अपने-अपने ग्रंथों में सविस्तर विवेचन किया है।^३ वर्मा ने ग्रंथावली के पंजाबीपन को अत्यन्त सदेह की दृष्टि से देखा है। “एत्व” की प्रधानता और सानुनासिक उच्चारण में पंजाबीपन का नहीं बल्कि “पूर्वीपन” का स्पष्ट सकेत है, जो सिद्ध नाथ-साहित्य की परम्परा में है। ग्रंथावली के “ए” से अत अधिक चिन्तित होने की आवश्यकता नहीं है। कुछ साधारण हेर-फेर के साथ कतिपय सिद्धों और नाथों के वचन सत-साहित्य में सन्निविष्ट हो गये हैं। सिद्धों की “एकार”-बहुल रचनाओं में साधारण-सा परिवर्तन कर देने पर सतों के पदों में घुलने-मिलने में कोई कठिनाई नहीं —

अक्षर वण्ण परमगुण रहिए । भगइ ए जाणइ एमइ कहिये ॥
तो परमेसुख कासु बहिज्जइ । सुरअ कुमारी जिम पडिज्जइ ॥^४
अक्खर बरन परमगुण रहिए । मनइ न जानइ अइसे कहिए ॥
सो परमेसर कासो कहिए । सुरत कुआरी जिमि पतियेहे ॥

गोरखबानी में संगृहीत पदों में “ए” कार की बहुलता है —

या पवन का जाणै भेव । सो आपै करता आपै देव ॥
गोरख कहै सुणौ रे अवधू । अन्ते पाणी जोग ॥^५

१ कबीर पंथ और उसके सिद्धान्त, वि० भा० प०, पृ० ४६१।

२ भक्त० की प्रियादासी टीका के अनुसार पंथ की वृत्तना उस समय हो चुकी थी, पृ० २५।

३ सत कबीर (प्रस्तावना), पृ० २२। ६ द्र०-कबीर (प्रस्तावना), पृ० १९-२० और सत कबीर (प्रस्तावना), पृ० ६-६।

४ सरहपाइ ददहा कोष (ज०डि०ले) पृ० ५८

५ गो०बा०, पृ० ४६ और ५१

का प्रतिपादन किया जाता था। मरुण मित्र को शंकर से पराजित होकर सम्पाद ग्रहण करना पड़ा था।^१ पाश्चात्य राज्यसभा में विद्रोजन कोलाहल नामक एक हिम्मतवादी परिचय रहता था जिसमें राजा को अपार भय था। कोलाहल से हारनवासे परियट को वापिक कर देना पड़ता था।^२ शंकर ने धर्मक वैयर्थों, शैव शाक्तों कीर्तियों और धार्मिकों को पराजित कर अपने मत में दीक्षित किया था। मौर्यक होने के कारण संतों की बाणी में पाठ-भेद की ही संभावना नहीं रही बल्कि दूसरे व्यक्तियों की रचनाओं का प्रबल प्रसूतया संभव हो गया। विद्वज्ज धर्म के अदम्य के साथ धर्मक सम्प्रदाय उसमें भी सम्मिश्रित हो गए। धार्मिक मानक को मृत्यु के कुल ६९ वर्ष बाद सन् १६०४ ई. में पौषर्षे शुभ अर्जुन देव ने पूर्व मानकों के पदों का संकलन करा अभिषेक में होनेवासे सम्मिश्रण का द्वार खोल कर दिया। उस समय भी प्रियया स्व रचित पदों को शुद्ध मानक के नाम पर प्रचलित कर रहा था। विद्वज्ज के विभिन्न विभिन्न सम्प्रदाय और प्रतापों में ही किन्तु धार्मिक संघ के लिए समान भाव से मान्य है। धार्मिक-ग्रन्थ के संकलन के पूर्व केवल उदासी सम्प्रदाय का संगठन हुआ था जिसके संस्थापक और प्रवर्तक धार्मिक मानक के पुत्र श्री नंद थे किन्तु इस संघ ने भी धार्मिक संघ का कोई नूतन संस्करण नहीं किया। धार्मिक-संघ की दो बीड़ें हैं—कठोरपुर वाली बीड़ और भाई बलों की मर्मटवाली बीड़ जिसे 'धारी बीड़' की उदा मिसी। शुद्ध धार्मिक गिर की रचनाएँ 'दशम पाठि शास्त्री' में संकलित हुईं। धार्मिक-संघों की दोनों बीड़ों में पाठ-भेद अथवा पद भेद नहीं भाई बलों की बीड़ में कुछ अंतर धार्मिक हैं प्राण सबकी इसी में हैं। विद्वज्ज-सम्प्रदाय के विभिन्न संघों पर विचार करने से स्पष्ट हो जाता है कि विभिन्न सम्प्रदाय इसमें अन्तर्भूत हुए। "निर्मला" सम्प्रदाय धार्मिक प्रवृत्ति एवं अपेक्षाकृत धार्मिकता बर्णित है और धार्मिक-व्यवस्था कुछ अंतर तथा इसमें स्वीकृत है। शुद्धताही सम्प्रदाय बरतुत विद्वज्ज धर्म की सुधी शाखा है जो विद्वज्ज धर्म में दीक्षित होकर भी स्वतन्त्र स्थिति रख सकी। धार्मिक संघ में विद्वज्ज सुधी की रचनाओं के अतिरिक्त जयदेव नामदेव, रामानंद परमानंद त्रिलोकन सधना बंधी बगना पीपा देन बहीर, रविदास (रैदास) मोटाबाई, शैव करीब भीतन और मुरदास के पद संकलित हैं। बहीर नामदेव रैदास और करीब की रचनाओं की संख्या अपेक्षाकृत धार्मिक है। कुछ सोमों के दो केवल एक-एक ही पद हैं। विभिन्न रूप के अनुभावों द्वारा ही इन संतों के पद संयुद्धित किये गए थे। पाठ के संबंध में इन संघ से महत्वपूर्ण सहायता प्राप्त होगी।

बहीर के कवनों की इस प्रकार का संस्करण प्राप्त करने का अचर नही मिला था। पूर्वागत सम्प्रदायों के प्रवर्तकों तथा की रचनाओं का प्रभाव स्पष्ट रूप में पड़ा। पूर्वागत सम्प्रदायों में धर्म के अनुगमन का ही बहीर के नाम पर प्रचारित नहीं किया बल्कि प्रवर्तकों धार्मिकों की रचनाएँ भी सम्मिश्रित होती रही। बहीर धार्मिक के साथ धार्मिक हैं। अनुगमन के नाम विभिन्न धर्म रचनाओं में बहीर-धर्म रूप है।^३ उत्पुत्र के

१ उदात्तय शंकराचार्य पृ. ८१।

२ विद्वज्ज विवरण के लिए ग्रन्थ—वैयर्थ का वैयर्थिक पृ. ६६२

३ शंकरी निराकृष्टी पद संतों विवरण।

निर्वाणी कीमती, कोकी निरभेही शास्त्र—आयमविमल धर्म, ६ ३३।

कम नहीं। इस सामग्री पर यहाँ कुछ विस्तार से विचार करने की अपेक्षा है। रैदास (रविदास) का एक पद रागु सौरठ के अन्तर्गत सकलित है :—

१. सुखसागर सुरतर चिंतामनि कामधेनु बसि जाके ।
२. चारि पदारथ असट दशा सिधि नवनिधि करतल ताके ।
३. हरि हरि हरि न जपहि रसना ।
४. अवर सब तिश्रागि बचन रचना ।
५. नाना खिआन पुरान बेद विधि चउतीस अखर माही ।
६. विआस विचारि कहिओ परमारथु राम नाम सरि नाही ॥
७. सहज समाधि उपाधि रहत फुनि बडै भागि लिब लागी ॥
८. कहि रविदास प्रगासु रिदै धरि जनम भरन भै भागी ॥^१

यही पद रागु मारु के अन्तर्गत आया है —

१. सुखसागर सुरितरु चिंतामनि कामधेन बसि जाके रे ।
२. चारि पदारथ असट महा सिधि नवनिधि करतल ताकै ॥
३. हरि हरि हरि न जपसि रसना ।
४. अवर सभ छाडि बचन रचना ॥
५. नाना खिआन पुरान वेद विधि चउतीस अखर माही ।
६. विआस बोचारि कहिओ परमारथु राम नाम सरि नाही ॥
७. सहजसमाधि उपाधि रहत होइ बडे भागि लिब लागी ।
८. कहि रविदास उदास दास मति जनम भरन भ भागी ॥^२

रागु सौरठ के “असट दसा सिद्धि” (अष्टदश सिद्धि) से रागु मारु का “असट महासिद्धि” (अष्ट महासिद्धि) पाठ ही उपयुक्त होगा, सिद्धियों की आठ संख्या ही निश्चित है। सुरतरु को “सुरतर” और “सुरितरु” के रूपों में लिखा गया है। पुरान भी “पुरान” बन गया है। देवनागरी लिपि में वर्णों की संख्या ३४ नहीं, अतः “चउतीस अखर” लछा लिपि के अनुकूल है, जिससे काशीवासी रैदास का परिचय नहीं हो सकता। मारुवाली सातवीं पंक्ति में रहत के बाद “होइ” अनावश्यक है। सौरठ का “कहि रविदास प्रगासु रिदै धरि” मारु में “कहि रविदास उदास दास मति” हो गया है। विआस (व्यास) शब्द भी विचारणीय है। व्यास तो महाभारत और पुराणों के रचयिता प्रसिद्ध हैं। राम-नाम के साथ व्यास का कोई संबंध नहीं, ऐसी अवस्था में क्या किसी अन्य व्यास का संकेत है? व्यास यदि कथा-वाचक या व्याख्याता के अर्थ में लिया जाय तो कोई विशेषता नहीं आती।

१. आ० अ०, रागु सौरठ ४, पृ० ६५८ ।

२. वही, रागु मारु २, पृ० ११०६ ।

कमोर संभावनी की साक्षियों में पर्वों की विशेष अधिक महत्व प्रभाव है। साक्षियों दोनों के अनुकरण पर स्थित है अतः सरहपा आदि के स्वतंत्र विधान का प्रभाव प्राप्त हुआ है। कुछ पर्वों में घोरतः भरपरी गोपीचंद आदि का उत्सव यज्ञ के साथ हुआ है किन्तु बीजक में सर्वत्र घोरतः का सम्मान के साथ उत्सव नहीं है। यह उत्सव रंगीनी की साखी और सखी में है जो अनेकान्य रंगियों से अधिक प्रामाणिक मानी जाती है।^१

पाठ की समस्या—

आदि-ग्रंथ का संकलन गुप्त वर्जुन की देख रेख में हुआ और भाई गुरुदास ने लिखा। संतों की जो साक्षियाँ ब्रह्म संघ में संकलित हैं वे उनके अनुयायियों द्वारा ही प्राप्त हुई होंगी अथवा गुप्त जानक देव और उनके बाब होनेवाले गुह्यों ने उन भक्तों को प्रेरित में आकर जिस रूप में माया होया वे रूप ही स्वीकृत किए गए होंगे। सम्भवतया दोनों पद्धतियाँ सम्भव हैं। संकलित पर्वों में सिद्धान्त की समानता और समता ध्यान में रखी गई होगी। गुप्त संघर शास्त्र और गुप्त अमरदास वैष्णव रह चुके थे, ऐसी अवस्था में तब-मतीय योग-परक और वैष्णव-सम्मत पर्वों के आगे की संभावना बनी रही, यद्यपि शास्त्रों पर कठोर आघात किए गए हैं।

आदि-ग्रंथवाली सामग्री का विरल उपयोग ही हुआ है। बास ने संभावनी के परिचित में आदि-ग्रंथवाली उन पर्वों को दिया था जो संभावनी में नहीं आये थे। बर्मा ने आदि ग्रंथ में सुरक्षित कबीर के समस्त पर्वों का संकलन कर टीका-व्याख्या की एवं अन्य आवश्यक और अप्रयोजनी सूचनाएँ दीं। संघ कबीर के प्रकाशन से संघ-साहित्य के अध्ययन को विशेष सहजता प्राप्त हुई। गुह्युची अक्षरों में लिखे रहने के कारण आदि ग्रंथ का व्यापक उपयोग संभव नहीं था। अयोध्या सिंह स्याम्या हरिमीश ने इस ग्रंथ के नागरी अक्षरों में नववत् किछोर प्रघ द्वारा सन् १९३३ ई० में मुद्रित एक संस्करण का इलाका दिया है किन्तु इस प्रघ से इस ग्रंथ की सूचना नहीं मिली। बैंगलावरी अक्षरों में (ठरन-ठारन) अमृतसर से वह प्रकाशित हुआ था और इतर विरोधवि गुह्यारा प्रकाशक कमेटी (अमृतसर) द्वारा प्रकाशित हुआ है। यद्यपि बुद्धमुची वाले संस्करण से कभी-कभी 'इकार' और 'कार' के प्रयोग में अंतर हो गया है, इसका पाठ बुद्धमुची के अनुकूल है। आचार्यदास द्वारा इस ग्रंथ का उपयोग किया है और बुद्धमुची वाले संस्करण से तुलना कर ली है। अमृतसर से बुद्धमुची अक्षरों में दोधी यद्यपि बाकी प्रकाशित हुई है जिसमें आदि-ग्रंथ में आए अक्षरों के साथ एक संकलित है।

बर्मा ने आदि-ग्रंथ में आए पाठों को अधिक प्रामाणिक माना है; निरिक्तक की दृष्टि से सबसे प्रामाणिक प्राचीन पाठ इस ग्रंथ में उपलब्ध है किन्तु पाठों की सम्भवतया इस ग्रंथ में

१ (क) माय मज्झिम न्या बुद्धे गोरकदास व्यास ।

आदि कबीर पुकार के परे काव की पछि ॥—२४वीं रंगीनी की साखी ।

(ख) सिध साधक संस्थाही भिन बनवात बसाया ।

केते मुनि बन गोरक कहिए सिध भी अष्ट न पाया ॥—सखी १८ ।

संगतिपूर्ण है। गोरखबानी वाला चौथा छंद किंतु पद के अधिक अनुकूल है। आदि-ग्रन्थ वाले पद में रचनाकार का नाम सन्निविष्ट नहीं, ऐसी अवस्था में निष्कर्ष पर पहुँचा जा सकता है कि किसी प्रचलित पद का ऐसा रूपान्तर इस ग्रन्थ में आया। किन्तु, इतना निश्चित है कि गोरखबानी के लिपिकार की अपेक्षा इस पद का गायक पद के स्वरूप और परम्परा से अधिक परिचित था।

प्रह्लाद-सबधी एक पद^१ कबीर और थोड़े रूपान्तर के साथ नामदेव के नाम पर आदि ग्रंथ में मिलता है। कबीर ग्रन्थावली में भी पद आया है, जिसके प्रारंभ में टेक है। आदि ग्रन्थवाले पद में चार चरणों के पश्चात् “रहाउ (टेक)” आया है। आदि ग्रन्थवाले कबीर के नाम पर मिलनेवाले और ग्रन्थावली वाले पदों में पाठ सबधी अन्तर सामान्य है किन्तु नामदेव के नाम वाले पद में स्पष्ट अन्तर है, जो अनुकरण का फल है। सूर-सागर में भी यह पद रूपान्तर के साथ सुरक्षित है।

आदि-ग्रन्थ में रविदास-कृत दो पदों के अन्तिम दो चरण समान हैं और स्पष्टया भ्रम की सूचना देते हैं—

मेरी जाति कुट बौदला ढोर ढोवंता नितहि बनारसी आसपासा ।
अब बिप्र परधान तिहि करहि डडउति तेरे नाम सरणाइ रविदासु दासा ॥^२
जाके कुटुम्ब के डेढ सभ ढोर ढोवंत फिरहिं अजहु बनारसी आसपासा ।
आचार सहित बिप्र करहि डडउति तिन जन रविदास दासान दासा ॥^३

पहला पद रैदास-जी की बानी में राग सोरठ के अन्तर्गत है और उसके चरणों का पाठ इस प्रकार है—

अनेक अधम जिव नाम गुन ऊधरे पतित पावन भये परसि सारं ।
भनत रैदास ररंकार गुन गावते सत साधू भये सहज पारं ॥^४

उपर्युक्त पद के अन्य चरणों की तुलना और विषय की उपयुक्तता के विचार से रैदास जी की बानीवाला रूप ही समीचीन प्रतीत होता है। आदि-ग्रन्थ के मलार १ के अन्तिम चरण भ्रमवश वहाँ आए हैं और मलार २ के चरण स्पष्ट, सबद्ध और प्रभावशाली हैं। आदि-ग्रन्थ में वेणी के नाम पर एक पद आया है, जिसका अन्तिम छंद है—

जिन आतम ततु चीनिआ ।
सभ फोकट धरम अवीनिआ ॥
कहु वेणी गुरमुखि धिआवै ।
बिनु सतिगुर वाट न पावै ॥^५

१. क० ग्रं०, वसंत ३७६, स० क०, राग वसंत ४; आ० ग्रं०, नामदेव, राग भैरव ६। और सूर सागर (१) पृ० १६२।

२. आ० ग्रं०, राग मलार १, पृ० १२६३।

३. वही, मलार २, पृ० १२६३।

४. रै० बा०, सोरठ ४२, पृ० ३६

५. आ० ग्रं०, वेणी, प्रभाती १

प्रादि ग्रंथ में नामदेव के नाम पर एक पद मिलता है —

तीनि छंद सेलु आछै ॥ १ ॥ रहाठ ॥
 कुंमार के घर हांडो आछै राजा के घर सांडी गो ।
 बामन के घर रांडी आछै रांडी सांडी हांडी गो ॥ १ ॥
 बाणीप के घर हीगु आछै भैंसर भाये सीगु गो ।
 देवछ मये सीगु आछै लीगु सीगु हीगु गो ॥ २ ॥
 तेछी के घर सेलु आछै जंगल मये बेछ गो ।
 माली के घर केछ आछै केछ बेछ तेछ गो ॥ ३ ॥
 सर्वा मये गोपाछ आछै गोकल मये सिंभाम को ।
 नाम मये रामु आछै, राम सिंभाम गोबिंद गो ॥ ४ ॥^१

यही पद गोरखबानी में निम्नलिखित रूप में आया है :—

मेरा गुरु तीन छंद गावे,
 ना आछौं गुर कहां गेछा, मुक्त नीवडी न आवे ॥ टेक ॥
 कुम्हार के घरि हांडी आछै अहीरा के घर सांडी ।
 वमना के घरि रांडी आछै, रांडी सांडी हांडी ॥ १ ॥
 राजा के घरि सेछ आछै, जंगल मये बेछ ।
 तेछी के घरि तेछ आछै तेस बेछ सेछ ॥ २ ॥
 अहीर के घरि महुकी आछै देवछ मये स्वंग ।
 हाटी मये हींग आछै हींग स्वंग, स्वंग ॥ ३ ॥
 ऐकें सुत्रे नाना बणिया बहु भासि बिखलावे ।
 मयांत गोरवि भिगुखी माया सस गुरु होइ कपावे ॥ ४ ॥^२

प्रादि ग्रंथ नामा पर नामदेव रचित नहीं यह पद या तो गोरखनाथ की रचना है, या किसी एक ही उद्गम के दोनों परिचित रूप है । 'तीन छन्दे' शब्द के संस्कृत से प्रचलना चौथा छन्द अतिरिक्त और स्व-मत प्रतिपादन के लिये है । तीन पदों के साथ संयुक्ति बैठने के लिए राम श्याम और गोपाल को स्मरण कर ब्रह्म-भक्ति और राम भक्ति के समीकरण का यही प्रयास है । गोरखबानी नामा अन्तिम पद भिनुआलयक माया की चर्चा के कारण प्रसिद्ध उपयुक्त बैठता है । पाठ की वृत्ति से गोरखबानी पद के तीसरे छंद में हीन, स्वयं (लिय), और स्वयं (चीन) की संयुक्ति "अहीर की घरि महुकी आछै" के साथ नहीं बैठती । पूर्वी मू. भाष में रात्रि के समय हींग के बरसी 'टहुकी' शब्द का प्रयोग होता है और अहीर के घर से चसका कोई संबंध नहीं । उपर्युक्त छंद में हीन भिनु और हींग की सम्यक्ता होनी चाहिए । जो प्रादि-ग्रंथ नामा पाठ में है । गोरखबानी के तीसरे छंद से भी प्रादि ग्रंथनाथ पाठ भक्ति

१ आ. प्र. रागु डोडी पृ. ७१८ ।

२. यो. ना. , पृ. १३३—३७ । ४२ ।

संगतिपूर्ण है। गोरखवानी वाला चौथा छंद किंतु पद के अधिक अनुकूल है। आदि-ग्रन्थ वाले पद में रचनाकार का नाम सन्निविष्ट नहीं, ऐसी अवस्था में निष्कर्ष पर पहुँचा जा सकता है कि किसी प्रचलित पद का ऐसा रूपान्तर इस ग्रन्थ में आया। किन्तु, इतना निश्चित है कि गोरखवानी के लिपिकार की अपेक्षा इस पद का गायक पद के स्वरूप और परम्परा से अधिक परिचित था।

प्रह्लाद-सबधी एक पद^१ कबीर और थोड़े रूपान्तर के साथ नामदेव के नाम पर आदि ग्रंथ में मिलता है। कबीर ग्रन्थावली में भी पद आया है, जिसके प्रारम्भ में टेक है। आदि ग्रन्थवाले पद में चार चरणों के पश्चात् “रहाउ (टेक)” आया है। आदि ग्रन्थवाले कबीर के नाम पर मिलनेवाले और ग्रन्थावली वाले पदों में पाठ सबधी अन्तर सामान्य है किन्तु नामदेव के नाम वाले पद में स्पष्ट अन्तर है, जो अनुकरण का फल है। सूर-सागर में भी यह पद रूपान्तर के साथ सुरक्षित है।

आदि-ग्रन्थ में रविदास-कृत दो पदों के अन्तिम दो चरण समान हैं और स्पष्टया भ्रम की सूचना देते हैं—

मेरी जाति कुट बाँडला ढोर ढोवंता नितहि बनारसी आसपासा ।
अब विप्र परधान तिहि करहि डडउति तेरे नाम सरणाइ रविदासु दासा ॥^२
जाके कुटुम्ब के देढ सभ ढोर ढोवत फिरहि अजहु बनारसी आसपासा ।
आचार सहित विप्र करहि डडउति तिन जन रविदास दासान दासा ॥^३

पहला पद रैदास-जी की बानी में राग सोरठ के अन्तर्गत है और उसके चरणों का पाठ इस प्रकार है—

अनेक अधम जिव नाम गुन ऊधरे पतित पावन भये परसि सारं ।
भनत रैदास ररंकार गुन गावते सत साधू भये सहज पारं ॥^४

उपयुक्त पद के अन्य चरणों की तुलना और विषय की उपयुक्तता के विचार से रैदास जी की बानीवाला रूप ही समीचीन प्रतीत होता है। आदि-ग्रन्थ के मलार १ के अन्तिम चरण भ्रमवश वहाँ आए हैं और मलार २ के चरण स्पष्ट, सबद्ध और प्रभावशाली हैं। आदि-ग्रन्थ में वेणी के नाम पर एक पद आया है, जिसका अन्तिम छंद है—

जिन आतम तनु चीनिआ ।
सभ फोकट धरम अवीनिआ ॥
कहु वेणी गुरमुखि धिआवै ।
बिनु सतिगुर बाट न पावै ॥^५

१. क० ग्रं०, वसंत ३७६; सं० क०, राग वसंत ४, आ० ग्रं०, नामदेव, राग भैरव ६। और सूर सागर (१) पृ० १६२।

२. आ० ग्रं०, राग मलार १, पृ० १२६३।

३. वही, मलार २, पृ० १२६३।

४. रै० बा०, सोरठ ४२, पृ० ३६

५. आ० ग्रं०, वेणी, प्रभाती १

कुछ पाठान्तर ॥ साथ यह सनोकु छहचक्रिती महसा १ के अन्तर्गत आया है —

जो जानसि प्रह्रां करमं । सभ फोकट निसचै करमं ।

कह नानक निहचौ धूहावै । बिनु सतिगुर बाट न पावै ॥ १

रविदास के राग बूजरी के पहले पद के साथ नामदेव के राम भासा के दूसरे पद की समानता स्पष्ट अधिक की जा सकती है । भक्ता के रामभासा वाले दूसरे पद को महसा १ के अन्तर्गत रखा गया है । परन्तु इसे गुरु अशुभ हैव की रचना माना गया है किन्तु अन्तिम चरण से स्पष्टतया प्रतीत होता है कि यह भक्ता की कृति है । अन्तिम-अन्त में कबीर-कृत एक पद कहा गया है जो अशुभ सूर के एक पद के साथ कबीर की कुछ पंक्तियों का सम्मिश्रण है—

१ अक्षि बिनु बैल चिराने है ही । १

हरि बिनु बैल चिराने हुई है । २

२. पाऊँ चारि सिर सँग गुंग मुख, सब कैसे गुन नैही । १

चारि पाव दुख सिंग गुंग मुख सब कैसे गुन गई है । २

३ चारि पहर दिन चरत फिरत बन तऊ न पेट अघेही । १

सारी बिनु ओछत बन महीआ अखण्ड न पेट अघई है ॥ २

४ दूटे कंघ रु फूटी नाकनि कौ कौ पौ मुस सैहो । १

फाटे नाकन दूटे कापन कोवठ को मुस कई है । २

५ हरि संतन की कछौ न मानत कियो आपुनौ पैहो । १

अमल फिरत सेख्य कं कपि जित गति बिनु देन बिहई है । २

६ सूरदास मगबंस मजन बिनु मिथ्या जनम गँवैही । १

कइत कबीर रामनाम बिनु मूढ धुन पल्लवई है । २

अन्तिम दो पंक्तियों में अंतर है, दोनों पदों में दो-दो विभिन्न पंक्तियाँ हैं जिनके उद्धृत करने की अपेक्षा नहीं । इसी प्रकार बीजक और सूर दासर के एक पद में विभिन्न पंक्तियाँ हैं—

आपुनपौ आपुन ही बिसन्धो ।

जैसे स्वान काच मंदिर में भमि भमि भूकि पन्थो ।

व्यों मोरभ सुग-नाभि बसत है दुम-नून सँधि पिन्यो ॥

व्यों सपन में रंक भूप भयो तसकर अरि पक्यो ॥

व्यों कहहि प्रतिपिम्ब देखि के आपुन भूप पन्थो ।

जैसे गज सखि फटिक सिंहा में दमननि जाइ अन्धो ।

१ बरी १० ११४१ ।

२ सूर नामर, राग बरपाय १११ ।

३ सं क, राग गूचरी १, ६ ११८ ।

मर्कट मूँठि छौंढि नहिं दीनी, घर-घर द्वार फिन्थौ ।
सूरदास नलिनी कौ सुबटा, कहि कौनै पक्यौ ॥^१

यही पद बीजक में इस प्रकार मिलता है—

आपनपौ आप ही बिसयौ ।
जैसे स्वान काच मंदिर में भरमति भूसि मन्यौ ।
ज्यों केहरि अपु निरखि कूपजल प्रतिमा देखि पय्यौ ।
वैसे गज फटिक शिला मे दशनन आनि अय्यौ ।
मर्कट मूँठि स्वाद नहिं बिहुरे घर घर रटत फिन्थौ ।
कहहिं कबीर नलिनी के सुवना तोहि कौने पक्यौ ॥^२

इस पद की टीका में महात्मा पूरनसाहब ने काच-मंदिर का अर्थ वेद-वाणी किया है और श्वान का पंडित ।^३ मेंही दास के अनुसार “खानि बानी स्त्री, काच मंदिर सोइ भाय । गुरुवा कूकर भ्रमवश, भूकि भूकि मरि जाय” है ।^४ बीजकवाले पाठ में सूरसागर की तीसरी और चौथी पक्तियाँ नहीं हैं । पाठांतर के कारण उत्पन्न होनेवाले व्यतिक्रम को भिन्न-भिन्न प्रकार से समझाने की चेष्टा साम्प्रदायिक टीकाकारों ने की है । कुछ परिवर्तन के साथ इस पद की दो पक्तियाँ आदि-अर्थ में आई हैं—

मरकट मुसटी अनाज की मन बररा रे लीनी हाथु पसारि ।
छूटन को सहसा परिआ मन बररा रे नाचिओ घर घर बारि ।
जिउ नलिनी सुअटा गहिओ मन बररा रे माया हहु बिउहारि ॥^५

गाते समय रामायण की चौपाइयों के चरणों के अंत में कोई टेक जोड़ दी जाती है, “मन बररा रे” यह टेक बीच में जोड़ दी गई है । पाठ के व्यतिक्रम के कारण अर्थ की सगति बैठाने में कठिनाई होती है ।

आदि-ग्रन्थ में रविदास के नाम पर एक पद आया है—

जिहि कुल साधु बैसनो होइ ।
वरन अवरन रक नहीं ईसुरु बिमलु बासु जानीये जगि सोइ ।
ब्रह्मन बैस सूद्र अरु छत्री डोम चमार मलेछ मन सोइ ।
होइ पुनीत भगवंत भजन ते आपु तारि तारे कुल दोइ ।

१ सू० सा०, द्वि० स्क०, पद ३६६ ।

२ बीजक, शब्द ७६ ।

३. ब्रिज्या टीका, पृ० १७८ ।

४. मेंही (टीका), पृ० ३६७ ।

५. सं० क०, रागु गउडी ५७, पृ० ६ ।

धनि सु गाढ धनि सो ठाढ धनि पुनीस कुटब समलोइ ।
 भिनि पीया सार रसु तजे आन रस होइ रस भगन डारे बिसु सोइ ।
 पडिब सूर जत्रपयि राजा भगत बराबरि अवरु न होइ ।
 जैसे पूरेन पाठ रहै अछ समीप भनि रबिबास जनमैं जग सइ ॥^१

यहो पद कबीर बचनावली में बोड़े पाठान्तर और व्यान्तर के साथ आया है—

जेहि कुल भगत भाग बड़ होइ ।
 अवरन बरन न गनिअ रंक धनि बिमल वास निज सोई ॥
 जाम्हन धत्री बैस सूत्र सब भगत समान न कोई ।
 धन यह गाँव ठाँव अस्थाना ह्यै पुनीस सँग सोई ॥
 होत पुनीस अपे सतनामा आपु तरे तारे कुल होई ।
 जैसे पुरहन रह अछ मीठर कह कबीर जग में जन सोई ॥^२

बचनावली की दूसरी पंक्ति आदि-पंचनामे पाठ से अधिक स्पष्ट है और तीसरी पंक्ति में 'जाम्हन धत्री बैस सूत्र' का कथ भी ठीक है। इस कथन के कारण यह अनुमान किया जा सकता है कि सूत्र का स्थान भी 'मपठ' से उच्चारणवश या ऊँचा समझ जाता था। निम्न स्तरीय सूत्र से भी कथ प्रमादित करने के कारण यह ध्वनि स्पष्ट है। 'जैसे पुरहन रह जन मीठर' (बचनावली) 'जैसे पूरेन पाठ रहै जन समीप' (आदि पंच) से उत्तम और धर्म-समत् है। यद्यपि इस पद के वास्तविक रचयिता के निर्माण करने का कोई साबित होने परम्परा नहीं किन्तु इतना निस्संकोच मात्र से स्वीकार किया जा सकता है कि 'बचना बली' का पाठ परम्परा के अधिक समीप है।

पाठ

आदि पंच की सामग्री पर सामान्य विचार करते समय उसके पाठ पर भी विचार करना अपेक्षित होगा। इस ग्रंथ के पंक्तों में सम्पादन के लक्षण हैं। और पंक्तों में एकत्रयता ज्ञान का प्रयास भी। पंचाबी उच्चारण के कारण लिपि भेद ही गया है। संज्ञा लिपि में 'सिद्ध' लिखते हैं पर उच्चारण करते हैं 'सिध'। यतः इसमें प्रकार-बहुलता बीच पड़ती है। उच्चारण के कारण ही माया काया पाया धाया रमैया आदि शब्द बादवा कहाया पाइया आइया, रमईया बन गए। "कहि कबीर" में 'बहु कबीर' का भावार्थक शब्द नहीं आया और यह प्रश्न हो सकता है कि कबीर के भावों और विचारों को सर्व-व्यक्त में बोलनेवाले पर-कहाँ 'कहि कबीर' के पंक्तों द्वारा कबीर-व्यक्त के विचारों का प्रतिपादन और प्रकाशन कर रहे हैं।^३ एक ही शब्द को निम्न-निम्न जगहों की बाधियों में ही नहीं बल्कि एक पद में

१ राग विद्यावसु १।

२ क व पर ७३, प० १११।

३ कहि कबीर में पूरा पाइया मय राम परलारा ।—सं क राग आसा २८।
 कहि कबीर चिरि जनम न जाने ।—वही आसा ३०।
 हिंदू हाक दुई मदि एके कहे कबीर पुकारी ।—वही राग आसा २९।
 कहे कबीर परन जग छोड़ै ।—वही राग गडगै ३८।

विभिन्न प्रकार से लिगा गया है। पडित के पडित, पडीया, पडिया^१ आदि रूपों के साथ ब्राह्मण का ब्राह्मण, ब्राह्मण, ब्रह्मण, ब्रह्मणु, वामन, वामनु^२ आदि रूप भी प्राप्त हैं। व्यथा “विरथा” बन गई और उठना-बैठना “आसण बैसण (आसन-वासन आसन-डासन के भ्रम से) एव शास्त्र सासत्र ही नहीं रहा वल्कि सासत, (सासत-शासन का भोजपुरी रूप) भी।^३ सत कवीर के पाठ में भी घूट और क्रम व्यापात है। “दुहु मिलि कारजु ऊपजै राम नाथ सगु”^४ में गगु के स्थान में मजोगु होना चाहिए। रागुआसा के ३२वें पद में कुजाति की समानता के लिए सुजाति होना उचित है, सुजानि नहीं। राग केदारा २ में “किनही कनजिआ कागी तावा किनही लउग सुपारी” में “कनजिआ” के स्थान में “वनिजिआ” उपयुक्त होगा। “मनु करि मका किवला करि देही” वाले पद की पाँचवी पक्ति में “मिसमिल” के स्थान में “विसमिल” उपयुक्त होगा, जैसा कि कवीर ग्रथावली में है।^५ “कवीर काइया कजली वनु भइया मनु कुचर मयमनु”^६ में “कजली” को कदली और “कुचर” को “कुजर” होना चाहिए था।

बीजक के सभी पद न तो प्रामाणिक ही हैं और न उनका पाठ ही सर्वत्र मान्य हो सकता है। कवीर और कबीर-पथ का साहित्य उसमें सुरक्षित है। बीजक के विभिन्न मस्करणों में सामान्य अंतर है। बोधगम्यता को कसौटी मान कर बीजक का एक मस्करण हसदास शास्त्री और महावीर प्रसाद ने प्रकाशित कराया है।^७ किन्तु इसे प्रामाणिक नहीं माना जा सकता। बीजक के प्रथम शब्द (शब्द) की पहली पक्ति “सतो ! भक्ती सतगुरु आनो” सम्पूर्ण पद की भाव-धारा के अनुकूल नहीं। माया और उसके कार्यों का वर्णन कर

१ पंडीया—स०क०, सिरी रागु २।

पडीया कवन कुमति तुम लागे।—वही, मारु २
पडित होइ के वेदु बखाने। आ०ग्रं०, नामदेव, टोडी १

२ जौ तू ब्राह्मण ब्रह्मणी नाईया। स०क०, गउडी ७।

तुम कत ब्राह्मण हम कत सूद।—वही
कहु रे पडित बामन कब के होए।—वही
तू ब्रह्मणु मैं कासीक गुलहा। वही, रामकली ५।

ब्रामणु गुरु है जगत का। वही, सलोक २३७।

३ मनु की बिरथा मन ही जानै। आ० ग्रं० नामदेव प्रमाति १।

सुन गुफा कहि आसणु बैसणु कलप विवरति पथा।—स०क०, गउडी ५३।

वेद पुरान सासत्र अनता। आ० ग्रं० नामदेव, रामकली १

सासतु न होता वेदु न होता। वही, नामदेव, रामकली ३

४. स० क०, रागु गउडी ५५।२

५. क०ग्रं०, पद ६१, पृ० १०७।

६. स०क०, सलोक २२४।

७. कबीर साहेब का बीजक : प्रकाशक, कबीर ग्रंथ प्रकाशन समिति, हरद्वार, व राणसी
(सम्बत् २००७ विक्रम)

साते रह्य भवेत्ता' में निस्वीय रहने का उपदेश है। क्या यह सम्भव नहीं कि रामानंद के साम परम्परा बोधनेवाले व्यक्ति में टेक बदल हो और धर्म्य चरण्यों-के-र्यों रह गए। बहुत सम्भव है कि तेराहें शम्भ की टेक "राम तेरि माया नद मचावे" इसकी टेक रही हो।

यह निश्चित है कि कबीर (धर्म्य संतों की भी) की रचनाओं का प्रामाणिक पाठ प्राप्त करना कठिन है और उसके साधन अभी उपलब्ध नहीं किन्तु विभिन्न परम्पराओं द्वारा प्राप्त पाठों की समीक्षात्मक तुलना द्वारा उनकी रचनाओं के समीप पहुँचा जा सकता है। बीचक संभावना और धार्मिक-धर्म में आए कबीर के पंथों के पाठों की समीक्षात्मक तुलना इस दिशा में महत्वपूर्ण संकेत देगी।

- १ (क) खोगी कहहि खोग भख भीठा भवरु न भाई। सं० क० गडढ़ी ५१
- (ख) खोगी कहैं खोग सिधि भीछी, और न दूखी भाई। क० प्र०, पद १३३।
- (ग) खोगी कहैं खोग हैं जोको बुतिया भवर न भाई। बी० शब्द ८।
- २ (क) सुंदि संधि ऐकै सचरी ऐह कहहि सिधिपाई। सं० क०
- (ख) सुंदि संधि मौनि जटावर प खु कहहि सिधिपाई। क० प्र०
- (ग) सुंदि संधि मौनि जटावर, तिनहुं कहीं सिधि पाई। बी०
- ३ (क) पंदि गुनी सूर हम वल्ले एहि कहहि बड़ हमही। सं० क०
- (ख) पंदि गुनी सूर कवि वाता पदु कहैं बड़ हम ही। क० प्र०
- (ग) खानी गुनी सूर कविवाता ई जा कहहि बड़ हम ही। बी०
- ४ (क) कहु कबीर गूंगे गुड़ काह्या पूछे से किया कहिये। सं० क०
- (ख) कहे कबीर गूंगे गुड़ काया, पूछे तो का कहिये। क० प्र०
- (ग) कहहि कबीर गूंगे गुर काया पूछे से का कहिया। बी०
- ५ (क) जा पहि जात आपु छुटकावनि से बाजे बहु फँसा। सं० क०
- (ख) आपै बाँठें आपनपौ छुटकावय, से बीजे बहु फँसा। क० प्र०
- (ग) जहँ-जहँ गबी आपनपौ जोपो, तेहि फने बहु फँसा। बी०

धर्म की बुद्धि से साधारण अन्तर रहने पर भी तीनों परम्पराओं से प्राप्त इस वच की अन्तरात्मा एक है। अठ पाठभ्यक्त की सामग्री यहाँ प्राप्त होती। पूर्वी सम्प्रदाय की प्रजापति पर भी ध्यान रखना अवश्यित होना। बीचक की टेक हम तीनों में धार्मिक उपयुक्त है। संत कबीर का "जोय बच मौळ" अपने कर्म में 'जोय कम मौळ' रहा होया। संत कबीर और बीचक दोनों में "धीर" के 'अमक' और 'अमर' कर्मों में पूर्वी प्रयोग स्पष्ट है। धार्मिक-बच का कहहि (कहैं) धार्मिक उपयुक्त होया। दूसरे चरण में कबीर प्रभावकी का 'मुनि' ही उपयुक्त परम्परा-संघट और शिक्षा-साहित्य समर्पित है। बीचक का सुंदि बोटी की कवि पर गढ़ लिया गया होया। धार्मिक बच वाले 'एकै सचरी' से 'मौनि जटावर' केवल धार्मिक संघट ही नहीं बल्कि दो परम्पराओं से सम्पन्न होने के कारण धार्मिक प्रामाणिक है। बीचक के 'खानी गुनी' में उपयुक्त की लक्ष्य तो मिलती है किन्तु ज्ञान की संत-परम्परा में प्रसिद्धि रचाग प्राप्त है, अतः 'पंदि गुनी' धार्मिक मुनि-संघट

प्रतीत होता है। चौथे चरण में वीजक का “गुर” भोजपुरी-उच्चारण के अनुकूल है और कवीर ग्रथावली का वृत्त भी। “वृभना” का प्रयोग “पूछना” और “समझना” दोनों अर्थों में होता है। ग्रथावली का चौथा चरण ही उपयुक्त है। पाँचवें चरण में वीजक का फटा अधिक उपयुक्त है और ध्वनि साग्य के आधार पर प्रयुक्त “फदे” भी। ग्रथावली में “छुटावण” “पूरवी और पजावी” रूप में है। मूल पाठ के आधार पर ही इन पदों का पाठ निर्भर करता है किन्तु पाठ और लिपि के कारण विभेद आ गया। मूल पाठ का रूप इनमें है अवश्य।

संत कवीर के एक पद के अन्तिम चरण का पाठ है—

अवहि न माता सु कवहु न माता । कहि कवीर रामै रंगि राता ॥

— रागु विलावलु २ ।

ग्रथावली के अनुसार इसका पाठ है—

मीठो कहा जाहि जो भावें, दास कवीर रामगुण गावै ॥

— पद १४७, पृ० १३५ ।

संत कवीर वाला “कहि कवीर” उतना उपयुक्त नहीं जैचता, जैसा प्रतीत होता है कि कोई व्यक्ति कवीर के वचनों का भावार्थ उपस्थित कर रहा है। सम्पूर्ण प्रसंग पर ध्यान देने से ग्रथावली वाला पाठ ही उपयुक्त जान पड़ता है।

जाकै हरि सा ठाकुर भाई ।

मुकुति अनत पुकारणि जाई ।— स० क०, रागु गउडी २२ ।

जाकै राम सरीखा साहिव भाई ।

सो क्यूँ अनत पुकारन जाई । क० ग०, पद ११४

यहाँ संत कवीर की प्रथम पक्ति उपयुक्त है, “राम सरीखा साहिव” में “हरि सा ठाकुर” की तरलता और पद सौष्ठव नहीं। किन्तु दूसरी पक्ति तो कवीर ग्रथावली वाली ही उपयुक्त और युक्ति सगत है। “अनत” वस्तुतः अनत (अन्यत्र) है। संत कवीर के पाठ में वह अर्थगत चमत्कार नहीं आता।

कवीर गूगा हूआ बाबरा बहरा हूआ कान ।

पावहु ते पिंगल भइया मारिआ सतगुर बान ॥ स० क०, सलोकु १६३।

गूगा हूवा बाबला, बहरा हूआ कान ।

पाऊँ थै पंगुल भया, सतगुर मार्या बान ॥ ग०, गुरदेव की श्रंग १० ।

संत कवीर के प्रथम चरण में “कवीर” अधिक पद है, दोहे के नियमानुसार यह अनावश्यक और छन्द-दोष का कारण है। “पाऊँ थै” राजस्थानी ध्वनि आ गई है किन्तु आदि ग्रंथ के “पिंगल” से ग्रन्थावली का “पंगुल” अधिक उपयुक्त है। आदि ग्रंथ में कवीर रचित पदों और साखियों का जो सफल है, उनमें से अधिकांश कवीर ग्रथावली

में है और कुछ शोक में प्राप्त है। कुछ पदों में सामान्य अन्तर है और कुछ छाया जान पड़ते हैं। यदि ग्रंथ के कुछ पदों में प्रभावशाली के दो चरण छूट गये हैं तो कुछ पदों में दूसरे पद के दो चरण आये हैं। प्रभावशाली के चरण आसावरी (पद २२२) के दो पंक्तियाँ छत कबीर के सातवें माघ में नहीं हैं किन्तु अन्य पंक्तियाँ साधारण पाठ-अंश के साथ समान हैं। मिस्र-मिस्र पदों के स्वानांतरित पंक्तियों का विचार किया जाय तो स्वतन्त्र पद अधिक नहीं हैं। कबीर प्रभावशाली के सातवें पद की अन्तिम दो पंक्तियाँ हैं—

आसि पासि तुरसी की बिरवा मोहि द्वारिका गाऊ रे।

धहाँ मेरौ ठाकुर राम राइ है, भगत कबीरा नार्क रे।—पृ ११२

संत कबीर में इन पंक्तियों का पाठ निम्नलिखित है—

आस पास बन तुरसी का बिरवा मारु बनारस गाऊ रे।

जाका ठाकुर तुही सारिगघर मोहि कबीरा नाच रे।

—राम पृष्ठ ११।

केवल द्वारिका और बनारस का ही अन्तर नहीं बल्कि प्रभावशाली का पाठ अधिक उपयुक्त शील पड़ता है, यद्यपि राम और बनारस का सम्बन्ध उचित नहीं समझा जा सकता। किसी सम्प्रदायवासी ने बनारस को द्वारिका बना देना उचित समझा। इस पाठान्तर के साथ इन दोनों पंक्तियों के बीच तीन अन्य पंक्तियाँ जोड़ दी गई हैं और इस प्रकार संत कबीर की ११ वीं गठड़ी बन गई। इसी प्रकार संत कबीर की ११ वीं पठड़ी प्रभावशाली की ११ वीं और १२ वीं पठड़ी का योग है। प्रभावशाली की १२ वीं गठड़ी और संत कबीर की २१ वीं आसा के तीन चरण समान हैं और शेष मिस्र-मिस्र। संत कबीर की १ वीं रामकली में शीजक (शब्द १७) से दो अन्तिम चरण अधिक हैं, जो अन्यत्र से आए जान पड़ते हैं।

नामदेव के पदों के विभिन्न स्वर यदि ग्रंथ में हैं, मराठी अर्थव्यवस्थात्मक मराठी रूप में मराठी छाया संयुक्त हिन्दी पर और सूखी प्रभाव-बहुल। मराठी-आसा-संयुक्त मराठी अर्थव्यवस्था के अनुकरण हैं। हिन्दी के पदों में कुछ तो अर्थव्यवस्था के अनुसार हैं और कुछ हैं हिन्दी पर सीनी अर्थव्यवस्था है। सूखी प्रभाव-बहुल पदों में पर-सेनी हिन्दी जानो है किन्तु भाषा और भाषा में ही सूखी।^१

रविशङ्क ॥ पदों का पाठ भी अर्थ-अर्थ और रैवाम जी की बानी के पदों के तुलनात्मक अध्ययन द्वारा प्राप्त किया जा सकता है। यदि-अर्थ रविशङ्क के एक पद का पाठ है—

१ इष्टम्—(क) पहिले पुरीए पुँदुर बनना पाये ईसा लगने बना ॥

—आ प्र०, रग बनावरी ४।

(ग) मैं बहरी मेघ राम मयाक।

रवि रवि ठाकुर करठ सिगाक।—बरी, राग मेरठ ४।

(ग) कृष्ण आनंद कृष्ण रघुवी कृष्ण मेरवी। द्वारका मगरी रास बगोई ॥

बरी इब्दर आनंद अकल खान। हम बिनी पाठिसादि ताँवते बरना ॥

—बरी राग सिधंग २।

कहा भइ जउ तनु भइ छिनु-छिनु । प्रेम जाइ तउ डरपैं तेरो जनु ॥
तुलहि चरन अरविंद भवन मनु । पान करत पाइउ रमइआ धनु ॥
संपति बिपति पटल माइआ धनु । ता महि मगन होत न तेरो जनु ॥
प्रेम की जेवरी बाधिउ तेरो जन । कहि रविदास छुटिबो कवन गुन ॥

—रामु आसा ४ ।

रैदास जी की बानी का पद तुलनीय है—

तुलु चरनाविंद भँवर मन । पान करत मै पायो रामधन ॥
सपति बिपति पटल माया धन । ता मै मगन होइ कैसो तेरो जन ॥
कहा भयो जे गत छन-छन । प्रेम जाइ तो डरै तेरो निज जन ॥
प्रेम रजा ले राखों हृदै धरि । कहूँ रैदास छूटिबो कवन परि ॥

—पद ३५, पृ० ३२ ।

आदि-ग्रन्थ के “चरन अरविंद भवन” से बानो का “चरनारविंद भँवर मन” युक्ति-सगत और उपयुक्त पाठ है । तुलान्त की दृष्टि से आदि-ग्रन्थवाला पाठ हो समीचीन है । पदों के स्थानों में थोड़ा अन्तर है । बानी की तीसरी पक्ति हो ग्रन्थ की पहली पक्ति है । आदि-ग्रन्थ में “प्रेम की जेवरी” का प्रयोग पूर्वी के अनुकूल और उपयुक्त है ।

दादू की रचनाओं को प्रामाणिकता के सम्बन्ध में भी इसी प्रकार मदेह बना हुआ है । इसके तीन संस्करण प्राप्त हैं—पंडित सुधाकर द्विवेदी, प० चन्द्रिका प्रसाद त्रिपाठी और वेल्वेडियर प्रेस के संस्करण ।^{४१} आचार्य सेन ने भ्रमण कर सम्प्रदाय में स्वीकृत और प्रचलित वाणियों का सकलन-सम्पादन किया है । कबीर और दादू के पदों के सेन-कृत संग्रह उपलब्ध हैं । इस प्रकार के सकलित पद सम्प्रदाय-विकास के अध्ययन की सामग्री उपस्थित करते हैं । जीवित सम्प्रदाय, उसकी धर्म-साधना और मान्यताओं के अध्ययन के लिए यह सामग्री अत्यन्त उपादेय है किंतु परम्परा से आती हुई इन वाणियों की प्रामाणिकता अस्पष्ट नहीं ।

वेल्वेडियर प्रेसवाले संस्करण में कतिपय मराठी, पंजाबी, सिंधी और फारसी के शब्द सकलित हैं, वस्तुतः ये पद उक्त भाषाओं के नहीं बल्कि उन भाषाओं की छाया और अनुकरण मात्र हैं । अमीर खुसरो में फारसी हिंदी की जो खिचड़ी मिलती है, कुछ उस प्रकार की भाषा ही मिलती है । अनुकरण और छाया वाले पद द्रष्टव्य हैं—

मराठी का एक अभंग तुलना के लिए —

देवा दिवस गेले बायाविण । हरिसी न रिघता शरण ॥

बालकत्व अज्ञानपथ । तैं आठवण नवूहेचि ।

आला तारुण्याचा अवसर । सर्वेष्टि विषयाचा पडिभर ॥

—श्लोकमाला, अभंग १४०८ ।

- १ दादू दयाल की बानी (प० चन्द्रिका प्रसाद त्रिपाठी, वैदिक ग्रन्थालय, अजमेर १९०७)
दादू दयाल का सचद (प० सुधाकर द्विवेदी, नागरी प्रचारिणी सभा काशी, दादू दयाल की बानी, दो भाग) (वेल्वेडियर प्रेस, प्रयाग, १९२८)

नभी नाछ पैकंघरे, पीरों हँवा यान ये ।

सन कहुं से हिकसों काह, इहाँ भिस्त मुकाम ये ।

—वा (बे मे०) पृ ३३३ ।

अमी सरोवर आतमा, इहाँ आघार ये ।

अमर यान अविगत रहे, हरि इहाँ सिरजन हार ये ।

—वही पृ ३३४ ।

उपयुक्त तीनों संग्रहों के पाठ मिलाने पर मिलताएँ अधिक नहीं दीख पड़तीं, पर संख्या में अन्तर अधिक है। सुपाकर द्वितीयभाषी संस्करण का पाठ कहीं-कहीं अधिक उपयुक्त जान पड़ता है। सभी संस्करणों में माया को साहित्यिक क्रम के अनुसार सुधारने का प्रयत्न भी परिणत हो रहा है—

येहि बिधि भारती राम की कीजइ ।

आतम अंतरि वारन कीजइ ।—सु० हि प १३३ (भारती)

इहि बिधि भारती राम की कीजै ।

आत्मा अंतरि वारणा कीजै ॥—बे मे भाग (२) पृ ४४१

पाठम" का आत्मा और वारन का 'वारणा' संस्कार-स्वरूप है। इसी प्रकार 'बोग अमम से बड़े बोग सम्पादी देख' (बे मे भाग १ साखी ४७ पृ १७४) अनोत्पन्नक है। इसका पाठ 'बोगी अमम सेबड़े बोग सम्पादी देख' होता चाहिये। अत्रिका प्रकाश बिवाठी और बैलबेडियर प्रेस वाले संस्करणों में पाठान्तर की दृष्टि से महत्वपूर्ण भेद नहीं।

पद चौली—

कबीर संभावनी और बीरक के पदों में टेक के परभाव और अन्य विवे हुए मिलते हैं। टेक कोई पूरी पंक्ति होती है अथवा अर्धपंक्ति। पूरी पंक्ति को छोड़ कर दो अर्धपंक्तियों के रूप में रखने की भी प्रथा है। एक अर्धपंक्ति के साथ पूर्ति के रूप में पूरी पंक्ति भी दी गई है। अर्धपंक्ति अर्धपंक्तियों के अनुगुण कुछ पदों में टेक नहीं। किन्तु अर्धपंक्तियों में एक और प्रकाशी दीख पड़ती है जो द्विती में अनी नहीं। टेक दूसरी पंक्ति है और प्रथम पंक्ति भी पूरी की पूरी है एक अर्धपंक्ति नहीं। दो पूरे अर्धपंक्तियों को बार अर्धपंक्तियों में बाँट कर रखने की भी प्रथा मिलती है।^१ अर्धपंक्तियों की यह प्रकाशी 'आदि-अर्थ' और 'कबीर संभावनी' के कुछ

१ (क) उग्र समेष्टय सकप्रविचारें अग्रस्य सद्य न्य आह ।

के के उग्रस्य गेहा अनस्य मरहा सार । पू ।

—शान्तिग, बी गा दो १३

(ग) काका लखर पंच दि काह

अथवा ओरे पदों काह

रिठ करिअ महानुह परिपाय

लर भरर दुह मुक्तिअ आह । पू ।—सुईवा बी गा दा १

पदों में रचित है ।^१ चार अर्द्धालियों की टेक वाली प्रणाली-रच्चा की चिन्ता में आदि-ग्रन्थ के पदों में वास्तविक टेक तीसरी और चौथी अर्द्धाली बना दी गई है ।^२ गोरखवानी के पदों में पहली पक्ति टेक है और दूसरी पक्ति भी । आदि-ग्रन्थ के पदों में अतः, पूर्व प्रचलित प्रणाली की रच्चा करने का प्रयास हुआ है । इस चिन्ता के कारण अनेक स्थलों में टेक के पहले पूरे दो चरण रख दिए गए हैं ।^३ कुछ पदों में टेक की पूर्ववाली पक्तियाँ उसी पद की हैं और कुछ में तो अन्य पदों के चरण आ गए हैं । यत्र-तत्र एक ही साथ दो-दो टेकों भी साथ आई हैं ।^४ कभी-कभी ये दो स्वतन्त्र टेके नहीं होते बल्कि एक ही टेक दो खण्डों में लिखी गई है ।

(ग) इलि दुहि पिटा धरण न जाइ
रखेर तैतलि कँमीरे खाइ ।
आँगन घर पण सुन भो विआती
कानेट धोरि निल अघराती । घृ ।—कुक्कुरीपा, बौ० गा० दो० २

१ (क) है कोई सत सहज सुख उपजै, जाकौ जप तप देउ दलाती ।
एक बूद भरि देइ राम रस, ज्यू भरि देइ कलाती ॥ टेक ॥
—क० ग्र०, पद १५५, पृ० १३८ ।

(ख) सुख माँगत दुखु आगै आवै ।
सो सुख हमहु न मगिआ भावै ॥
बिखिआ अजहु सुरति सुख आसा ।
कैसे होई है राजा राम निवासा ॥
—क० फ०, गउडी ३६, पृ० ३८ ।

२. ४३ (ख) वाला पद कबीर प्रथावली में इस प्रकार है—
विषया अजहु सुरति सुख आसा
हूण न देइ हरि के चरन निवासा ॥ टेक ॥
सुख माँगि दुख पहली आवै, ताथ्या सुख माग्या नहीं भावै ॥
—पद ८२, पृ० ३८ ।

३ गहरी करिकै नीव खुदाई ऊपरि मडप छाए ।
मरकटे ते को अधिकारिँ जिनि त्रिणधरि मूढ बलाए ॥ १ ॥
हमरो करता राम सनेही ।
काहे रे नर गरबु करत हहु बिनसि जाइ झूठी देही ॥ टेक ॥
—आ० ग्र०, नामदेव, धनासिरी १ ।

४. टेढ़ी पाग टेढ़े चले लागे बीरे खान ।
भाउ भगति सिउ फाजु न कछुपै मेरो कामु दीवान ॥
राम बिसारियओ है अभिमानी ।
कनिक कामनी मश सुन्दरी पेखि-पेखि सजु मानि ॥

—स० क०, रागु केदारा ५ ।

सम्भवतया भिन्न-भिन्न स्वसों पर मिली प्रार्थनाएँ एक ही ठेक के हो जायें हैं और उनके साथ मिले मये एक-एक करके किसी पूरे एक पद के। इस प्रणाली पर संस्कार करने में पीढ़ों की प्रणाली पृथक् रखी होगी।^१ बहुत संभव है पहली ठेक किसी दूसरे स्वतन्त्र पद की रही हो।

भिन्न पद के चरखों का ऊपर मिल दिया जाना संभव है,^२ और वास्तव में चरखों में परिवर्तन भी। एक ही पद में कबीर का दो बार नाम आना संदिग्धस्पष्ट है, इसी प्रकार एक ही पद में नामदेव का नाम कई बार आना किसी दूसरे कवि की रचना का संकेत करता है। इसके साथ कई पदों के मिल जाने की संभावना भी बनी रहती है। संत कबीर के कई पदों में कबीर का नाम दो चरखों में आया है, ऐसी अवस्था में इस निष्कर्ष पर पहुँचने में कोई कठिनाई नहीं कि दोनों में से कोई स्थानान्तरित है, यथार्थ प्रसिद्ध। कबीर प्रभावशील नामी योजना के आधार पर यह निश्चित किया जा सकेगा कि कौन से चरख स्थानान्तरित है।^३

आदि-ग्रंथ और भाषा संस्कार —

आदिग्रंथ की भाषा ऐसी और पद-व्यवस्था पर सम्पादन के प्रभाव स्पष्ट है, यद्यपि सर्वत्र नियम-बद्ध नहीं हो सकी है। पाँचवें गुरु के स्वरूप में संकलित होने के कारण आपके बहुत अधिक पद इस संकलन में हैं। गुरु अर्जुनदेव की रचनाएँ आदिगुरु नामक के शिष्यों का भाष्य और टीकाएँ हैं। सत्संगों के रचनाकार मधुरा ने इन्हें कवि गुरु और गुरु कवि के रूप में स्मरण किया है। प्रभावशील की भाषा में सामान्य

१ उपपुस्त पद इस प्रकार होना चाहिये—

टेनी वाग टेने कते आगे बोरे लान

राम बिचारिओ है अमिमनि ।

भाठ भगति छिठ जान न कछुये मेरो कामु दीवान ।

कनिक कामनी मरा मुन्दरी पैनि-पैनि लघु मानि ॥

२ संत कबीर की ८ वीं शताब्दी में आरम्भिक दो पंक्तियों अन्वय की हैं। प्रभावशील का ६ वीं गीदी (पृ. १७) में ये भी हैं।

३ (क) द्रष्टव्य—कटु कबीर परमगुरु पदें लख । ललेकह चूने निठ भठ ॥ ३ ॥
राग रमय मति परगदी आई । कटु कबीर गुरी सोमरी पाई ॥ ४ ॥

—सं. क. राग गउड़ी १४ पृ. १६

(ग) ऐसे आठवें मरदा लान ए लम रूप हमारे ।

कबीरक पूंमरा राम कलह का लम गुरु पीर हमार ॥ २ ॥

कटु कबीर गुनगु मर मरने कटु एक की सरना ।

कैवल नाम कटु रे मानी तब ही निदने सरना ॥ ६ ॥

—सं. क. राग विभाव प्रमाजी १ पृ. १४१ ।

प्रयोग अधिक हैं, किन्तु आदि-ग्रन्थ में कम। पंजाबी उच्चारण के अनुसार अनुस्वारों का उन स्थानों में प्रयोग होता है। “सोचै सोचि न होवई जे सोची लख वार”^१ में सोची पर अनुस्वार नहीं, किन्तु उच्चारण की दृष्टि से “सोची” है, इसी प्रकार “जो लाइ रहा लिबतार” में “रहा” वस्तुतः “रहा” है। सम्पादन में पंजाबी व्याकरण की रचा का प्रयास हुआ है। व्याकरण की दृष्टि से मुख्य और सतो की वाणी में समीकरण का प्रयास है, ऐसी अवस्था में सतो की वाणियाँ आदि-ग्रन्थ में भी अपने मूल रूप में नहीं।

बीजक, कबीर ग्रन्थावली और आदि ग्रन्थ में आये पदों के अनुशीलन-विवेचन द्वारा कबीर और अन्य सतो की भाषा और रचना-शैली के रूप और पाठ पर विचार किया जा सकता है। अध्येता की दृष्टि से सत-साहित्य का सम्पादन-प्रकाशन अभी नहीं हुआ है। उपलब्ध सामग्री प्रचुर और प्रामाणिक रूप से प्रामाणिक नहीं होने पर भी अत्यंत उपयोगी है।

बेलवेडियर प्रेस (प्रयाग) ने सतो की वाणियों का संग्रह प्रकाशित कर महात्माओं की वाणियों और उपदेशों को लुप्त होने से बचाने का स्तुत्य प्रयास किया है। इस पुस्तक-माला के प्रवक्ता के अनुसार हस्तलिखित प्रतियों के आधार पर उनका सम्पादन हुआ है, किन्तु उन प्रतियों की तिथि आदि का कोई प्रामाणिक उल्लेख उपलब्ध नहीं। “प्रायः कोई पुस्तक बिना दो लिपियों का मुकाबला किये और ठीक रीति से शोधे नहीं छापी गई है” किन्तु उन प्रतिलिपियों का उल्लेख और तुलना का अवसर प्राप्त नहीं होने के कारण उनकी प्रामाणिकता सिद्ध ही बनी रहती है। पुरोहित हरिनारायण शर्मा ने महात्मा सुन्दरदास की रचनाओं का सुन्दर संग्रह “सुन्दर-ग्रन्थावली” में किया है। पाठों का यद्यपि वैज्ञानिक सम्पादन नहीं किन्तु यह ग्रन्थावली सत-साहित्य के अध्ययन की विशिष्ट सामग्री उपस्थित करती है। डा० धर्मेन्द्र ब्रह्मचारी द्वारा विहारवाले दरिया साहब की रचनाएँ प्रकाश में आईं, जिनके दार्शनिक सिद्धांतों पर आपने विशिष्ट निबन्ध प्रस्तुत किया। अप्रकाशित रहने के कारण पाठकों के लिए यह ग्रन्थ अनुपलब्ध है। दरिया साहब की विशिष्ट रचनाओं का महत् चतुरीदास-कृत संपादन आपकी देख-रेख में प्रकाशित हुआ है, जो प्रामाणिक माना जाना चाहिए। पलटूदास की रचनाएँ भी उपलब्ध हो चुकी हैं, किन्तु अभी तक प्रकाश में नहीं आई हैं। सम्वत् १९०७ की एक हस्तलिखित प्रति कबीर की कुछ रचनाओं की इन पक्तियों के लेखक को उपलब्ध हुई है। प्रादेशिक हिन्दी साहित्य सम्मेलन (पटना) के अनुशीलन विभाग में अजब दास कृत रचनाओं की एक छोटी-सी हस्तलिखित प्रति सुरक्षित है, जिसका प्रथम पृष्ठ खो गया है। तिथि लिपिबद्ध नहीं, अतः काल-क्रम निश्चय नहीं किया जा सकता। यह सत निर्गुणिया सम्प्रदाय का अवश्य है। डा० धर्मेन्द्र ब्रह्मचारी शास्त्री ने हस्तलिखित प्राचीन पोथियों के विवरण में कई कबीर-ग्रन्थों का उल्लेख किया है। तिथियों के उल्लेख के अभाव में पाठ आदि की प्रामाणिकता असिद्ध ही है।

अन्तिम दो चरण कबीर ग्रन्थावली पद २५६ (पृ० १७६) में नहीं हैं।

१. आ० ग्रन्थ०, पृ० १ (दूसरी पक्ति)

सम्भवतया भिन्न-भिन्न स्वस्वों पर लिखी पद्यांशियाँ एक ही टेक के दो खण्ड हैं और उनके साथ मिले गये एक-एक खण्ड किसी पूरे एक पद के। इस प्रणाली पर संस्कार करने में गीतों की प्रणाली पूर्णतः रचित होगी।^१ बहुत संभव है पहली टेक किसी दूसरे स्वतन्त्र पद की रही हो।

मिश्र पद के खण्डों का ऊपर मिला दिया जाना संभव है,^२ और सन्त के खण्डों में परिवर्तन भी। एक ही पद में कबीर का दो बार नाम जाना संदिग्हास्पद है, इसी प्रकार एक ही पद में नामदेव का नाम कई बार जाना किसी दूसरे कवि की रचना का संकेत करता है। इसके साथ कई पदों के मिला जान की संभावना भी बनी रहती है। संत कबीर के कई पदों में कबीर का नाम दो खण्डों में आया है, ऐसी अवस्था में इस निष्कर्ष पर पहुँचने में कोई कठिनाई नहीं कि दोनों में से कोई स्वतन्त्र पद है, शक्यता प्रशिक्षित। कबीर प्रभावशील नामी धोत्रना के आचार पर यह निश्चित किया जा सकेगा कि कौन से खण्ड स्वतन्त्र पद हैं।^३

आदि-ग्रंथ और भाषा संस्कार —

साहित्य की भाषा रीती और पद-व्यवस्था पर सम्पादन के प्रभाव स्पष्ट हैं, यद्यपि एवम नियम रचा नहीं हो सकी है। पाँचवें गुरु के तरखल में संकलित होने के कारण आपके बहुत अधिक पद इस संकलन में हैं। गुरु धनुनदेव की रचनाएँ साहिबुद गानक के विद्वानों का भाष्य और टीकाएँ हैं। सबलों के रचनाकार मधुरा ने इन्हें कवि कवि गुरु और गुरु कवि के रूप में स्मरण किया है। प्रभावशील की भाषा में सामुदायिक

१ उपबुद्ध पद इस प्रकार होना चाहिये—

देवी पाग देदे जले छागे बीरे राम

राम विहारिओ है अमिममनि ।

भाड भगति सिउ अने म कसूरु मेरा कामु दीवान ।

कनिक कामनी महा सुन्दरी पैनि पैनि उगु ममनि ॥

१ संत कबीर की ८ की भाषा में आध्यात्मिक दो पक्षियाँ अन्यत्र की हैं। प्रभावशील की ६ की गीत (पृ. १००) में वे नहीं हैं।

२ (क) इत्यादि—कहु कबीर परमगुरु परे लख । लखेकहु चूपे निव भव ॥ ३ ॥
साव समन मति परगती आई । कहु कबीर गुरी सोमरी पारि ॥ ४ ॥
—सं क राग गङ्गरी १४ पृ. १६

(ग) अने आउरन मरदा लोने ये राम रूप प्रपारे ।

कबीर पूगरा राम कबीर का नाम गुरु दीर हमार ॥ ५ ॥

कहु कबीर मुमुक्षु मर करी कहु एक की सरना ।

देवद नामु कहु रे पानी तब ही निदने तरना ॥ ६ ॥

—सं क राग विहाङ्ग भागो १ पृ. १६१ ।

प्रयोग अधिक है, किन्तु आदि-ग्रन्थ में कम। पंजाबी उच्चारण के अनुसार अनुस्वारों का उन स्थानों में प्रयोग होता है। "सोचै सोचि न होवई जे सोची लख वार" ^१ में सोची पर अनुस्वार नहीं, किन्तु उच्चारण की दृष्टि में "सोची" है, इसी प्रकार "जो लाइ रहा लिवतार" में 'रहा' वस्तुतः "रहा" है। सम्पादन में पंजाबी-व्याकरण की रच्चा का प्रयास हुआ है। व्याकरण की दृष्टि से मुख्य और सतों की वाणी में समीकरण का प्रयास है, ऐसी अवस्था में सतों की वाणियाँ आदि-ग्रन्थ में भी अपने मूल रूप में नहीं।

बीजक, कबीर ग्रन्थावली और आदि ग्रन्थ में आये पदों के अनुशीलन-विवेचन द्वारा कबीर और अन्य सतों की भाषा और रचना-शैली के रूप और पाठ पर विचार किया जा सकता है। ग्रन्थों की दृष्टि से सत-साहित्य का सम्पादन-प्रकाशन अभी नहीं हुआ है। उपलब्ध सामग्री प्रचुर और प्रामाणिक रूप से प्रामाणिक नहीं होने पर भी अत्यन्त उपयोगी है।

बेलवेडियर प्रेस (प्रयाग) ने सतों की वाणियों का सग्रह प्रकाशित कर महात्माओं की वाणियों और उपदेशों को लुप्त होने से बचाने का स्तुत्य प्रयास किया है। इस पुस्तक-माला के प्रवक्ता के अनुसार हस्तलिखित प्रतियों के आधार पर उनका सम्पादन हुआ है, किन्तु उन प्रतियों की तिथि आदि का कोई प्रामाणिक उल्लेख उपलब्ध नहीं। "प्रायः कोई पुस्तक बिना दो लिपियों का मुकाबला किये और ठीक रीति से शोध नहीं ध्यापी गई है" किन्तु उन प्रतिलिपियों का उल्लेख और तुलना का अवसर प्राप्त नहीं होने के कारण उनकी प्रामाणिकता सिद्ध ही बनी रहती है। पुरोहित हरिनारायण शर्मा ने महात्मा सुन्दरदास की रचनाओं का सुन्दर सग्रह "सुन्दर-ग्रन्थावली" में किया है। पाठों का यद्यपि वैज्ञानिक सम्पादन नहीं किन्तु यह ग्रन्थावली सत-साहित्य के अध्ययन की विशिष्ट सामग्री उपस्थित करती है। डा० धर्मेन्द्र ब्रह्मचारी द्वारा विहारवाले दरिया साहब की रचनाएँ प्रकाश में आईं, जिनके दार्शनिक सिद्धांतों पर आपने विशिष्ट निबन्ध प्रस्तुत किया। अप्रकाशित रहने के कारण पाठकों के लिए यह ग्रन्थ अनुपलब्ध है। दरिया साहब की विशिष्ट रचनाओं का महत्तम चतुरीदास-कृत संपादन आपकी देख-रेख में प्रकाशित हुआ है, जो प्रामाणिक माना जाना चाहिए। पलटूदास की रचनाएँ भी उपलब्ध हो चुकी हैं, किन्तु अभी तक प्रकाश में नहीं आई हैं। सम्बत् १९०७ की एक हस्तलिखित प्रति कबीर की कुछ रचनाओं की इन पक्तियों के लेखक को उपलब्ध हुई है। प्रादेशिक हिन्दी साहित्य सम्मेलन (पटना) के अनुशीलन विभाग में अजब दास कृत रचनाओं की एक छोटी-सी हस्तलिखित प्रति सुरक्षित है, जिसका प्रथम पृष्ठ खो गया है। तिथि लिपिबद्ध नहीं, अतः काल-क्रम निश्चय नहीं किया जा सकता। यह सत निर्गुणिया सम्प्रदाय का अवश्य है। डा० धर्मेन्द्र ब्रह्मचारी शास्त्री ने हस्तलिखित प्राचीन पोथियों के विवरण में कई कबीर-ग्रन्थों का उल्लेख किया है। तिथियों के उल्लेख के अभाव में पाठ आदि की प्रामाणिकता असिद्ध ही है।

अन्तिम दो चरण कबीर ग्रन्थावली पद २५६ (पृ० १७६) में नहीं है।

१. आ० ग्रन्थ०, पृ० १ (दूसरी पक्ति)

सम्प्रदाय-विकास इस अध्ययन की सीमा में नहीं आता किन्तु परवर्ती संत-साहित्य को समझने के लिए साम्प्रदायिक संघर्षों और टीकाओं का अध्ययन अपेक्षित समझ गया है। बीकन की टीकाओं में विचार बास शास्त्री की टीका (दूसरा संस्करण सन् १९२८ ई० प्रयाग) अनुमानबन्ध पट शास्त्री (१९३६ ई. बड़ोदा) महारामा पुरमसाहेब इन्द्र विद्या टीका (बम्बई, संवत् १९३३) निरवनाथ सिंह की पाकपट-सुखानी टीका (बम्बई, संवत् १९११) और मेहताबास की टीका (मन्नाना सन् १९१५ ई०) अधिक उपयोगी सिद्ध हुई। कबीर-मंथूर कबीर-सम्प्रदाय का कोप है जिसकी रचना स्वामी की परमानन्द जी ने कई में की थी। पं. माधवाचार्य द्वारा कृत हिंदी अनुवाद संवत् १९६६ में प्रकाशित हुआ। पं. साहित्य का प्रकाशन बेंकटेश्वर प्रस, बम्बई ने अधिक किया है, जिसमें कबीर-सागर का व्यापक उपयोग इस अध्ययन में है। स्वसंवेद्य कार्यालय सीपासाय, बड़ोदा ने कबीर-पंथी साहित्य का प्रकाशन हो रहा है। इस कार्यालय द्वारा प्रकाशित श्री राम रत्न साहित्य निरचित पंचदशमी की श्रीबारास कृत भुवराठी उत्तमान वीपिका टीका (सन् १९४२) का उपयोग इस अध्ययन में हुआ है।

जन्म-दिनि और जीवन-मृत इस अध्ययन की सीमा में नहीं आते। संतों की जन्मतिथियों पर कर्तुहर ने विस्तृत रूप से विचार किया है। मेकालिफ बेसकट जिसका ट्रम्प संसारकर आदि का इस विषय में प्रयास सहायनी है। भक्तमाल की सामग्री इस विषय में उपयोगी नहीं। भक्तमालों की सामग्री जीवन-मृत अथवा व्यक्तित्व को स्पष्ट नहीं करती। जग गोपाल की 'जन्मसीमा परबी' तथा राजब बास की भक्तमाल में राम के व्यक्तित्व का परिचय नहीं मिलता। भक्तमाल और टीकाओं में भी जीवन-मृत संबंधी ऐतिहासिक सामग्री का अभाव है। डाक्टर जस्टिन ए. ऐबट ने महाद्वीपी संतों के जीवन-मृतों का संक्षेपी अनुवाद किया है। महीपति के मराठी भक्त-विजय और भक्त सीतामृत के अनुवाद इस अध्ययन में उपयोग हैं, जो आर्किड बास की पोएट सेंदर (पूना) द्वारा प्रकाशित हुए हैं। साम्प्रदायिक आग्रह और पंथ प्रतिष्ठा के भक्तकार प्रदर्शन की भावना के कारण जीवन मृत के अध्ययन की पर्याप्त सामग्री उपलब्ध नहीं। आदि-पंथ में आये पंथों के आधार पर कबीर का जीवन-मृत डा. रामकुमार बर्मा ने 'संत कबीर' में उपस्थित किया है। 'संत कबीर' के पहले बरखन मयहर पाइसो फुनि काशी बसे आई।^{१३} के द्वारा कबीर के काशी जन्म की कथा सर्वज्ञास्पद हो चली है किन्तु 'ममहर' का निमित्त स्वर्णों पर लम्बी इस मत को अनिष्टापी टंग से पुष्ट नहीं करता। अद्यपि ममहर, ममहर, और ममहर का कम संकेतक है। प्रभावनी बीकन और आदि-पंथ टीकों के सम्मिश्रित साक्ष्य से ममहर प्रवास की कथा ही पुष्ट होती है। भक्तमालों के एक दूसरे उपयोग की और साधारणतया परिचयों का ध्यान नहीं मया है। इनमें सामाजिक जीवन और सांस्कृतिक नीति के अध्ययन की प्रचुर सामग्री उपलब्ध है।

१. राग रामकली ३।

२. सं. क. राग बनासिरी ३, पृ. १४३, क. मं. जगन्नाथी, पद ४२, ६. २२२ और बीकन, राग १३।

प्रथम बार सामाजिक जीवन और सांस्कृतिक चेतना के अध्ययन के लिए विभिन्न भक्तमालों की सामग्री का उपयोग यहाँ किया गया है। जन्म-सबधी किंवदंतियों में नामदेव, कबीर और दादू का किसी-न-किसी जलाशय अथवा सरिता के तट पर बहते हुए पाया जाना उल्लिखित है। साधारण कुल में जन्म लेकर असाधारण महत्व और प्रतिष्ठा प्राप्त करने वाले सतों के साथ साम्प्रदायिकों द्वारा चमत्कार प्रदर्शित करने के लिए ऐसी कथाएँ जोड़ दी गईं। कबीर को रामानन्द के वरदान से प्राप्त विधवा ब्राह्मणी का पुत्र, दादू (दाऊ) को नगर ब्राह्मण और नामदेव को भी ब्राह्मण बनाने का प्रयास हुआ। ईसा-जन्म के सम्बन्ध में भी ऐसी कथा प्रचलित है। जीवन-वृत्त के लिए अधिक उपयुक्त नहीं होकर भी इस कथा के द्वारा कई सामाजिक तथ्यों का उद्घाटन होता है। अवैध सम्बन्धों से उत्पन्न सतति माताओं का गलग्रह बनती, लोक-लज्जा के भय से यह सतति जलाशय अथवा सरिता के तट पर छोड़ दी जाती थी एवं सतति की इच्छा रखनेवाली संतान-हीन स्त्रियाँ इन्हें पाल पोस कर बड़ा करती थी। इस निष्कर्ष तक पहुँचने में सहायता मिलती है कि महत्ता के कारणों में उच्च जाति थी। अपने पूर्व-पुरुषों को उच्चवर्गीय सिद्ध करने की चेष्टा उस युग में थी। नीच जन्मा व्यक्तियों में उच्चता की भावना जग चुकी थी और वे अपने को उच्च वर्गीय सिद्ध करना चाहते थे। आभिजात्य के प्रबल मोह के कारण नीच-जन्मा व्यक्ति सम्प्रदाय में दीक्षित होकर भी निम्नश्रेणी ही प्राप्त करता था। वहाँ भी वर्ण-व्यवस्था दृढ़ होने लगी। इस देश के जीवन में वर्ण-व्यवस्था का ऐसा गहरा प्रभाव रहा कि वर्ण व्यवस्था सर्वत्र प्रतिष्ठित रही। सम्प्रदायों का उत्तरविकास इस दिशा का संकेत करता है। इस्लाम में वर्ण व्यवस्था आई, सिक्खों ने किसी-न-किसी रूप में इसे स्वीकृति दी, कबीर-पथ भी अछूता नहीं रहा और दादू पथ ने भी इसे अपनाया।

पूर्ववर्ती संतों का पारस्परिक सम्बन्ध—

चिन्ता-धारा के उद्भव, विकास, सामान्य-भावभूमि और ऐक्य और पारस्परिक सबंध की विवेचना के लिए इनके पारस्परिक सबंध और उनकी रचनाओं पर विचार करना अपेक्षित होगा। सत-साहित्य के इतिहास में रामानन्द की महत्वपूर्ण प्रतिष्ठा है। भक्तमाल के अनुसार अनन्तानन्द, कबीर, सुखानन्द, सुरसुरानन्द, पद्मावती, नरहरि, पीपा, भावानन्द, रैदास, घना, सेन आदि रामानन्द की शिष्य-मण्डली अथवा परम्परा में हैं।^१

१. अनन्तानन्द कबीर सुखा सुरसुरा पद्मावत नरहरि।

पीपा भावानन्द रैदास घना सुरसुर की घरहरि॥

—भक्तमाल छप्पय ३६।

तुलनीय—रामानन्द के शिष्य घनेरे। सिद्ध प्रसिद्ध मेजवत बडेरे।

अनंता अरु सत्य कबीरा। सुरसुरा सुखानन्द मति धीरा।

भावानन्द पीपा रविदासा। घना आदि गुन गन परकाशा॥

—आ० नि० वो०, पृ० २७।

सम्प्रदाय-विकास इस अध्ययन की सीमा में नहीं आता किन्तु परवर्ती संत-साहित्य को समझने के लिए साम्प्रदायिक संग्रहों और टीकाओं का अध्ययन अपेक्षित समझ गया है। बीरक की टीकाओं में बिहार बास शास्त्री की टीका (पुस्तक संस्करण सन् १९२८ ई० प्रभाव) अनुमानदायक यह शास्त्री (१९३९ ई. बड़ौदा) ब्रह्मरामा पूरनसाहेब इष्ट विष्णु टीका (बम्बई, संवत् १९३३), बिरबनाथ सिंह की पासवक-अवधनी टीका (बम्बई, संवत् १९३१) और मेहीबास की टीका (बकनक सन् १९१९ ई.) अधिक उपयोगी सिद्ध हुई। कबीर-संग्रह कबीर-सम्प्रदाय का कोष है, जिसकी रचना स्वामी श्री परमानंद जी ने सन् १९०० में की थी। वं भाषाचार्य द्वारा कुछ हिंदी अनुवाद संवत् १९६० में प्रकाशित हुआ। पंच-साहित्य का प्रकाशन केन्द्रेटर प्रेस, बम्बई ने प्रकाशित किया है, जिनमें कबीर-सागर का व्यापक उपयोग इस अध्ययन में है। स्वर्णसेद कार्यालय सीमाबाग, बड़ौदा से कबीर-नवी साहित्य का प्रकाशन हो रहा है। इस कार्यालय द्वारा प्रकाशित श्री राम रहस्य साहित्य निरचित पंचरात्री की योगेशदास कृत पुस्तकाली उत्सवान श्रीपिका टीका (सन् १९४२) का उपयोग इस अध्ययन में हुआ है।

कल्प दिशि और जीवन-वृत्त इस अध्ययन की सीमा में नहीं आते। संतों की व्यक्तित्वियों पर कर्तुहर ने विस्तृत रूप से बिचार किया है। मेकालिक बेसकठ मिलसन इन्व मंडारकर भादि का इस विधा में प्रभाव उदाहनीय है। भक्तमान की सामग्री इस विधा में उपलब्धी नहीं। भक्तमानों की सामग्री जीवन वृत्त अथवा व्यक्तित्व को स्पष्ट नहीं करती। जन गोपाल की 'जनमलीला परबी तथा रायब बास की भक्तमान में दाह के व्यक्तित्व का परिचय नहीं मिलता। भक्तमान और टीकाओं में भी जीवन-वृत्त संबंधी ऐतिहासिक सामग्री का अभाव है। डाक्टर जस्टिन इ. ऐवट न महापट्टी संतों के जीवन-वृत्तों का संश्लेषी अनुवाद किया है। महीपति के मराठी भक्त विजय और भक्त नीलामुद के अनुवाद इस ग्रन्थमाना में उपलब्ध है, जो प्रकाशित प्राक की पीएच ईडर (नूना) द्वारा प्रकाशित हुए हैं। साम्प्रदायिक साग्रह और पञ्च-प्रतिष्ठाठा के काल्पनिक प्रदर्शन की भावना के कारण जीवन वृत्त के अध्ययन की कर्पाय सामग्री उपलब्ध नहीं। भादि-पंच में भावे वरी के साधार पर कबीर का जीवन-वृत्त का रामकुमार बर्मा ने 'संत कबीर में उल्लिखित किया है। संत कबीर के 'पहले बरवत मगहर वाइमो पुनि बागी बसे मा' ११ के द्वारा कबीर के बागी पञ्च की कथा संवेहास्पद हो उठती है किन्तु "मगहर" का विभिन्न स्थानों पर उल्लिखित रूप में जो अधिकांश टीका से स्पष्ट नहीं करता। यद्यपि मगहर, मगहर, और मगहर का अर्थ अलग है। प्रभावनी बीरक बकनपानी के एक दूसरे उपयोग की और साधारणतया पवित्रों का ध्यान नहीं दिया है। इनमें साधारण जीवन और सांस्कृतिक क्षेत्रों के अध्ययन की प्रचुर सामग्री उपलब्ध है।

१. राग रामकली ३।

२. टी० क. राग बनामिरी ३, पृ १४३, वं नं० बनामी वर ४ ३, १० २२०
और बीरक इन्व १ ३।

प्रथम बार सामाजिक जीवन और सांस्कृतिक चेतना के अध्ययन के लिए विभिन्न भक्तमालों की सामग्री का उपयोग यहाँ किया गया है। जन्म-सवधी किंवदंतियों में नामदेव, कबीर और दादू का किसी-न-किसी जलाशय अथवा सरिता के तट पर बहते हुए पाया जाना उल्लिखित है। साधारण कुल में जन्म लेकर असाधारण महत्व और प्रतिष्ठा प्राप्त करने वाले सतों के साथ साम्प्रदायिकों द्वारा चमत्कार प्रदर्शित करने के लिए ऐसी कथाएँ जोड़ दी गईं। कबीर को रामानंद के वरदान से प्राप्त विषवा ब्राह्मणी का पुत्र, दादू (दाऊ) को नगर ब्राह्मण और नामदेव को भी ब्राह्मण बनाने का प्रयास हुआ। ईसा-जन्म के सम्बन्ध में भी ऐसी कथा प्रचलित है। जीवन-वृत्त के लिए अधिक उपयुक्त नहीं होकर भी इस कथा के द्वारा कई सामाजिक तथ्यों का उद्घाटन होता है। अवैध सम्बन्धों से उत्पन्न सति माताओं का गलग्रह बनती, लोक-लज्जा के भय से यह सति जलाशय अथवा सरिता के तट पर छोड़ दी जाती थी एवं सति की इच्छा रखनेवाली संतानहीन स्त्रियाँ इन्हें पाल पोस कर बड़ा करती थी। इस निष्कर्ष तक पहुँचने में सहायता मिलती है कि महत्ता के कारणों में उच्च जाति थी। अपने पूर्व-पुरुषों की उच्चवर्गीय सिद्ध करने की चेष्टा उस युग में थी। नीच जन्मा व्यक्तियों में उच्चता की भावना जग चुकी थी और वे अपने को उच्च वर्गीय सिद्ध करना चाहते थे। आभिजात्य के प्रबल मोह के कारण नीच-जन्मा व्यक्ति सम्प्रदाय में दीक्षित होकर भी निम्नश्रेणी ही प्राप्त करता था। वहाँ भी वर्ण-व्यवस्था दृढ़ होने लगी। इस देश के जीवन में वर्ण-व्यवस्था का ऐसा गहरा प्रभाव रहा कि वर्ण व्यवस्था सर्वत्र प्रतिष्ठित रही। सम्प्रदायों का उत्तरविकास इस दिशा का संकेत करता है। इस्लाम में वर्ण-व्यवस्था आई, सिक्खों ने किसी-न-किसी रूप में इसे स्वीकृति दी, कबीर-पथ भी अछूता नहीं रहा और दादू पथ ने भी इसे अपनाया।

पूर्ववर्ती सतों का पारस्परिक सम्बन्ध—

चिन्ता-धारा के उद्भव, विकास, सामान्य-भावभूमि और ऐक्य और पारस्परिक सवध की विवेचना के लिए इनके पारस्परिक सवध और उनकी रचनाओं पर विचार करना अपेक्षित होगा। सत-साहित्य के इतिहास में रामानन्द की महत्वपूर्ण प्रतिष्ठा है। भक्तमाल के अनुसार अनन्तानन्द, कबीर, सुखानन्द, सुरसुरानन्द, पद्मावती, नरहरि, पीपा, भावानन्द, रैदास, घना, सेन आदि रामानन्द की शिष्य-मण्डली अथवा परम्परा में हैं।^१

१. अनन्तानन्द कबीर सुखा सुरसुरा पद्मावत नरहरि।

पीपा भावानन्द रैदास घना सुरसुर की घरहरि॥

—भक्तमाल छप्पय ३६।

तुलनीय—रामानन्द के शिष्य घनेरे। सिद्ध प्रसिद्ध मेजवत वडेरे।

अनंता अरु सत्य कबीरा। सुरसुरा सुखानन्द मति घीरा।

भावानन्द पीपा रविदासा। घना आदि गुन गन परकाशा॥

—आ० नि० वो०, पृ० २७।

मामन-निगम-बोध के अनुसार रामानन्द रामबानन्द हैं। शिष्य ने और रामबानन्द ने योग क्रियाओं द्वारा रामानन्द के प्राणों की रक्षा की थी। रामानुज भी परम्परा में क्रमशः देवाचार्य हरियानन्द रामबानन्द, रामानन्द, अर्न्तानन्द कुण्डराय आदि हुए।^१ रामबानन्द ने आचार की रक्षा नहीं कर सकने के कारण रामानन्द को रामानुजीय सम्प्रदाय से अलग कर दिया और प्रत्येक पंथ चलाने की अनुमति दी।^२ रामानुजीय सम्प्रदाय से रामानंदी सम्प्रदाय कई बातों में भिन्न है। अम्मात्म रामानन्द के बस पर रामानंदी सम्प्रदाय को धर्मतबारी माना जाता है। तुमही बात में धर्मतबारी देखने की चेष्टा की जाती है। रामानुजीय सम्प्रदाय में दीक्षित रामानन्द की शिष्यता के कारण कबीर और नामक को निरिच्छाईतबारी भी कहा गया है।^३

कबीर द्वारा रामानन्द का शिष्यत्व बहुत प्रबल परम्परा द्वारा समर्थित है और प्रायः प्रत्येक लेखक ने इस स्थिति को स्वीकृत कर लिया है।^४ शिष्यत्व-ग्रहण संबंधी अनुमति पर विचार करना यहाँ आवश्यक है। कहा जाता है कि बिषवा ब्राह्मणों को पुनर्वर्ती होने का घाटीबंद रामानन्द ने दिया था। इस घाटीबंद की क्या काशी में छिपी नहीं रह सकती थी ऐसी अवस्था में उसे भोक्त-निदा का भय क्यों रहता? और कबीर को कहर रामानन्द के किनारे छोड़ने की आवश्यकता क्यों पड़ती? 'कबीर मंसार' के अनुसार अछानन्द न कबोर का जन्ममुत्पत्त रामानन्द को सुनाया था। रामानन्द इसी कारण अछानन्द साह न अछानन्द को ही कबीर का पिता मान लिया है। रामानन्द ने कबीर को यदि शिष्य

१ आ नि बो, पृ २६।

२ बरी पृ २६ २६।

३ इंडियन पिक्चरबुक (वि. भा.) सर राधाकृष्णन्, पृ ६७।

४ प्रथम—कबीर एवम् हि कबीर पंथ में उद्धृत उपासित व्यक्ति आ मत पृ ३७।
मेकसिफ—हि सिफल ऐडिक्शन भाग ६ पृ १२६।

(क) ब्रह्माक्ष—हि आ नि स पृ ४८ और ४९।

(ख) शुद्ध—'काम-मार्ग की वहाँ तक बातें हैं वे सब हिन्दू शास्त्रों की हैं बिना संक्षेप उन्होंने रामानन्द जी के उपदेशों से किया।' हि सा इ, पृ ४२

(ग) 'बिना काम उन्हें रामानन्द जी के सत्संग से प्राप्त हुआ था'—हिबेदी कबीर, पृ ४८।

(घ) संत कबीर (प्रस्तावना), पृ ७३।

(ङ) चौथे साधु सु रामानन्द।

आफो सेवक कबीर बीर आदि मुमति सुरसुरानन्द।

—ब्रह्माक्ष द्वारा उद्धृत व्यास आ पद, राधाकृष्ण
अभावकी (१) पृ ४२४ से।

(च) डा मोहन सिंह की वारणा है कि कबीर ने किसी मानव को अपना गुरु नहीं बनाया है। (कबीर-हिंदू भाषाभाषी, ६ २२ २४)

वनाना स्वीकार किया होता तो कबीर को सोढ़ियो पर सोकर दीक्षा-मन्त्र लेने की युक्ति नहीं करने पड़ती। कबीर को शिष्यरूप में ग्रहण करते समय रामानन्द को किसी प्रकार का संकोच नहीं होना चाहिये था, कारण उन्हीं के वरदान से कबीर का जन्म हुआ था। कबीर-जीवन के सभी उल्लेख इस विषय में एक मत हैं कि कबीर ने युक्ति से दीक्षामन्त्र पाया और कबीर को शिष्य-रूप में ग्रहण करने के लिये रामानन्द तैयार नहीं थे।^१ आगम-निगम-बोध के अनुसार रामानन्द ने कबीर को दर्शन जब नहीं दिये तो कबीर गुफा-मन्दिर में प्रकट हो गए।^२ जिन ब्राह्मणों ने तत्त्वा और जीवा को कबीर का शिष्यत्व ग्रहण करने के लिए जातिच्युत कर दिया था और उनकी लड़कियों से विवाह सवध अस्वीकृत कर दिया था,^३ उनका संकोच तो रामानन्द को अवश्य रहा होगा। कबीर "निगुरा" के नाम से भी प्रसिद्ध हैं। काशी के पण्डितों द्वारा विरोध होने पर प्रामाणिकता की प्रतिष्ठा के लिए सम्भवतया यह कथा जोड़ दी गई अथवा यह भी संभव है, कि पथ में गुरु-माहात्म्य की प्रतिष्ठा के कारण कबीर को रामानन्द का शिष्य राम-नाम को सामान्य रूप से ग्रहण करने के कारण प्रसिद्ध किया गया। रैदास-सवधी जन-श्रुति से इसकी तुलना की जा सकती है। रैदास के सवध में यह कहा जाता है कि वे पहले जन्म में ब्राह्मण और रामानन्द की सेवा में तत्पर रहने वाले शिष्य थे। एक दिन ऐसे वनिया के यहाँ से भोजन की सामग्री ले आए जिसका व्यवहार चमारों से था। इस घटना के कारण रामानन्द ने उस ब्राह्मण शिष्य को चमार के यहाँ जन्म लेने का शाप दिया और उसने रघू नामक चमार के घर घुरविनिया चमाइन के पेट से जन्म लिया, आगे चलकर इसका नाम रत्निदास (= रैदास) पड़ा। चमार के घर जाकर रामानन्द ने स्नान-पान करने का जब आदेश दिया तो बालक रैदास ने दुग्ध-पान किया।^४

१ (क) पुनि कबीर बोल्यो अस बानी। मोहि मलेच्छ लियो गुरु जानी ॥

रामानन्द मन्त्र नहीं देहैं। पै उपाय हम कछु रचि लेहैं ॥

—वि० सि० की टीका में कबीर जी की कथा, पृ० १८।

(ख) देखे नहीं मुख मेरो जानिकै मलेच्छ मोको,
जात न्हान गगा कही मग तन डारिये।

तथा—पहुँची पुकार रामानन्दजू के पास आइ,
कही कोऊ पृछे तुम नाम-नाम ले उचारिये।
जावो जू पकरि वाको कब हम किबो शिष्य,
लाये करि परदा में पूछी कहि डारिये ॥

—प्रियादास की टीका, २५५-५६, पृ० १४२।

(ग) सूद के कान न छागा भाई। तीन लोक में मोर बढाई ॥

—क० मं० में उद्धृत, पृ० २७०

२ आ० नि० चो०, पृ० ३५।

३. भक्तमाल (भक्ति सुधाकर तिलक), पृ० ४०६।

४. रैदास जी की बानी (जीवन-चरित्र), पृ० १।

ब्रह्म-पुत्र और परम्परा के अनुसार कबीर और रैदास में शास्त्रार्थ हुआ था जिसमें रैदास ने वेद शास्त्र का प्रतिपादन और कबीर ने विरोध किया था।^१ परन्तु परम्परा के अनुसार ब्रह्मार्थ के प्रज्ञान को दूर करने के लिए कबीर ने इनका विरोध किया था नहीं तो वेदों की रचना तो कबीर ने ही की थी। इन दोनों कथाओं के विरोधपूर्ण से जात होता है कि रामानंद की सहायता जिसके कारण कबीर रैदास यात्रा-ब्रह्मा व्यक्तिगतों का विप्लव-ग्रहण प्रतिपादित किया जाता है और रामानुजीय व्याचार-बदला से मुक्ति प्रमादित की जाती है, सीमित ही थी एवं कट्टरता का निषेध नहीं बल्कि पुकृता हो परिलक्षित होनी।^२ रामानंद वेद-शास्त्र-विरोधी नहीं थे रैदास को उनका सिध्य सिद्ध करने के लिए वे शास्त्र का उनके द्वारा जनपुत्रि में समर्पण कराया गया जिसका स्वतः अर्थ में संकलित रैदास के पदों द्वारा हो जाता है। जनपुत्रियों के इस शास्त्रिक विवेचन द्वारा व्याचार सेन के निष्कर्ष को स्वीकार करने में बाधा पड़ती है और सप्त-मास में नीच जातियों के स्पर्श और संपर्क से बचाने की जो चेष्टा है, वह परम्परा के अनुकूल ही है। रामानंद की कट्टरता उनकी वेद-शास्त्र मान्यता का ही संकेत इन कथाओं में मिलता है।

नाच-पंच में गोरक्षनाथ के मत्स्येन्द्रनाथ को बेचने का प्रवर्णित है। इस दारुणा के अनुसार सिध्य ही पुत्र है, पुत्र ही सिध्य है। इस परम्परा का पालन करते हुए कबीर द्वारा रामानंद को उपदेश दिये जायेगा है।^३ यात्रा-पंच की यात्री-बसों वाली बीड़ में प्राज्ञ-संघर्षी

१ (क) वही पृ १।

(ख) 'कबीर और रैदास संवाद' (संस्कृत) के अनुसार कबीर और रैदास में सगुण निर्गुण-संघर्ष में विवाद हुआ था।

(ग) मत्स्येन्द्र का कथन ब्रह्म है—

कबीर जानि रखी नहीं बनाम कट्टरशरी।

मनित विमुक्त जो धर्म सो अचर्म करि पावो।

बोव बह प्रवचन मजन बिन प्रवचन दिखानो।

—पृ ३, पृ १४।

कथा—संवेद ब्रह्म खंडन निर्गुण बाणी विमल रैदास की।

सहाचार भुवि शास्त्रबचन अविच्छेद ठाढ़ी।

—पृ ५३ पृ १३७।

२ मत्स्यपुरी मधुमितादेर मते रामानंद एहि ब्रह्म मत पाइनाह तौर ब्राह्मणत्व गुरुत्व, जो सम्प्रदायगतनेर सब सम्प्रदाय ठेकिया केकिया सब व्याचार निरम विच्छेदन द्विष्ट रामानुज सम्प्रदायेर अति सम्प्रानित पद विच्छेदन करिते पारिच्छेन। रामानंद अनेक अनेक अत्युन्नत अत्यन्त जो नीच जातिर मत्स्यदेर ब्रह्म गुरुम साधकमयबह गदितेन एवं सम्प्रदेर अल्प स्थान रहते नामिना नीच रहते नीचेर पंक्तिसे बधिया रोखेन।

—बाबू (उपक्रमविष्णु) पृ १४।

३ क म में उद्धृत ब्रह्म कबीर कसीटी का मध्य, पृ २०२।

'तिरवर-बोव' पारल अंग की काली, ३२।

नामक ग्रंथ संकलित है, जिसमें रामानन्द और नानक एवं कबीर और नानक की गुष्टि का वर्णन है। लक्षित किया गया है कि सिद्धांत-प्रतिपादन की यह परिपाटी है। यह भी संभव है किसी रामानन्दी साधु ने कबीर का शिष्यत्व ग्रहण किया हो और उसके माध्यम से रामानन्द के सिद्धांतों का खण्डन अथवा अपने मत का मण्डन किया गया हो। कबीर-सम्प्रदाय के ग्रंथ और आदि-ग्रंथ आदि के द्वारा रामानन्द के शिष्यत्व-ग्रहण की परम्परा का समर्थन नहीं होता। "हम काशी में प्रगट भये है, रामानन्द चेतये"^१ में रामानन्द को उपदेश दिया, यह ध्वनि है। बीजक का उल्लेख^२ भी रामानन्द व्यक्ति का सकेतक नहीं। रामानन्द ब्रह्मानन्द का पर्याय है। बीजक की साम्प्रदायिक टीकाओं द्वारा यह मत समर्थित है। वि० सि० के अनुसार "तुम हूँ राम ही ते आनन्द मानत जाउ यह हम (कबीर) चारो युग मे सब को समुझायो"^३ एवं पुरन साहेब के अनुसार "विषयानन्द, जगदानन्द, गवर्दानन्द, देवानन्द, त्रिगुणानन्द ये सपूर्ण आनन्द जो आनन्द मे लय हुए सो रामानन्द, सर्व उत्कृष्ट आनन्द।"^४ यह अर्थ है। रामानन्द की व्याख्या करते हुए मेंहीदास ने भी इस परम्परा का समर्थन किया।^५ आदि ग्रन्थ में रामानन्द का उल्लेख इसी व्याख्या का समर्थन करता है।^६

रामानन्दी सम्प्रदाय का ब्रह्म-सूत्रों पर निजी भाष्य नहीं। रामानन्द कृत श्री आनन्द भाष्य की चर्चा की जाती है। प० वैष्णवदास त्रिवेदी ने इस भाष्य के दार्शनिक मतवाद की स्थापनाओं का विवरण दिया है।^७ आनन्दभाष्य की प्रामाणिकता में पण्डितों को पर्याप्त संदेह है। इस भाष्य को यदि प्रामाणिक माना जाय तो इसके अनुसार रामानन्द ने विशिष्टाद्वैत को ही श्रुति, स्मृति, इतिहास और पुराण द्वारा प्रतिपादित माना है। अप्रामाणिक होने पर भी इतना तो सकेत अवश्य मिलता है कि सम्प्रदाय में यही मत मान्य है। फर्गुहर ने अध्यात्म-रामायण के उत्तरी भारत में रामानन्द द्वारा प्रचारित होने के कारण अद्वैतवाद की प्रतिष्ठा का प्रयास देखा है। शंकरदयालु श्रीवास्तव ने चेतनदास

१. क० श०, भाग २, पृ० ६१।

२. आपन आप कीजै बहुतेरा, हाहु न मरम पाव हरि केरा।

इद्री कहा करे विश्रामा, सो कहा गये जो कहत होते रामा ॥

सो कहाँ गये जो होत समाना, होय मृतक वह पदहिं समाना।

रामानन्द राम रस माते। कहहि कबीर हम कहि-फहि थाये ॥ — बीजक, शब्द ७७।

३. पा० ख० टीका, पृ० ३१६।

४. त्रिज्जा टीका, पृ० १७६।

५. रामानन्द सोइ जकृतनित्र, राम रस बौरान। मतवाला भयो नाम में रूप को नहीं ठेकान ॥ — मेंहीदास की टीका, पृ० ३६६।

६. राम भगति रामानन्दु जानै। पुरन परमानन्द बखानै ॥

—आ० ग्र०, सेन, घनासिरी १, पृ० ६६५।

७. कल्याण वेदान्त अंक, आवण-भाद्रपद १९६३, पृ० २७४-२७७।

नामक सामु लिखित 'प्रसंग-परिभाषा' की बर्षा अपने एक निबंध में की है^१ जिसमें स्वामी रामानंद की परित्रावणी तथा उपदेशों का सग्रह है। इस ग्रंथ के आधार पर कबीर का सिध्य होना प्रमादित हो सकेगा कारण इसकी समाप्ति मात्र कृष्ण सप्तमी भृमुवार वि स १२१७ की कही जाती है। पुस्तक की प्रामादिकता सिद्ध नहीं की जा सकी है। सिद्धान्त पंचमात्रा द्वारा भी स्वामी रामानंद और स्वामी रामानंद के सिद्धान्तों का प्रामादिक स्वरूप प्राप्त नहीं होता, सम्प्रदाय के उत्तर विकास की विधा संकेतित अवश्य होती है।

आदि-ग्रंथ में रामानंद का एक पद संकलित है —

कच आईए रे घर छागो रंगु ।

मेरा बिनु न खले मन मझयो पंगु ॥ रहाउ ॥

एक दिवस मन भई उमंग । बसि चंदन जोआ बहु सुगंध ॥

पूजन बली मझ ठाई । सो मझु बसाइयो गुरु मन ही माहि ॥ १ ॥

बहा आईये जल परबाम । तू पूरि रहियो है सभ समान ॥

बेद पुरान सभ देखे ओइ । छह तछ आइये खर ईहों न होइ ॥

सविगुर मैं बसिहारी घोर । जिनि सकल बिकल भ्रम काटे मोर ॥

रामानंद सुधामी रमत मझ । गुर का सबद काटे कोटि करम^२ ॥

इस पद के द्वारा यह संकेत मिलता है कि इस पद का रचयिता पहले सगुणोपासक था, पीछे बनकर 'सतिगुरु' के उपदेश से निर्गुण ब्रह्मोपासक हो गया और उसने ज्ञान सिद्धा कि ब्रह्म पत्पर आदि में नहीं बल्कि आत्मस्थ है। इस पद में निर्गुणियों के सत्पुत्र का साम्र बाकि प्रबोध है और 'रामानंद सुधामी' अर्थात् एवं संकेतपूर्ण। रामानंद की अन्य रच माधों में प्रवर्तन की हनुमत प्रार्थना का एक पद मिला था।^३ रचयिता की सर्वांगी में रामानंद का जो पद है, उसमें निर्गुणोपदेश है और अग्रिम मन' बीच की व्यवस्था। रामानंद के सगुणोपासक और निर्गुणोपदेशक हो कर मिलते हैं सम्भवतया ये दो भिन्न भिन्न व्यक्ति हैं। आगत निम्न बीच के अनुसार रामानंद और कबीर में सिद्धांत विमयक बाधविप हूमा था और उच 'मुष्टी' न रामानंद ने सगुणोपासना का पद लिया था और कबीर ने निर्गुणोपासना का।^४ प्रायः-संमती के अनुसार नामक की ओरछ रामानंद और कबीर के साथ गोष्टी हुई थी और नामक ने इन्हें 'सत्ताम' का उपदेश दिया था। रामानंद की "मुष्टि" में स्वामी रामानंद का प्रबोध हुआ है। इसी प्रकार कबीर ने भी नामक से उपदेश पाया और नामक का जन्म-जन्म कीर्तन किया।^५

१ हिन्दुस्तानी अकदमी (१९३२)।

२ आ प्र पृ ११९५।

३ ना प्र प [न सं] भाग ४ पृ ३४१।

४ आ० नि बो पृ १५।

५ देखा गुर जान बीच ही मूला। रामानंद सुधामी निरवज्ञ हूया ॥

—मा सं, पृ १२६।

प्रसिद्ध रामानन्द सगुणोपासक और आदि-ग्रन्थ वाले रामानन्द से भिन्न थे। आदि-ग्रन्थवाले रामानन्द ने प्राण-सगली के रामानन्द को कल्पना दी है और आदि ग्रन्थवाला पद हमारे परिचित और लोक-प्रसिद्ध रामानन्द का नहीं है। दीक्षा-सवधी कथाओं के आधार पर यह निश्चय करना कठिन नहीं कि कबीर को रामानन्द के सत्सग का अवसर अधिक नहीं मिल सका था। और तत्त्ववादी ज्ञान उन्हें रामानन्द से नहीं मिला था। रामानन्द-प्रचारित “राम” को कबीर ने सहज, ब्रह्म, शून्य, निरजन के स्थान में ग्रहण किया और इस “राम” शब्द की व्याप्ति को विस्तृत किया।

आदि-ग्रन्थ के पदों में कई सतों का उल्लेख मिलता है—

(१) कबीर—गुरु परसादी जैदेउ नामा भगति कै प्रेमि इनही है जाना ।^१

(२) रविदास —

(क) हरि के नाम कबीर उजागर। जनम-जनम के काटे कांगर।

निमित्त नामदेउ दुधुपिआइआ। तब जग जनम सकट नहीं आइआ ॥^२

(ख) जाकै भागवतु लेखीऐ अवतु नहीं पेखीऐ तास की जाति आछोप छीपा।

विआस महि लेखीऐ सनक महि पेखीऐ नाम की नामता सपत दीपा।

जाकै ईदु बकरीदि कुल गऊ रे वधु करहि मानीअहि सेख सहीद पीरा ॥

जाकै वाप ऐसी करी पूत ऐसी सरी तिहु रे लोक परसिध कबीरा ॥

जाकै कुटुब के ढेढ सभ ढोर ढोघत फिरहि अजहु बनारसी आसपासा।

अचार सहित विप्र करहि डढवति तिन जनै रविदास दासान दासा ।^३

(ग) नामदेउ कबीर तिलोचन सधना सैनु तरे ।^४

नानक—नामा जैदेउ कबीर तिलोचनु अउ जाति रविदास चमिआरु चलडीआ ।^५

धन्ना—आठ दाम को छोपरों होइउ लाखीणा।

बुनना तनना तिआगी कै प्रीति चरण कबीरा।

नीच कुला जोलाहरा भइउ गुनीअ गहीरा।

रविदास ढवता ढोर नीति तिन तिआगी माइआ।

परगटु होआ साध सगि हरि दरसनु पाइआ।

सति पुरुष सतिगुरु ते पाया। तब सत्तनाम ले रिदै बसाया।

६० जुग सतिगुरु नानक जपिया, कीट मुरीद कबीरा ॥११॥

—वही, अध्याय १३, पृ० १६६।

१. स० क०, रागु गउडी ३६।

२. आ० प्र०, रागु आसा ५।

३. आ० प्र०, राग मलार २।

४. वही, राग मारु १।

५. वही, रागु बिलावल १०२।

सैन नाह बुत कारिआ तहु परि परि मुनिआ ।

हिरवै वसिआ पार ब्रह्म भगता महि गनिआ ॥^१

आदि-ग्रंथ के सचइयों द्वारा स्पष्टतया लक्षित होता है कि कबीर आदि संतों का नाम उस समय तक पीरादिक महत्त्व प्राप्त कर चुका था और उनकी गणना एक ओर तो महादेव और ब्रह्मा जैसे पीरादिक देवताओं के साथ होती थी और दूसरी ओर तुल्यदेव प्रह्लाद, पठेबित्त, द्रुव आदि भक्तों के साथ । आदि-ग्रंथ वाले पंथों के द्वारा यह भी सात होता है कि उसके संकल्पना-काल तक जयदेव, नामदेव भिलोचन बन्ध सेन कबीर रविदास आदि संत प्रसिद्ध हो चुके थे । रीदास ने नामदेव कबीर भिलोचन सजना और सेन का नाम मिया है । और कबीर ने केवल जयदेव और नामदेव का ही । आदि-ग्रंथ में इन संतों की रचनाओं के प्रति रिक्त परमानन्द बड़ी पीपा, मोराबाई सेठ करीब बीचन और सुरदास के पर संतुष्टी है ।

जयदेव के दो वन आदि ग्रंथ में प्राप्त हैं । साधारणतया लेखकों ने आदिग्रन्थ वाले जयदेव और कवि-गोविन्द गीत गोविन्दकार को धर्मिण माना है ।^२ जयदेव के प्रभाव पर ही बाक-मुडगा में जयदेव की समता करनेवाला कोई कवि नहीं था । राजा सरमस्यसेन की राजसभा कवियों के लिये सर्वोत्तम प्रसिद्धि प्राप्त कर चुकी है और वहाँ भोपी मोवर्जन, उमापतिवर और सरस्य जैसे पण्डित और प्रतिभा सम्पन्न कवि थे ।^३ भक्तमाध और मत्तविजय में दोनों के धर्मिण समझे जाने का कोई संकेत नहीं मिलता । कल्पना और उपमा के प्रयोग शीघ्रमत्त भावार्थ और जगत्प्रकाश वरजता की वृत्ति से गीत गोविन्दकार से आदिग्रंथ का पर कर्ता भिन्न ज्ञात होता है और दोनों का अन्तर निर्दिष्ट और स्पष्ट हो जाता है । आदिग्रन्थ में संकल्पित दोनों पंथों में एक की भाषा तो संस्कृतानुकरणी हिन्दी है और दूसरे की पंजाबी प्रभावपूर्ण हिन्दी । परम्परा के अनुसार जयदेव या तो बंका निवासी थे जयदा प्रोडवासी । कबीर के पंथों के पूर्वपक्ष की रक्षा करनेवाले आदि-ग्रंथ में जयदेव की भाषा विद्वत् जैसे होती । राजा सरमस्यसेन की राज-सभा का कवि बाह्यर्षी टटाव्दी में हुआ था । हिन्दी उस समय अपने इस रूप में क्या होती व्यापक हो चुकी थी कि जयदेव जैसा पीयूषवर्णी कवि इस भाषा में रचना करता ? और जब कि केवलदास ने हिन्दी में रचना करने के बारह अनुशास बना रहता है । बीजक के अनुसार अन्धे भक्त होने पर भी इन्हें समत-तल की प्राप्ति नहीं हुई थी ।^४

१ बही बन्ना आता । (आदि ग्रंथ में इसके ऊपर 'भरसा ह' का संकेत है बितके अनुसार वह शुद्ध अनुने देव की रचना दामी साहित्य निम्न पद स्पष्ट ही बन्ना की रचना है ।)

२ मैका ब्रह्म—६ तिवर्ग ऐश्वर्यन (भाग २), पृ ४५ ।

३ ब्रह्माक्ष—द्विधा नि ४, १ ३३ और पद्यवैरी ४ भा ४ पं २४ ।

४ गीत-गोविन्द संगे १ श्लोक ४ ।

५ गारग ऐसा बत दिगंबर नामदेव जयदेव दाता ।

अनकि लखि करन मदि कोई कही किये है बाता ॥—बीजक शब्द ८९ ।

दोनो की भाषा में स्पष्ट अन्तर है —

परमादि पुरुष मनोपिमं सति आदि भाव रत ।

परमदभूतं परक्रिति पर जदि चिति सरव गत ।

केवल राम नाम मनोहरं ।

वदि अंश्रित तत मइअ ।

न दनोति ज सभरणेन जनम जरापि मरण भइअं ।^१

तुलनीय—ललित लवगलता परिशीलन कोमल मलय समीरे ।

मधुकरनिकर करम्वित कोकिल कूजित कुंजकुटीरे ॥

(गीत गोविंद)

जयदेव रचित जो हिंदी का पद कहा जाता है, उसकी भाषा के आधार पर उस पद को जयदेव कृत नहीं कहा जा सकता । उस पद का अन्तिम वरण (वदति जैदेउ-जैदेउ कउ रमिआ ब्रह्म निरवाण, लिब लीणु पाइआ)^२ सदेह उत्पन्न करने में समर्थ होता है । “जयदेव”-“जयदेव” कहते हुए अर्थात् नाम-स्मरण द्वारा ब्रह्म प्राप्ति का सकेत यहाँ सम्व है, अन्यथा “जयदेव ने कहा” इस प्रकार का उल्लेख कर कोई व्यक्ति उनके सिद्धांतों का प्रतिपादन करता हुआ ज्ञात होता है । कृष्णलीला के मनोरम और सरस गायक जयदेव की भाषा के साथ इसकी भाषा किसी प्रकार मेल नहीं खाती । आदि-ग्रंथ में सस्कृतानुकरण की प्रवृत्ति अन्यत्र भी दीख पड़ती है ।^३ दादू के पदों में भी ऐसी रचनाएँ मिलती हैं ।^४

नामदेव की गणना सत-सम्प्रदाय के प्रतिष्ठापकों में होती है और इस संत के नाम पर अनेकानेक पद आदि ग्रन्थ में संगृहीत हैं । नामदेव ज्ञानेश्वर के समकालीन माने जाते हैं

१. आ० ग्र०, राग गूजरी १ ।

२. वही, राग मारु १ ।

३. एक कृष्ण त सरवदेवा देवदेवा न आतमह ।

आतम स्त्री वास्वदेवस्य जे कोई जानसि भेव ॥

—आ० ग्र०, सलोक सहसकृती महला १, पृ० १३५३ ।

घटत रूप घटत दीप घटत रवि ससीश्वर नख्यत्र गगन ।

घटत बसुधा गिरिवर सिखड घटत ललना सुत आत हीत ॥

घटत कनिक मानिक माइआ स्वरूपं । नह घटत केवल गोपाल अचुत ॥

वही, सलोक सहसकृती महला ५, पृ० १३५४ ।

४. दादू नमो नमो निरजन, नमस्कार गुर देवत ।

वदनं सर्व साधवा, प्रणाम पारंगत ॥१॥

परब्रह्म परापरं सो मम देव निरंजन ।

निराकार निर्मल तस्य दादू वदनं— दा० द० बा०, भाग १, पृ० १ ।

और रानाडे के अनुसार ज्ञानदेव की मृत्यु के परचात् सार्ध सशब्दी तक बीबित रहे।^१ नामदेव के जीवन चरित्र और काल के सम्बन्ध में मतभेद है। 'नामदेवाचि वाचा' में नामदेव का चरित्र सुरक्षित कहा जाता है। महोपनि निर्द्वन्द्व भाष्य और अन्य व्यक्तियों ने इसी के आधार पर चित्रण दिया है। इस ग्रंथ में ज्ञानदेव के साथ तीर्थाटन, जमत्कार प्रवचन और राज सम्बन्ध १११२ में जन्म लेने का उल्लेख मिलता है। भक्तमाल में भी नामदेव के जन्मद्वारों का विवरण है।^२ नामदेव की माया पर वास्तुनिकता की धारा है, यद्यपि उन्हें ज्ञानदेव का समकालीन स्वीकार करता कठिन होता है, किन्तु रानाडे ने विस्तृत विवेचन के परचात् इस सच को प्रमाण्य कर दिया है।^३ नामदेवाचि वाचा की छवी पोथियों में कबीर भक्तुवाच और एकनाथ का उल्लेख मिलता है यद्यपि यह कृति (अपने प्रकाशित रूप में) ज्ञानदेवकालीन नहीं हो सकती बल्कि एकनाथकालीन होगी।

कई नामदेवों के होने की सूचना मिलती है। एबट के अनुसार दो प्रस्ताव तीन के होने की सम्भावना है। + नामदेव के पिता बामासेटी जाति के शिम्पी (बर्मी) थे।^४ आदि-ग्रन्थ के पत्रों में इनका छोपी होगा बख्श है।^५ विपमता को दूर करने के लिए बङ्गशाह ने अनुमान लगाया कि इनके परिवार में सम्भवतया लोगों के चले चलते थे।^६ शिम्पी और छोपी के ध्वनि-साम्य के कारण ही यह भ्रम हुआ है। ज्ञानेश्वर के साथ पंजाब-यात्रा का उल्लेख मिलता है। सोनहरी सशब्दी तक एकनाथ वर्तमान थे। उस समय नामदेवाचि वाचा प्रसिद्ध हो चुकी थी और नामदेव के आत्म चरित्र पर एक धर्मज्ञों की भी क्वालि मिल चुकी थी। आदि ग्रंथ के पत्रों का संग्रह संतों की पुस्तकों के आधार पर न होकर उनके अनुयायियों के मुख से सुन कर किया गया था और अनेक संतों की वाचिबो दो लिखित रूप में भी भो गयीं। ऐसी प्रवृत्ति में नामदेवाचि वाचा के आत्म-

१ मि मरा पृ १८४।

२ मरु ज्योष ४१ (इष्टम्य मि० टीका १२९ १४१)

३ मि मरा पृ १८४-८५।

+ स्तोत्रमाला (अं अनु) पृ ६। परिचित परशुराम चतुर्वेदी ने दक्षिण भारत में आये धर्म भक्त अपना कर्मियों को और उत्तर में भी व्यापित हो से अधिक ही व्यक्तियों को नामदेव नामवादी बताया है। पण नहीं पं चतुर्वेदी का आधार क्या है? (इष्टम्य-उ भा सं पृ १५)

४ इष्टम्य पृ १२ और स्तोत्रमाला, पृ ८।

५ संतों के परि जनसु दैका मुख उपदेश मैका।

संदर्भ को परलादि नामा हरि मित्रा ॥

—आ म अनु वाचा ५।

६ दि० का नि स, ६ १४।

चिरितपरक पद नामदेव के नाम पर सगृहीत हुए । ऐसे पदों में चमत्कारो का स्पष्ट वर्णन है ।^१ आदि ग्रन्थ के दसवें राग भैरव में सुलतान द्वारा चमत्कार-प्रदर्शन के आग्रह पर मरी गाय को जीवित करने का वर्णन है । इस पद द्वारा स्पष्ट सकेत मिलता है कि कोई अन्य व्यक्ति घटनाओं का आँखो देखा वर्णन कर रहा है, इस घटना का सम्यक् वर्णन यहाँ मिलता है ।^२ नामदेव की जन्म-तिथि सन् १२७० है और अलाउद्दीन का दक्षिण भारत पर प्रथम आक्रमण सन् १२६४ में हुआ था । नामदेव की आयु उस समय कुल चौबीस वर्षों की थी, अतः यह घटना संभव नहीं ।

मन्दिर में प्रवेश करते समय बाहर निकाल दिये जाने, नामदेव का पिछवाड़े जाकर कीर्तन करने और देव-मन्दिर के द्वार का उसी ओर फिर जाने की कथा का वर्णन आदि-ग्रन्थ वाले दो पदों में हुआ है ।^३ कबीर ग्रथावली के एक पद में भी इस घटना का उल्लेख मिलता है । आदि-ग्रन्थ वाले कबीर के वैसे पदों में जिनमें नामदेव का नाम आता है, ग्रन्थावली से पाठान्तर है एवं नामदेव की महत्ता स्थापित करने के लिए पाठान्तर करने की सम्भावना बहुत अल्प नहीं । बीजक और ग्रथावली में सर्वत्र नामदेव का उल्लेख सम्मान के साथ नहीं हुआ है । भक्तमाल की प्रियादासी टीका में एक पद उद्धृत है, जिसमें पदकर्ता का नाम कबीर है । नामदेव और कबीर के नाम पर मिलनेवाले पदों की खिचड़ी की चर्चा अन्यत्र

१ सोइनु कटोरी अम्रित भरी । ते नामे हरि आगे धरी ॥

एक भगत मेरे हिरदै बसै । नामु देखि नारायन हसै ॥

दूधु पियाइ भगतु धरि गइआ । नामे हरि का दरसनु भइआ ॥

—आ० ग्र०, राग भैरव ३ (नामदेव)

पाइ पडोसणि पूछलि नामा कापहि छाणि छवाई हो ।

तो पहि दुगुणी मजरी दैहउ मोकउ वेढी देहु बताई हो ।

—वही, राग सोरठ २ (नामदेव)

२. नामा कहे सुनहु बादिसाहु, इहु फिल्लु पतीआ मुके दिखाइ ॥

इस पतीआ का इहै परवानु । साचि सीलि चालहु सुलतान ॥

नामदेव सभ रहिया समाइ । मिलि हिंदू सभ नामे पहि जाहि ॥

जउ अक्की बार न जीवै गाइ । त नामदेव का पतीआ जाइ ॥

नामे की कीरति रही ससार । भगत जनों ते उचरिया पारि ॥

सकल कलस-निंदक भइया खेदु । नामे नाराइन नाही मेदु ॥

—आ० ग्र०, नामदेव, राग भैरव १० ।

३. लै कमलौ चलिउ पलयाइ । देहुरै पाछे बैठा जाइ ॥

जिउ जिउ नामा हरि गुण उचरै । भगत जना कउ देहुआ फिरै ॥

—आ० ग्र०, नामदेव, राग भैरव ६ ।

फेरि दीआ देहुरा नामे कउ पडीअन कउ पिछवारला ।

—वही, नाम०, राग मलार २ ।

की गई है। नामदेव सबेरी प्रचलित चमत्कार कथाओं के आधार पर पर्वों की रचना सदा होती रही और उनमें से कुछ के आविर्भाव में संश्लिष्ट होने की सम्भावना है। 'बोळ हिमिमि पळे मये। रास कबीर अचम्ले रहे।' को हटा देने पर त्रियावास द्वारा उद्धृत पद सुगमता-पूर्वक नामदेव के नाम पर बताया जा सकता है।^१ अस्म चरित्र-परक पद अधिकान्ततया राम भैरव के अन्तर्गत आए हैं। इसी राम में एक पद है जिसकी सुरबास के पद में विचित्र समता है, नामदेव याने पद की अंतिम पंक्तियाँ मचा-स्वाम नहीं जान पड़ती।^२

नामदेव के धर्मिक अधिकाधिक मराठी रूप में अपना मराठी से आमानुवाच स्वल्प हिन्दी पर्वों में प्राप्त हैं। इन रचनाओं से नामदेव के सिद्धांत और विचारों के जानने में सहामता मिलेगी, बीच-चमत्कार-सम्बन्धी और सूखी पर्वों से नहीं। कई समानताओं के रहने पर भी कबीर और नामदेव में अन्तर कम नहीं। नामदेव धर्मतत्वा को सीमित जब तक ही स्वीकृत करते हैं, आमानुवाच विशिष्टाद्वैतो उपासना के वे अधिक समीप हैं।

- १ हीन हो जाति मेरी नाथ राख। कछि में नामा इहाँ काहे को पठाइ।
ताळ पक्षावध बाधे पाहरी नाथे। हमरी भक्ति बीठछ काहे को राखे ॥
पंडव मनु नू बचन सुनी छै। नामदेव स्वामी दरशन बीजै ॥

—मऊ मिश्राश्रित द्वारा उद्धृत पृ० ८३।

नामदेव कमरी लई ठठाई। मंदिर पाछे बैठे जाई।
पावन पुँवरु हाथनि ताळ। नामदेव धावे गुण मोपाळ ॥
मंदिर ऊपर प्यस्य फराई। जडाडि द्वार मामा तन करे ॥
नामदेव नरहरि हरशन पावे। बाँह पकरि दिग ले बैठावे ॥
बोळ हिमिमि पळे मये। रास कबीर अचम्ले रहे ॥

—वही।

- २ कबहु कीरि लाठ बीठ न भावै। कबहु सर-सर टूक मयावै ॥
कबहु कुरनु कमे किमवै। बिठ रामु राखै सिठ रहिये माई।
हरि की महिमा किन्तु कबहु न भाई ॥१॥ रहाड ॥
कबहु तुरे तुरंग मचावै कबहु पाह पगहोठ न पावै ॥
कबहु लार तुपेदी गुनावै। कबहु भूमि पैआक न पावै ॥
मनवि नामदेउ इक मायु निछारै। बिह गुरु मिले विह पारि ड्यारै ॥

—आ श्री नामदेव रामु भैरव १।

तुलसीदास—जैसे राखतु तेसे रहीं।

आगत हो तुल-मुल सब जन के मुच करि कहा कहीं।
कबहुँक मोहन जहाँ कृपानिधि कबहुँक भूख लहीं।
कबहुँक जहीं तुरंग महागज कबहुँक मार जहीं।
कमल मन मनराम मनोहर, अतुल्य मयी रहीं।
सुरदास प्रभु मऊ कृपानिधि तुम्हरे जहन गहीं ॥

—आ० आ० (भाग १), पृ० १५१ (१२१।

विठ्ठल नामदेव के आराध्यदेव हैं और उनके समस्त कीर्तन करना नामदेव के लिए गौरव का विषय है। कीर्तन के द्वारा विठ्ठल प्रसन्न हो कर स्वयं उपस्थित हो जाते हैं।^१ आदि-ग्रन्थ के सकलित पदों में सगुणोपासना के साथ ही निर्गुणात्मक रूप का कम उद्घाटन नहीं हुआ है।^२ इस अध्ययन द्वारा डा० मोहन मिह के इस निष्कर्ष को ग्रहण करना सम्भव नहीं कि कवीर साहब ने अपनी भावना-सृष्टि एवं वर्णन-शैली दोनों में ही गोरख नाथ तथा नामदेव का स्पष्ट अनुसरण किया है।^३

अन्य सत्तो में से सधना या सदन का भी एक पद आदि-ग्रन्थ में सुरक्षित है, जिसमें आर्तभावपूर्ण आत्म-निवेदन और दैन्य-भाव अभिव्यक्त है। भक्तमाल में सदन के साथ ही हरिनाम, त्रिलोचन, आशाधर आदि का उल्लेख है।^४ प्रियादास ने अपनी टीका में भी सदन का एक पद उद्धृत किया है :—

मैं तो अति ही दुःखित मुरार ।

पाँच ब्राह्मी गीत है मोको गज ज्यों करो उधार ।

नाम गरीब निवाज उजासों करन विषय हठतार ।

सदन को प्रभु तारौ ऐसे बहत है कारो धार ॥^५

सदन कसाई का उल्लेख भक्तों और सत्तो ने प्रायः किया है। प्रियादास द्वारा उद्धृत पद के अनुसार सदन (सधना) हिंदी में पदों की रचना करते थे^६ और अन्त में जगन्नाथ गए। इस पद में साधन-पद्धति स्पष्ट नहीं, यद्यपि सगुणोपासना की प्रवृत्ति लक्षित होती है। भगवान की भक्त-व्रतसत्ता के प्रति मोह ही अधिक दोष पड़ता है, दैन्य का यह भाव सत-साहित्य की निजी वस्तु नहीं।

पोपा पहले शाक्त और भवानी-भक्त थे, कुछ रामानंदी साधुओं की प्रेरणा से बाद में चलकर रामानंदी हो गए।^७ प्रियादास की टीका के अनुसार तीर्थटन के भक्त और छाप-तिलक पर विश्वास करनेवाले थे। आदि-ग्रन्थवाले पद में काया के महत्व और पिण्डाण्ड-ब्रह्मांड के अभेद का वर्णन है। काया ही देवता और देवालय है। इसी में सम्पूर्ण चर-

१. अंग १४५, रानाडे द्वारा मि० महा० (पृ० २००) पर उद्धृत।

२. इमै बीठले उमै बीठुलीबीठल बिन ससार नहीं।

थान थनतर नामा प्रणवैं पूरि रहित तूं सरब मही।

—आ० ग्र०. नाम०, रागु आसा २

३. मो० सि०, कवीर ऍड दि भक्ति मूवमेंट, भाग १, पृ० ४८-४९।

४. भक्त०, छप्पय ६६।

५. वही, टीका में उद्धृत, पृ० २१०।

६. वह पद भाषा के हैं एक करि गावत हौ।—प्रियादास की टीका में उद्धृत, पृ० २१०-१११।

७. भक्त०, छप्पय ६१, पृ० १४८।

घर निवास करते हैं। काया ही धूप-बीप घोर नीचे है।^१ बाबि-यंघ का पत्र संत-परमेश के अनुसूत है। पूर्ववर्ती संतों की प्रगति के परचातु विभिन्न सम्प्रदायों ने उन्हें स्वमत पोषक सिद्ध करने के लिए नवीन सिद्धांत-सम्पन्न पद उनके नाम पर बनाये।

सेन के सम्बन्ध की विभिन्न परम्पराएँ प्राप्त हैं। रागाह के अनुसार सेन (बाबि यंघ के रमो सेतु) बीवर ॥ रागा को सेना में नियुक्त थे।^२ मकउ-विजय के अनुसार यह राजा मुसलमान था। इसी प्रमाण के अनुसार उस राजा ने सेन की कृपा से पोशाम्बरवादी कृष्ण की चतुर्भुज मूर्ति के दर्शन किये थे और कृष्ण ने उस राजा से भक्ति और मक्त के कारण सगुह रूप प्राप्त करने का रहस्य प्रकट किया था।^३ इस परम्परा के अनुसार सेन बारकरी सम्प्रदाय के मक्त हैं। भिमाबास के अनुसार सेन बाँवचण्ड-नरेश के सेवक थे।^४ परम्परा अनुसार रामानन्द का शिष्य होगा ही प्रसिद्ध ही है।^५ विरचनाय सिंह की बीजक-टीका के साथ सुसम्बन्धित कुछ लघु बंश-वर्णन हैं, जो रघुराज सिंह द्वारा राम रसिकान्तरी बंश के अन्तर्गत दिया गया है। इसमें सेन संबंधी जनमुक्ति को स्वीकार किया गया है।^६ किन्तु राजा द्वारा शिष्यत्व ग्रहण नहीं। इसके अनुसार राजा राम ने कबीर का शिष्यत्व ग्रहण किया था।^७ इसी बंश-वर्णन में संकेत मिलता है कि चक्र नृपति ने वर्मबास का शिष्यत्व ग्रहण किया होगा।^८ राजा राम का समय हमारी, दोस्ताह और अकबर के राज्य काल में पड़ता है।^९

- १ काहसा देवा काहसा देवस काहसा बंगम जाती ।
 काहसा धूप दीप नहयेवा काहसा पूबठ जाती ॥
 ना कहु काहरो ना कहु काहरो राम की दुशई ॥ राहा ॥
 जो ब्रह्मदे छोड़ विठे वा जोमे सो पावै ।
 पीसा मजबै परम तनु है लखिगु होई लखाने ॥

—आ वं रागुचनासिरी १ ।

२ मि मरा पृ १२ ।

३ मक्त-विजय (अं अनु), भाग २ पृ २४ २५ ।

४ मक्त टीका १ ३, पृ १५८ ।

५ मक्त सम्पन्न १६ ।

६ नापित सेन स्वस्य बरि, हरि भिमके तनु माहि ।
 वेस जगना रामीसी कहिये कैहि रूप काहि ॥७१॥

—बो पा ल दीक्षा पृ ६८१ ।

७ राज मेंमबास सब बीज के कबीर शिष्य,
 राजा अह रामिहू का कीन्ही सेहि टाय है ।

—बही पृ ६७८ ।

८ वर्मबास आवत भये, बाँवच गढ़ लहुलात ।

गुह विहारा हड़ बास किय जानु दिये आवास ॥११॥—बही पृ ६९१ ।

९ शिली को पुनि रामनूप, गये अकबर शाह ।

कीन्ही अति सम्मान सो, अकबर मानि मरनाह ॥७१॥—बही, पृ ६८ ।

धर्मदास भक्त सोलहवीं शताब्दी में हुए।^१ सेन द्वारा राजाराम का दीक्षित होना संभव नहीं। सेन-रचित मराठी के जो अंश कहे जाते हैं, उनमें दैन्य और सगुण स्वरूप का वर्णन है। आदि-ग्रंथ में सेन-कृत यह पद आया है—

धूप दीप प्रित साजी आरती। वारने जाउ कमलापती ॥

मंगला हरि मंगला।

नित मंगल राजा राम राई को ॥१॥ रहाउ ॥

उत्तम दीयरा निरमल बाती। तुही निरजन कमलापती ॥

राम भगतु रामानंद जानै। पूरन परमानंद बखानै ॥

मदन मूरति मै तारि गोविंदे। सेन भणे भजु परमानंदे ॥^२

रामानंद के इस उल्लेख के आधार पर सेन को रामानंद का समकालीन सिद्ध नहीं किया जा सकता। रामानंद का यहाँ उल्लेख किसी व्यक्ति-विशेष के अर्थ में नहीं हुआ है। कमलापति ही यहाँ निरजन हैं। राजा रामराइ का उल्लेख बान्धव-गढ़ नरेश की कथा के साथ संयुक्त करने का प्रयास है।

सूरदास के लिए यह प्रसिद्ध ही है कि वे प्रारंभ में निर्गुणोपासक थे और वल्लभाचार्य के सत्संग के कारण पुष्टि-मार्ग में दीक्षित हुए थे। आदि-ग्रंथ में सूरदास की प्रसिद्ध पंक्ति “छाडि हरि विमुखन को सग” लिख कर हटा दी गई है, यद्यपि भाई बन्नो जी की बीड में पूरा पद मिलता है। आदि-ग्रंथ के सूरदास हिंदी के प्रसिद्ध कवि और भक्त सूरदास नहीं। मेकालिफ के अनुसार ये मदन मोहन सूरदास टोडरमल के अधीन अकबर के कर्मचारी और^३ भक्तमाल के अनुसार मदन मोहन सूरदास राधाकृष्ण के उपासक और शृङ्गारी कवि थे।^४ आदि-ग्रंथवाला पद भी सूरश्याम की रूप-माधुरी का गायक है। मीरा का एक पद भी भाई बन्नो वाली बीड में आया है। मीरा के लिए उल्लेख मिलता है कि वे रैदास की शिष्या थीं।^५ मीरा का प्रभु रैदास के प्रभु की भाँति “निरजन निराकार निरलेपी निरविकार निसाखी” नहीं रहा बल्कि “मोहनी मूरति साँधरी सूरत नैना बने विशाल” की बानिक धारण करनेवाला हुआ। मीरा का पद केवल भाई बन्नो की बीड में मिलता है।

१४ स्वतंत्र परिगणना और तर्क द्वारा द्विवेदी धर्मदास को इसी काल का मानते हैं।

—द्रष्टव्यः—वि० भा० प०, खण्ड ५, अंक ३ (सं० २००३) में “कबीर पंथ और उस के सिद्धांत” शीर्षक निबंध।

१. भा० प्र०, सैणु, घनासिरी १।

२. भक्त०, प्रि० टीका, पद ४६४, पृ० २६१।

३. वही, छप्पय १२६।

४. खोजत फिरत फिरौं मेद घर को कोई न करत बखानी।

रैदास सत मिले मोहि सतगुरु दीन्ह सुरत सद्दानी ॥

—मीरों माधुरी, पद २७७, पृ० ६६।

घर निवास करते हैं। काया ही भूप-दीप और नीचे है।^१ माति-दीप का पर संत-परम्परा के अनुकूल है। पूर्ववर्ती संतों की प्रगति के परचाप विभिन्न सम्प्रदायों ने उन्हें स्व-मत पोषक सिद्ध करने के लिए भवोग सिद्धांत-सम्मत पर उनके नाम पर जमाये।

सेन के सम्बन्ध की विभिन्न परम्पराएँ प्राप्त हैं। राजा के अनुसार सेन (माति प्रब के स्त्री सैद्य) कीर के राजा को सेवा में नियुक्त थे।^२ भक्त विजय के अनुसार यह राजा मुक्तमान था। इसी प्रमाण के अनुसार उस राजा ने सेन को कुवा से पीताम्बरवादी कृष्ण की चतुर्भुज मूर्ति के दर्शन किये थे और कृष्ण ने उस राजा से भक्ति और भक्त के कारण समुच्च रूप धारण करने का रहस्य प्रकट किया था।^३ इस परम्परा के अनुसार सेन बारकरी सम्प्रदाय के भक्त हैं। शिवादास के अनुसार सेन बाबबन-नरेश के सेवक थे।^४ परम्परा अनुसार रामानन्द का शिष्य होगा तो प्रसिद्ध ही है।^५ विश्वनाथ सिंह की बीनक-दीक्षा के साथ युगवास कृत बनेल बंश-वर्णन है जो रघुराज सिंह कृत राम रसिकानन्दो ग्रंथ के अन्तर्गत दिया गया है। इसमें सेन संबंधी जनश्रुति को स्वीकार किया गया है।^६ किन्तु राजा द्वारा शिष्यत्व ग्रहण नहीं। इसके अनुसार राजा राम ने कीर का शिष्यत्व ग्रहण किया था।^७ इसी बंश-वर्णन में संकेत मिलता है कि एक नृपति ने धर्मदास का शिष्यत्व ग्रहण किया होगा। राजा राम का समय हुमायूँ, शेरशाह और अकबर के राजत्व काल में पड़ा है।^८

१ काहना दवा काहना देवक अहमठ बंगम वाली।

अहमठ भूप दीप नहयेका काहमठ पूषड पाटी ॥

ना कहु आइयो ना कहु काहना राम की पुहारै ॥ राख ॥

जो प्रसन्नये सोर दिखे वा जोने सो पावै।

पीता प्रसन्नये परम ठनु है सविगुण होई बलावै ॥

—आ० पं० रागुबनासिरी १।

२ मि महा पृ १६।

३ भक्त-विजय (अं अनु), भाग २ पं २४ २३।

४ भक्त दीक्षा २ व, पृ० १३८।

५ भक्त कृष्ण ३९।

६ माति सेन स्वरूप जति, हरि जिनके ठनु माति।

देख लगवा घमीली कहिये कहि नृप कहि ॥७३॥

—बी, पा ल बीका प ९८१।

७ साथ मंगलाय सब बीका के कीर शिष्य,

राजा अरु रागिहूँ को बीनकी तेहि जाण है।

—वही पृ ९७८।

८ धनदास दासठ भये, बीनन गढ़ उदुवास।

गुरु विहास दृढ़ बाध किए जानु हिये आवास ॥१३॥—वही पृ ९९१।

९ दिल्ली को पुनि सम्राट, भये अकबर शाह।

अति लज्जान सो, अहम माति मरनाह ॥७१॥—वही, पृ ९८।

धर्मदास मत सोलहवीं शताब्दी में हुए।^१ सेन द्वारा राजाराम का दीक्षित होना संभव नहीं। सेन-रचित मराठी के जो ग्रंथ कहे जाते हैं, उनमें दैन्य और सगुण स्वरूप का वर्णन है। आदि-ग्रंथ में सेन-कृत यह पद आया है—

धूप दीप घित साजी आरती। वारने जाउ कमलापती ॥
मंगला हरि मंगला।
नित मंगल राजा राम राई को ॥१॥ रहाउ ॥
उत्तम दीयरा निरमल वाती। तुही निरंजन कमलापती ॥
राम भगतु रामानंद जानै। पूरन परमानंद बखानै ॥
मदन मूरति मै तारि गोविंदे। सेन भणे भजु परमानंदे ॥^२

रामानंद के इस उल्लेख के आधार पर सेन को रामानंद का समकालीन सिद्ध नहीं किया जा सकता। रामानंद का यहाँ उल्लेख किसी व्यक्ति-विशेष के अर्थ में नहीं हुआ है। कमलापति ही यहाँ निरंजन है। राजा रामराइ का उल्लेख बान्धव-गढ़ नरेश की कथा के साथ संयुक्त करने का प्रयास है।

सूरदास के लिए यह प्रसिद्ध ही है कि वे प्रारंभ में निर्गुणोपासक थे और वल्लभाचार्य के सत्संग के कारण पुष्टि-मार्ग में दीक्षित हुए थे। आदि-ग्रंथ में सूरदास की प्रसिद्ध पंक्ति “छाडि हरि विमुखन को सग” लिख कर हटा दी गई है, यद्यपि भाई बन्नो जी की बीड में पूरा पद मिलता है। आदि-ग्रंथ के सूरदास हिंदी के प्रसिद्ध कवि और भक्त सूरदास नहीं। मेकालिफ के अनुसार ये मदन मोहन सूरदास टोडरमल के अधीन अकबर के कर्मचारी और^३ भक्तमाल के अनुसार मदन मोहन सूरदास राधाकृष्ण के उपासक और श्रृङ्गारी कवि थे।^४ आदि-ग्रंथवाला पद भी सूरश्याम की रूप-माधुरी का गायक है। मीरा का एक पद भी भाई बन्नो वाली बीड में आया है। मीरा के लिए उल्लेख मिलता है कि वे रैदास की शिष्या थीं।^५ मीरा का प्रभु रैदास के प्रभु की भाँति “निरंजन निराकार निरलेपी निरविकार निसासी” नहीं रहा बल्कि “मोहनी मूरति साँवरी सुरत नैना बने विशाल” की बानिक धारण करनेवाला हुआ। मीरा का पद केवल भाई बन्नो की बीड में मिलता है।

१४. स्वतंत्र परिगणना और तर्क द्वारा द्विवेदी धर्मदास को इसी काल का मानते हैं।

—द्रष्टव्यः—वि० भा० प०, खण्ड ५, अंक ३ (सं० २००३) में “कबीर पंथ और उसके सिद्धांत” शीर्षक निबंध।

१. भा० ग्रं०, सैणु, घनासिरी १।

२. भक्त०, प्रि० टीका, पद ४६४, पृ० २६१।

३. वही, छप्पय १२६।

४. खोजत फिरत फिरौं मेद घर को कोई न करत बखानी।

रैदास मत मिले मोहिं सतगुरु दीन्ह सुरत सहजानी ॥

—मीरा माधुरी, पद २७७, पृ० ६६।

भावि-रूप के पर्वों द्वारा पूर्ववर्ती संतों की साधना व्यवस्था परम्परा का साधारण स्वरूप सम्भव है। सभी संत संत-परम्परा के प्रतिष्ठापक नहीं। प्रसिद्ध संतों और भक्तों के नाम पर प्रचलित व्यवस्था रचित एवं संकलित हो गए हैं।

संत समाज और सूफी मतवाद

मुस्लिम धर्म के धारण के कारण नवीन चट्टान बटित हुई। धर्म-प्रचार के क्षेत्र में राजकीय शासन की व्यवस्था से जहाँ प्रेरणा मिली वहाँ हिंदुओं की सामाजिक स्थिति और 'ना हिंदू ना मुसलमान' कही जाने वाली भावियों को ग्रहण कर सकने की व्यवस्था के कारण इस सम्प्रदाय को अधिक मोहसाहज दिया। इस प्रकार के नव मुस्लिमों की चारका किसी सुदृढ़ धारा पर टिकी नहीं थी। प्रभावशाली पर्वों की स्थापना के परभाव निम्न-वर्गीय किन्तु नव-मुस्लिम को ऐसे पर्वों में सम्मिलित हो जाते थे। प्रारंभिक युद्धों में ऐसे शिष्टों की कोई नवोन मकदमो नहीं बनाई की और न इनमें किसी प्रकार का भेद ही रखा था। प्रभावशाली मुस्लिम शिष्टों की मकदमो कथन' असल जन्मे सयों। कबीर रब की 'साहेबवासी और 'कमान' साबाएँ एवं हरब पंथ की 'रवबवासी' और 'दौरे बसो' साबाएँ इसी प्रकार चल पड़े। इस प्रकार सूफी शिष्टों की रचनाएँ भी धारि युद्धों की भावियों में मिल गई तथा उन्हें सर्वत्र सिद्ध करने के लिए तो ऐसी भावियों सम्मिलित कर ली गई।

प्रारंभिक युद्धों में बहुत बहुत सुन्नि (मु. सन् ११२६) का प्रभाव-केन्द्र लाहौर है। बाबा फजलखान (मु. सन् ११२६ का) का प्रभाव-केन्द्र मेरु कौटा के समीप को मुनि है। सुन्नी को एक ही पक्षधर से अधिक साबाएँ हैं जिनमें अतिरिक्त, तत्काल बहिष्ता सुत्तारिया, बिहरी और सुदृष्टाविया साबाएँ प्रसिद्ध हैं। सुन्नी की विविध साबाओं में से किता एक को भी स्थापना इस देश में नहीं हुई। सम्प्रदायों के विज्ञानों में विवेक प्रचार केवल सुदृष्टाविया एवं उपासना प्रवासी का धर्म है। इन्हें विविध साबाएँ व्यवस्था सम्प्रदाय मानना उचित नहीं, वस्तुतः वे विभिन्न सुदृष्टाविया हैं। विज्ञान-विषयक प्रश्नों में धार्मिक मन्त्राधिक का अध्ययन रवान है। इस धर्म की रचना तेरहवीं सदी में सेब सुदृष्टाविया समर किन्तु सुदृष्टाविया-सहस्रवर्षों ने मरही में की थी जिसका फरसी अनुवाद सहस्रवर्ष बिना काफ़ानी ने किया था। इसका बकाई कुछ संश्लेषी अनुवाद सन् १६६१ में प्रकाशित हुआ था। बकाई धर्म ने अपने 'इस्वीन हल उल्लुख' में विज्ञानों का सुनिष्ठ संभव बर्णन किया है। धार्मिक के अर्थों का 'एल इल्लोव्वतल दु ही हिस्ते धात सुदीम्' सुदीम् का इतिहास न होकर इनके मूलों में अध्ययन का इतिहास प्रस्तुत करता है। इन सुदृष्टावियों में इसकी भूमिका में सुदृष्टाविया सम्प्रदाय का संश्लेष-किन्तु प्रामाणिक इतिहास दिया है। भारतीय सूफी सम्प्रदायों का प्रामाणिक इतिहास अभी तक हमारे समक्ष नहीं। सूफी-संतों के जीवन-चरितों की भी प्रामाणिक ध्यान-नीति नहीं हो सकी है, यद्यपि जनों के बद्वार इस संबंध में अधिक सहायक नहीं हो सकी। भारतीय सूफी-स्थापना की कामकी प्राप्त नहीं है किन्तु भारतीय सूफी-मत का प्रामाणिक और अनवरतपूर्ण बर्णन बरतन ने अपने निरूपित हिस्ते धात बरतिताना में किया है, और अपने विषय की यह प्रामाणिक पुस्तक है। सूफी-साहित्य के अध्ययन में निम्नोपन का महत्वपूर्ण स्थान है। इस विज्ञान में

केवल सूफी-साहित्य का अनुवाद और सम्पादन ही नहीं किया बल्कि इसे पश्चिम में मान्यता दिलाने का सफल प्रयास भी। निकोलसन के "स्टडीज इन इस्लामिक मिस्टिसिज्म" और "मिस्टिक्स आफ इस्लाम" इस विषय के अत्यन्त उपादेय ग्रंथ हैं और हम साहित्य के अध्येता के लिए परमावश्यक। सूफी-मत पर अद्वैतवादी वेदान्त का प्रभाव देख पड़ता है और सत की धारणा की समानता के कारण ही, सूफी मत का प्रभाव नहीं देखा जा सकता। हिंदी में चन्द्रबती पाण्डेय कृत "तसव्वुफ अथवा सूफीमत" इस विषय की अकेली पुस्तक है। पुस्तक की रचना भूमिका के रूप में हुई है अतः अव्यवस्था और असम्पूर्णता ही अधिक है।

भारतीय सूफी-साधना को स्पष्टतया लक्षित करने के लिए सूफियों की रचनाएँ देखनी होगी। डा० अब्दुल हक की पुस्तक "उर्दू की इब्नदाई नशो व नुमा" में "सूफिया यकराम का काम" के द्वारा प्रारम्भिक काल के सूफियों के संघ में महत्वपूर्ण ज्ञातव्य विषयों का उद्घाटन होता है। वस्तुतः भारतीय मतवाद के अध्ययन के लिए इनके साहित्य की परख आवश्यक है। जायसी ग्रन्थावली इस दिशा में महत्वपूर्ण प्रकाशन है। माताप्रसाद गुप्त द्वारा सम्पादित संस्करण पाठ की दृष्टि से महत्वपूर्ण है। शुक्ल की भूमिका आवश्यक निर्देशन उपस्थित करती है। परशुराम चतुर्वेदी द्वारा सम्पादित सूफी-काव्य-संग्रह भारतीय सूफियों के साहित्य का उपयोगी परिचय उपस्थित करता है।

सूफियों के इतिहास का यह अंश सत-साहित्य के अध्ययन के लिए आवश्यक है। भारत में सुहरावदिया सम्प्रदाय की नींव बहाउल हक बहाउद्दीन जकरिया (सन् ११७०-सन् १२६७) ने डाली। इनका प्रधान केन्द्र सिंध में स्थापित हुआ था किन्तु प्रभाव-क्षेत्र सिंध के अतिरिक्त गुजरात और पंजाब रहा। सैयद जलालुद्दीन सुखपोश के पौत्र जलाल इब्न कबीर (मृत्यु सन् १३८४ ई०) के कई चमत्कारों की कथाएँ प्रचलित हैं और इन्होंने मक्के की कई यात्राएँ की थी। शेख तकी के साथ कबीर के समागम और दीक्षा की चर्चा होती रही है। आदि-ग्रंथ के अनुसार शेख तकी और कबीर प्रतिद्वंद्वी थे। कबीर मशूर के अनुसार शेख तकी सिकन्दर लोदी का गुरु था। कबीर के चमत्कार-प्रदर्शन के कारण सिकन्दर लोदी शरणागत हुआ और इस घटना के कारण शेख तकी में ईर्ष्या जगी। उसने कबीर का

१. आ० ग, राग मारू ३।

'आदि-ग्रन्थ' के दो पदों (राग गौड, ४ और राग भैरव, १८) में कबीर पर होने-वाले अत्याचारों का उल्लेख है। पदों में सिकन्दर लोदी का उल्लेख नहीं है। 'कबीर साहबजी की परचई' में सिकन्दर लोदी का स्पष्ट उल्लेख है। डा० रामकुमार वर्मा ने कबीर और सिकन्दर लोदी को समकालीन माना है (सं० क०, प्रस्तावना, पृ० ४७)। 'बसनी' ने कबीरुद्दीन का उल्लेख किया है और 'बारी' का मत उद्धृत किया है कि कबीरुद्दीन का 'फतहनामा' सफल रचना है। फरिश्ता के अनुसार 'सम्भल' में धार्मिक विवाद हुआ जिसमें एक हिन्दू विचारक का सिर अलग कर दिया गया। उसका नाम बुद्धन (बुद्धन) दिया गया है। इससे स्पष्ट हो जाता है कि कबीर की वे रचनाएँ प्रामाणिक नहीं कही जा सकतीं।

विरोध किया। इस विरोध में पवित्रों और मुस्मानों ने सहयोग दिया और सिर्फ़र सोदी को कबीर के बिरुद्ध उभाड़ा।^१ बीजक में छनी और भूड़ी के पीर एवं मानिकपुर के सेख ठकी से बाठाबाप^२ और कबीर द्वारा उपदिष्ट होने की चर्चा आई है।^३ बिजन बेस्टकट ने दो सेख ठकियों की कल्पना की है। भूड़ी के सेख ठकी (मृत्यु सन् १४२६ ई०) सुहराबदिया विमलसिन्हे के है और मानिकपुर वाले सेख ठकी (मृत्यु सन् १५४५) बिस्तिना साम्दान के। कबीर संसुर में भी तीन कबीरों का संकेत प्राप्त होता है और कबीर के साथ संघर्ष ग्रहण कबीर और सेख कबीर का सम्भव हो गया है। 'के' का अनुमान है कि बीदे समय तक रामानंद के प्रभाव में रहकर कबीर ने सेख ठकी (मानिकपुर धरबा भूड़ी में धरबा दोनों स्थानों में) से बीबा भी और भाना स्वतंत्र पद बनाया।^४ 'के' की यह धारणा विमर्शित नहीं।

सुहराबदिया सम्प्रदाय में दो कबीर हुए हैं—(१) बहाउल हक बहामुद्दीन अकरिया के पुत्र कबीरखान एवं (२) जलाल हसन धरुमब कबीर जो ऊब की गद्दी के अधिकारी और संघर्ष बहामुद्दीन सुर्खपोत के पीर थे। इन्हें मजहब-ए-बहाणिय की उपाधि भी और इन्होंने छपीस बार हज्र किया था।^५ भूँसी धरबा मानिकपुर के सेख ठकी से बिज कबीर का बाठाबाप हुआ था। वे प्रसिद्ध मर्मी कबीर नहीं बल्कि सम्भवतया सुहराबदिया कबीर हैं। सेख ठकी से शिष्याग्रहण का यही रहस्य है। कबीर की हज्र संबंधी धारणाओं का उद्भव इस कबीर के साथ संबद्धता ही है।^६ आदि-ग्रंथ के एक दूसरे छलोक में हज्र का विरोध स्पष्ट है क्योंकि यह में ही बुवा मिला गया। अज्र वहाँ जाने की प्रेरणा नहीं रही।^७ १६८ वाँ छलोक ही प्रसिद्ध अवसर है और इसका संबंध जलाल हसन धरुमब कबीर से है। मर्मी कबीर और सेख कबीर में अतिशय स्थापित हो जाने पर किसी सिध्द ने बीजक की सेख ठकी संबंधी रसनिर्णय कबीर के नाम पर बनाई और आदि-ग्रंथवाला छलोक भी इस भ्रम के

१ क म अक्षर्य अख्याय, प २७७-८२।

२ मानिकपुर ही कबीर नसेरी श्रुति सुनी सेख ठकी केरी।

ऊबो सुनी बहनपुर बाना भूँसी सुनि पीरम के नामा ॥

—बी रमैनी ४८।

३ नामा म ब मचाप के माबो नर के मेख।

बट पट अविनाही नई, सुगह ठकी छम सेख ॥

—बी रमैनी ११।

४ कबीर ऐंड बि आबोअर्थ पृ ३८।

५ आर्सेरी एन इंद्रोडक्शन टु दि हिस्ट्री ऑफ़ एज़ीअम (प्रकाशना), पृ० ८-९।

६ कबीर हज्र काने होइ होइ गइअ केरी बार।

—सं क छलोक १६८ प २७७।

७ कबीर हज्र काने हठ बर या आगे भिक्षिया लुहारै।

—नरी छलोक १६७।

कारण सकलित हो गया।^७ भर्मी कबीर का किसी शेख तकी से साक्षात्कार हुआ था, इसे निश्चयपूर्वक नहीं कहा जा सकता।

कबीर के दो चित्र सूफी देशों की वेश-भूषा में चित्रित मिले हैं—स्वामी युगलानन्द कबीर-पथी द्वारा प्राप्त और काशी नागरी प्रचारिणी सभा में सुरक्षित तथा भारत इतिहास संशोधक मण्डल, पूना का चित्र। सत कबीर में मण्डल वाले चित्र की प्रतिलिपि छपी है। इन दोनों चित्रों के सूफी कबीरों के होने की संभावना कम नहीं। अधिक-से-अधिक यह कहा जा सकता है कि इन दोनों चित्रों के मूल में कबीर के सूफी शिष्यों की कल्पना है।

गोमती तीर निवासी किसी पीताम्बर पीर से कबीर की भेंट होने की चर्चा आदि-ग्रन्थ के एक पद में आई है। इस पद के अनुसार पीताम्बर पीर कठ में माला धारण करते और रामनाम जपते थे। जिह्वा से राम के सहस्र नाम लेकर कबीर के प्रणाम करने की चर्चा उसमें आई है। उनकी सेवा में नारद और शारदा लगी रहती थी और समीप ही उनकी स्त्री कमला दासी बनी बैठी रहती थी। उनका दर्शन हज से भी पवित्र माना गया है।^१ “पीर” और “हज” शब्द मुस्लिम प्रभाव घोषित करते हैं किन्तु पीताम्बर हिंदुत्व-सूचक है। “बाहु बाहु क्या खूब गावता है” में सिक्खों की साम्प्रदायिक शब्दावली का प्रयोग है। पीताम्बर पीर यदि कोई उपदेशक थे, तो रामनाम लेने और कठो-माला धारण करने के कारण उनका सूफी होना सिद्ध नहीं होता। पीताम्बर का अर्थ कृष्ण, गोविंद आदि है। विष्णु की पत्नी कमला है, और नारद-शारदा इनका गुण-गान करते हैं। “गोमती तीर” भी सकेतात्मक ही है। गो का अर्थ है, जिह्वा और सरस्वती। “गोमती” अतः जिह्वा द्वारा नाम-स्मरण का सकेतक हो सकती है। नामदेव के एक पद^२ में भी “मीर मुकुन्द” का प्रयोग आया है जिसके द्वारा स्पष्ट हो लक्षित होता है कि परम प्रिय और परम तत्व के लिए मीर, पीर का प्रयोग होता आया है, किसी लौकिक देहधारी व्यक्ति के लिए नहीं।

सूफी-काव्य-परम्परा की आवश्यक शाखा ईरानी काव्य-धारा है, और इनके काव्य का अच्छा समग्र धार्मिक विहारी और कन्हैयालाल ने अपने “ईरान के सूफी कवि” में उपस्थित किया है।

पूर्वागत धर्म-साधना की परम्परा—

इस विशाल और विस्तृत देश में अनेक उद्गमों से उद्भूत अनेकानेक विचार-धाराएँ स्वतः गुम्फित और समन्वित होती हुई प्रवाहित होती रही। केवल सामाजिक-सांस्कृतिक

७ अ. जलाल-इब्न-अहमद कबीर की मृत्यु सन् १३८४ में हुई थी। खजीन अत्तुल अस्-फिया (फर्स्ट वाल्यूम, पृ० ४४६) में कबीर को शेख तकी का शिष्य कहा गया है। इस ग्रन्थ में कबीर का जन्म १३६४ सन् माना गया है। महात्मा कबीर और कबीर अहमद में उल्लेख पैदा हो गई है।

१ सं० क० राय आसा १३, पृ० १०३।

२. आ० ग्र० नाम०, राय तिलग ३।

यूमिका बनना उत्कालीन चेतना के वर्तन ही पर्याप्त नहीं। विचारों का इतिहास होता है और इस ऐतिहासिक यूमिका में ही समस्त अध्ययन सम्भव है। अनेकानेक पंथ सम्प्रदाय संघटित और विघटित होते रहे और अनेक धर्म-साधनाओं का प्रचलन यही रहा। परस्पर विरोधी वीर्य प्रकृतियों के सम्प्रदायों का संघटन और अन्तर्भाव सम्भव हो सका था। एक ही धर्म-सम्प्रदाय के विभिन्न रूप को लेकर नई शाखाओं की प्रतिष्ठा होती आई है। मध्य वेद में पौराणिक धर्म की स्थापना के परचासू भी विभिन्न धर्म-साधनाएँ प्रचलित रही और अन्त-वेद की ओमाओं में बाह्य नू माग ही पौराणिक प्रभाव के अधिकधिक मुखर रहे उनके ने।

बौद्ध धर्म के महायानी अधिमान की विभिन्न-स्वरूपता पूर्व-मध्यकासीन के पूर्व ही स्पष्ट हो रही थी। शुण्य निर्विकल, सहज प्रसन्न भावि भावार्थक होने वाले और संकर के घटित-बासी वेदान्त सम्प्रदाय में इनको धर्म साधनाएँ अन्तर्भूत हो गईं। अन्तः, निर्विकार प्राणि पारिभाषिक शब्दावली का भी प्रचलन हुआ। संकर हाथ स्थापित कहे जानेवाले मठों में भी विभिन्नता प्राने लगी। मंथन मिश्र को पराधित कर अपने सम्प्रदाय में। उन्होंने दीक्षित ही किया था। संकर के साम्प्रदायिक संघटन के शिथिल होने पर स्वतंत्र सम्प्रदाय बनने लग गए। यक्षनामी सम्प्रदाय इसका लक्ष्यक है। गोरख नाथ के प्रभाव में आकर इनमें से अनेक शैवाईवादी और नाथ-योगी बन गये। धर्म-साधना के परम उत्कृष्ट और उसकी प्रसिद्धि के साधनों को मिलाने से सम्भव हुआ है। संकराचार्य को और ब्रह्मेश्वरी के साथ उपासना-पद्धति की दृष्टि से प्रत्येक तान्त्रिक स्वीकार किया गया है। सामारस्यता चला का संबंध हास्य उपासना-पद्धति से माना जाता है यद्यपि सभी प्रकार के भागों की सम्मति ही संज्ञा है। शाक्त छत्र का संकर (छिन्न) के साथ सम्बन्ध हो जाता अत्यन्तमूलक नहीं। कपाल, मङ्गल, काम और, वाचराज यन्त्रपुत्र प्राणि धर्मिक सम्प्रदायों की पद्धति में आते हैं यद्यपि अपने से विभक्त मतवाद को धर्मिक कहने की प्रवृत्ति अधिक परिमलित होती। शाक्त मतवाद का और विरोध संत-साहित्य में प्राप्त होता है, किन्तु यह विरोध व्यक्तिगत रूप में तान्त्रिकोपासना और पंथ मकार की धारणा के कारण है। तान्त्रिक शब्दावली का ग्रहण अत्यन्त लमय हो है किन्तु कुछ शक्तों का विवरण सहायक सिद्ध होता। सर बाल उदरक के सभी और धनुबाओं में शाक्त-साहित्य के अध्ययन में विशेष योग दिया है।

लोक-सामान्य धर्म-साधना के अध्ययन में विभिन्न कुल कुल हि पापुनर ऐतिहासिक ईश फोक लोह पाठ मार्गम ईशिका महत्त्वपूर्ण पंथ है। विमुक्त धर्म साधनाओं की सामग्री शाक्त नपूर ऐतिहासिक प्राणि मिथिलि ईशिका में प्राप्त है, इस महत्त्वपूर्ण प्रकाशक द्वारा मध्ययुगीन धर्म-साधना के अध्ययन की प्रमूख सामग्री और आधार प्राप्त हुए हैं। पुरानी पक्ष जाने पर भी कैथलियम ईशिकम एवम माहवर सिद्धांत प्राणि हि हिन्दू में ज्ञान्य शास्त्री का प्रभाव पड़ी हुआ है। 'एन पाठ्यशास्त्र प्राणि हि ऐतिहासिक मिहरेवर प्राणि ईशिका' (फुल्लर ईश) मुख्यतया ऐतिहासिक सामग्री का साकलन करने पर भी महत्त्वपूर्ण है। अन्तरेष उपाध्याय के 'मार्गान्ध चोन और धर्म और वर्तन विपुल सामग्री का द्वार अनुसूच करते हैं।

एदविज और शुम्भवादी साहित्य का कोन इत्यन्तार शस्त्री के 'बीर गान और बीर' में प्राप्त हुआ। प्रवीण चण्ड भाषी ने पाठी के गीतार का महत्त्वपूर्ण कार्य किया है।

नाथ सम्प्रदाय पर त्रिस के "गोरखनाथ और कनकटा योगीज" कई दृष्टि से उपादेय है किंतु मौलिक आधारों की छानबीन कर हजारी प्रसाद द्विवेदी ने "नाथ-सम्प्रदाय" की रचना की है। जिसके द्वारा सत-काव्य की परम्परा का स्पष्ट हाथ आता है। हिंदी के नाथ-पंथी साहित्य का उद्धार पीताम्बर दत्त बडहवाल ने "गोरखवानी" द्वारा किया है। मोहन सिंह-कृत "गोरखनाथ ऐंड मिडिवियल मिस्टिसिज्म" की उपादेयता सीमित ही है। राहुल सांकृत्यायन ने "काव्य-धारा" में प्राचीन साहित्य का उपयोगी सकलन दिया है। अनेक-पंथी और सम्प्रदायों का साहित्य उपलब्ध नहीं, इनके प्रकाशन से परम्परा के स्पष्ट दर्शन संभव है।

गोरखनाथ के अम्युदय-काल में अनेक बौद्ध, शैव और शाक्त सम्प्रदाय पथ में दीक्षित हो गए। गोरखनाथ की गोरखनाथी में काली से मुठभेड़ हुई थी। काली हार गई और समस्त शाक्त शिष्य गोरखनाथी सम्प्रदाय में दीक्षित हो गए। तभी से गोरक्ष सम्प्रदाय में काली-पूजा प्रचलित हो गई।^१ कबीर मंशूर में आद्याशक्ति और निरंजन पर जीत की कथा विस्तारपूर्वक दी हुई है^२, अतः सिद्ध होता है कि कुछ शाक्त और निरंजन पंथी कबीर-पथ में दीक्षित हुए। सभी सम्प्रदायों ने अपनी प्राचीनता सिद्ध करने के लिए पुराणों और उपनिषदों की रचना की, शून्य पुराण और अल्लाहोपनिषद् की रचना इसी प्रवृत्ति की सूचना देती है। निरंजन-पथ का इतिहास यह संकेत देता है कि इसके विभिन्न दल क्रमशः गोरख-पथ, कबीर पथ, दादू-पथ में अन्तर्भूत होते रहे और सम्प्रदाय में इनकी शाखाएँ भिन्न बनी रही। कबीर मंशूर में मूल निरंजन पथ^३ को कबीर-पथ की बारह शाखाओं में गिना गया है।^{३अ} नातक अपने को निरंकारी कहते हैं। अनेक विस्मृत पंथों में अलखिया सम्प्रदाय है, जिसका साहित्य विलुप्त हो चुका है। अनेकानेक पंथों का परिचय देनेवाला परशुराम चतुर्वेदी का उत्तरी भारत की सत परम्परा नामक ग्रंथ वस्तुतः सत-साधना, परम्परा और साहित्य का कोष है, जिसकी सहायता से महत्वपूर्ण तथ्य प्रकाश में आ सकेंगे।

कबीर : संत-मत के प्रवर्तक और प्रतिनिधि—

समस्त उत्तराखंड में गोरखनाथ के पश्चात् सबसे प्रचण्ड व्यक्तित्व लेकर जन्म लेने-वाले व्यक्ति कबीर थे। साधारण जनता के अध-विश्वास और पौराणिक धर्म के वाह्याचार, उच्चता-नीचता की विषम धारणाओं के साथ संघर्ष कर उनकी व्यर्थता का प्रतिपादन और प्रचार कबीर ने सशक्त वाणी के द्वारा किया। कर्तृत्व शक्ति की अलौकिक धारणा के

१ द्रष्टव्य-नाथ-सम्प्रदाय, पृ० १४८।

२. कबीर मंशूर, पृ० ६५६-५७।

३ निरंजन का तिब्बती रूप (905 pamed) नानक-निर्ग्रंथ है। इसके आधार पर निरंजनपथ का संबंध, जैन मतवाद से जोड़ा जा सकता है, काल-कृत कार्यों से जिसमें कई परिवर्तन हो गए।

३ अ. वही, पृ० २९६।

दिशाएँ अन्य सत्तो में दीव्य पड़ती हैं। पीपा ने कवीर-प्रचारित "सत्यनाम" से लाभ उठाया था और घन्ना को भी कवीर का महत्व स्वीकृत है।^१ भवतमाल और जन्म-परिचय की कथा द्वारा विरोध सूचित होने पर भी आदि-ग्रन्थ वाले रविदास पर कवीर का स्पष्ट प्रभाव है और उन्होंने श्रद्धा के साथ कवीर को स्मरण किया है और उन्हें जन्म-जन्म के वधन तोड़नेवाला, संसार-सागर को तिरनेवाला एवं नीच कुलोद्भव होने पर भी लोक-प्रसिद्धि प्राप्त करने वाला माना है।^२ "रैदास जी की बानी" के अनुसार निर्गुण भक्ति के प्रताप से कवीर ने सदेह मुक्ति पाई थी।^३

दादू के गुरु के सबध में भी कुछ उसी प्रकार की कथा कही जाती है, जो नानक के साथ सम्बद्ध है। दादू के गुरु का नाम दादू-पथी परम्परा के अनुसार वृद्धानन्द अथवा बुद्धन दादा था।^४ गुरु माहात्म्य मत-मत के अनुकूल होने पर भी दादू ने किसी व्यक्ति विशेष का इस सबध में सकेत नहीं दिया है। विल्सन ने उक्त वृद्धानन्द को कवीर की परम्परा में माना है।^५ सुधाकर द्विवेदी दादू को कमाल का शिष्य कहते हैं और दादू नाम भी कमाल का ही दिया हुआ मानते हैं।^६ दादू दयाल की बानी (वेलवेडियर प्रेस) के सम्पादक के अनुसार साहिब की वाणी में कही से उनके गुरु का नाम नहीं खुलता, परन्तु कवीर साहिब की उन्होंने जगह-जगह महिमा की (गाई) है और कही-कही साखियाँ भी कवीर साहिब की दी हैं जिन्हें छेपक नहीं कहना चाहिए।^७ सिद्धों में कम्बलाम्बरपाद के पद हैं जो पद में कामालि बन गए हैं, क्या कवीर के "कमाल" में "कामालि" का संयोग संभव नहीं?

दादू ने नाम स्मरण का प्रभाव प्रकट करते हुए नारद, शिव, शुकदेव, प्रह्लाद के साथ कवीर, पीपा, रैदास का उल्लेख भी किया है।^८ अहं का त्याग कर प्रेम करनेवालों में

१ आ० ग०, रागु आसा २।

२ आ० ग०, रागु आसा ५, रागु मारु १, एवं रागु मलार २।

३. रै० बा०, पृ० ३३।

४ द्रष्टव्य—

दादू (सेन) द्वारा उद्धृत गोपालदास दादू पथी का साक्ष्य, पृ० ३४-३५।

तीजे पहर निकट भई साभा। खेलत रहे सो लड़कन माभा।

बीते जवहि एकादस वयस। बूढा रूप दियो हरि दरस॥

५ रेलि० से० हि०, पृ० १०३।

६ दा० द० बा०, भाग १, जीवन-चरित्र, पृ० २ पर उद्धृत।

७. दादू दयाल की बानी, भाग १, जीवन-चरित्र, पृ० २।

८. कई था नारद मुनि जना, कहाँ भगत प्रह्लाद।

परगट तीनउँ लोक में, सकल पुकारैं साध॥ ११॥

कह सिव बैठा ध्यान धरि, कहाँ कवीर नाम।

सो क्यों छाना होइगा, जेरे कहेगा राम॥

—दा० द० बा०, भाग १, पृ० २७।

विष्णु ने कबीर को काव्यगिक दिव्य पुष्प समझा ।^१ कबीर-वंशी धन के धारों मुझे प्राकट्य की कृपा करते हैं और उन्हें संसारी बीच मानना उपयुक्त नहीं समझते । कबीर-वंश के अनुसार कबीर साहब अयोध्या धनादि स्वयंविद्य परम-स्वरूप और धारप्रकृतानुसार संसार में बार-बार धन के रूप से प्रकट होकर बीचों को बेतानेवाले पुष्पस्वरूप उपजते हैं । यह परम्परा संत-मत और कबीर-वंश की अविनाश माननी है ।^२ कबीर-वंश की बर्मेबाड़ी साक्षात्कारी के अनुसार कबीर को अपने वंश का प्रवर्तक नहीं मान एक भिन्न प्रतीकिक सिद्धि माननी है, जो भिन्न भिन्न युगों में भिन्न नामों से प्रकट होते पाते हैं । कबीर-वंशियों का मुख्य धर्म उत्तर प्रदेश और मध्य भारत है । पंजाब बिहार और दक्षिण के प्रांतों में भी इसके अनुयायी हैं । कबीर-वंश की द्वारा साक्षात्कारों का उपस्थित वर्णन मध्य कृष्ण रत्न (भाष्यवर्णन संपादक सम्प्रदाय भाग १) बी० बी० राय (सम्प्रदाय) और इब्राहिम प्रहलद द्विवेदी (विरह चारण पत्रिका अगु १८७६) ने किया है । इन द्वारा वंशों के ऐतिहासिक कबीर वंशी नामक वंश (चिरक वंश) बाबू-वंश यानि वंश मनुष्यासी वंश और बट्टे वंश को कबीर मत और वंश के अन्तर्गत मानते हैं ।^३ कबीर-वंश के अनुसार गुरु नामक वे कबीर से सीधा प्रहलद की बी; इसी वंश के अनुसार सम्भव १५६९ में नामक वे कबीर से मिलने काटी बने । भाग में ही भेंट हो गई और सिम्पल प्रहलद किया ।^४

अन्य पंचानुवासी कबीर-वंशियों के धर्म को स्वीकार नहीं करते और अपनी स्वतंत्रता प्रदर्शित करते हैं । भाष्य-संयोजी में तो नामक द्वारा धर्मावर्ध और कबीर को उपस्थित ठक कहा गया है, जिसकी कथा अत्यन्त हुई है । कबीर और नामक की भेंट सर्वथा कथा प्रासादिक प्रामाण्य पर नहीं है । इसका उत्पन्न धर्मरत्न निम्नता है कि सं १५६९ अथवा १५६४ में मरी में स्नान करते समय गुरु नामक की भेंट किसी बृद्ध संत से हुई थी ।^५ 'एक एक को' को भेंट की सम्भावना स्वीकृत है ।^६ नामक की रचनाओं में कबीर स्वर का उत्पन्न है मगर इसका प्रयोग परमात्मा और कबीरवाच दोनों के लिए हुआ है ।^७ नामक की अनुसार नामक के गुरु कोई नामा किया अथवा बिना वीर से ।

विष्णु नहीं होने पर भी नामक कबीर की विचार प्रवृत्ति के परिचित और प्रचारित व्यवस्था में । पुरुषों परम्परा का गरीब विकास कबीर से सीधे पड़ा है । जिसकी मूल्य

१ रेखि० से हि पु ३२ ।

२ अर्जुन कबीर साहब मोक्षदास शैलम्प पु ५ ।

३ क सं पु १६० और स क० सा पु ८ की पाद-विष्णुकी ।

४ क सं, य १६० को पाद-विष्णुकी ।

५ साक्ष्यभाष्य । गुरु नामक । भाष्य । अर्जुन चरितमाहा प्रमाण, सं १८७६) प ३६ ।

६ कबीर एवम् दिव्य प्रकाश, पु १८ ।

७ इस कबीर कबीर गुरु के देव परवर रत्नार । भा सं अगु विष्णुकी १ ।

भाष्य कबीर कबीर साहब गुरु के गुरु के गुरु ।

—आदि भी गुरु सं साहित्य बी प ३६ और ४२२ ।

है।^१ राघो दास के प्रमाण पर निगुंण सम्प्रदाय की स्थापना नानक, कबीर, दादू और जगन ने की। मध्व, विष्णु-स्वामी, रामानुज और निम्बार्क ने सगुणोपासना की रीतियाँ चलाई, उसी प्रकार इन सत्तो ने अपनी पद्धति निरजन के अगुण, अरूप, एवं अकल स्वरूप से चलाई।^२ हरिदास निरजनी ने अपने पथ-प्रदर्शक के रूप में गोरख, गोपीचंद, नाभादास, कबीर आदि सत्तो को स्मरण किया है और कबीर के सबब में कहा है कि वे राम के रंग में रंग कर सभी वर्णों में श्रेष्ठ हो गए। पचेन्द्रियो को वशीभूत कर लिया और निश्चकतापूर्वक कयनी और करनी में सामंजस्य स्थापित किया।^३

दादा मलूकदास ने भी कबीर को भक्त-शिरोमणि और सद्गुरु को पहचाननेवाला माना है। प्रह्लाद, नामदेव और नानक की गणना भी इस कोटि में होती है।^४ गरीबदास के ग्रंथ साहेब में भी कबीर का उल्लेख श्रद्धापूर्वक किया गया है।^५

दादू को वृद्धानंद अथवा शेख बुद्धन का शिष्य कहा जाता है। कुतबन ने शेख बुद्धन को सच्चा पीर कहा है।^६ बहुत सम्भव है, वे दीक्षा-गुरु भी रहे हों। आईन ए-अकबरी में एक शेख बुद्धन शतारी का उल्लेख है, जो शाह सिकंदर लोदी के समकालीन और शेख

१. कोइक गोरख को गुरु थापत, के उक दत्त दिगम्बर आदू।

कोउक कषर कोउक भर्थर, कोउ कबीर कि राखत नादू॥

कोउ कहै हरिदास हमार जु यू करि ठानत बाद बिबादू।

और तु सत सवै शिर ऊपर, सुन्दर के उर हैं गुरु दादू॥

—सु० वि०, श्री गुरुदेव को अंग, पृ० २।

२. राघोदास की भक्तमाल (६० लि०) परशुराम चतुर्वेदी द्वारा उ० भा० सं० ५० के ४६२ में पृष्ठ पर उद्धृत।

३. श्री हरिपुरुष जी की वाणी, साखी ३७, पृ० १८२।

४. हमारा सतगुरु बिरले जाने।

सुई के नाके सुमेर बलावै, सो यह रूप बखानै ॥ १ ॥

की तो जाने दास कबीरा, की हरनाकस पूता।

की तो नामदेव औ नानक, की गोरख अवधूता ॥ २ ॥

—स० बा० सं० (भाग २), पृ० १०२।

५. गैबी ख्याल विशाल सतगुरु अवल दिगंबर थीर है।

भक्त हस्त काया भरि आये, अविगति सत्य कबीर है ॥

नानक दादू अगम अगाधू, तिरि जहाज खेवट सही।

सुख सागर के हंस आये, भक्ति हिरबर उर घरी ॥

—गरीबदास का ग्रंथ साहेब (बडौदा, १६८१), गुरुदेव को अंग।

६. शेख बुद्धन जग साचा पीरु। नाम लेत सुख होय सरीरु ॥

कुतबन नाम लेइ पाघरे। सरबर दो दुहुं जग नीर भरे ॥

—मृगावती

कबीर धर्ममत्त्व माने पण हैं और आन्तरिक प्रवृत्तियों एवं इन्द्रिय कपी शत्रुओं पर विजय प्राप्त करनेवासी सन्ने सूरमा । कबीर अपना सर्वस्व अर्पण कर हरि क साथ उदात्त हो सके थे । जहाँ न पुष्पी है, न आकाश नैसे गिराधार में स्थान-संभाल करना चाहत नहीं । सन्निष्ठ और धारमा को एकनिष्ठ कर सहज स्थिति प्राप्त करना अत्यंत कठिन है । अनेकानेक बाधाओं का दतिक्रमण कर कबीर ने सही सहज शून्य में अपनी स्थिति पाई थी, वहाँ कण की गति नहीं बाधा-अपघात का प्रवेश नहीं । कबीर का अनुकरण करना कठिन और विषम है ।^१ कबीर की बाखी समूत गयी है किंतु बाबरी कुनियाँ उस समूत को पीती नहीं एवं अनेक प्रकार समझ-बुझ कर कहने पर भी उनका अनुसरण नहीं करती ।^२ कबीर का प्रिय ही दादू का प्रिय है, उसे छोड़ कर दादू किसी धर्म को अपना प्रियतम बनाना नहीं चाहते ।^३ दादू-वंशी रत्नच दास ने दादू के साथ कबीर को भी यज्ञा के साथ स्मरण किया है ।^४ सुन्दरदास ने अमरेव नामदेव रामानंद रैदास कबीर पीपा प्रादि संतों के समान ही दादू को हरि का सेवक माना है ।^५ दादू को अपना पुत्र मानते हुए भी सुन्दरदास ने कबीर का स्मरण पोरय और वछाजेय के साथ किया है और इन संतों को अपने चिर के ऊपर माना

१ दादू रहिय कबीर की कठिन विषम यहु बाख ।

अपर एक छी मिछी रक्षा, वहाँ न मरे काख ॥ १८ ॥

—दा० ६० वा (भाग १) मणि की अंग, पृ १४१ ।

२ कबीर बिचार करि गया, बहुठ भौंछि समझइ ।

दादू कुनियाँ बाबरी ताके संगि न जाइ ॥ १८९ ॥

—वही साथ की अंग, पृ १५१ ।

३ जो मा संत कबीर का सार न करिहीं ।

मनस बाधा कमना मैं और न करिहीं ॥ ११ ॥

—वही पीन विद्याय की अंग, पृ १६१ ।

४ शुन दादू र कबीर की काय मैं कपूर ।

रत्नच रीमूला बेलि करि सरगुण निरगुण मूर ॥

—इ वं भाग १ प ३६ पर उद्धृत ।

५ मुंनर विद्यास भी गुरदेव का अंग पृ ७ ।

तमा सहजानंद वं पृ ९१ ।

एवं—कोई निंदे राम रन प्यासा रे ।

गगन मंडल मे अमृत सरबै जगमनि के घर वासा रे ।

गगन नाथ मल्लरी रमिया साइ कबीर आम्हासा रे ।

मुन दादू बरसाइ कपूरक पाबी मुन्दर दासा रे ॥

—मुं वं (१) पृ ८७३ ।

उसने लिखा है कि वस्तुतः वे हिंदू धर्म में जा मिले। फ्रेडरिक पिकाट ने "दि डिक्शनरी ऑव इस्लाम" में वेश भूषा तथा रहन सहन के हवाले देकर गुरु नानक को इस्लाम धर्मावलम्बी तक सिद्ध कर दिया। राजनीतिक कारणों से सिक्खों को जब अलग सम्प्रदायानुयायी मानने की आवश्यकता हुई तो मेकालिफ ने अपने "दि सिक्ख रेलिजन" में सिक्ख-मत को अलग सम्प्रदाय उद्घोषित किया।

ग्रियर्सन ने "मार्डन वर्नाकुलर लिटरेचर ऑव हिंदुस्तान" में इन सतों का उल्लेख किया है, किन्तु इस लेखक के अनुसार भारतीय भक्तिधारा का मूल स्रोत क्रिश्चियन था। ग्रियर्सन की हिंदी सेवाएँ अमूल्य हैं, और इसका महत्वपूर्ण अंश उसके द्वारा प्रकाशित हुआ। ग्रियर्सन ने अपनी समग्र प्रतिभा और सम्पूर्ण तर्क-शक्ति का प्रयोग इस तथ्य के प्रतिपादन-निरूपण में लगाया।^१ इतर धर्मों में करुणा और मानव-महत्व की कल्पना ईसाई विद्वानों के लिए संभव नहीं थी। पण्डित बालजी भाई, नामक एक भारतीय ईसाई ने तो यहाँ तक लिख मारा कि ईसाई पादरियों द्वारा "कबीर-पथ" की स्थापना हुई थी।^२ स्वयं "की" इस सम्भावना को असंभव नहीं मानता।^३ ईसाई अनुवादकों के समक्ष बाइबिल की भाषा का आदर्श था, अतः अनुवाद के समय उसी प्रकार की भाषा का प्रयोग अनायास ही हो जाता था। बाइबिल की भाषा और सतों के पदों के अंगरेजी अनुवाद की भाषा में साम्य द्वारा इस प्रकार का भ्रम उत्पन्न हो जाना अस्वाभाविक नहीं।

भारतीय राजनीति के क्षेत्र में महात्मा गांधी के पदार्पण करने के साथ राजनीति केवल अवकाश-सम्पन्न कुछ शिक्षित व्यक्तियों के मनोरंजन और उन्नति का माध्यम न रह, वह जन-जीवन में प्रवेश पा गई एवं हिन्दू-मुस्लिम-ऐक्य का स्वर शक्तिशाली हुआ। खिलाफत आंदोलन इसकी क्षमता और शक्ति का सूचक है। भारत पर शासन की दृढ़ता और रक्षा की दृष्टि से अंगरेज लेखकों ने साधारणतया दोनों के विरोध को ही व्यापक रूप में प्रचारित किया है, ऐसा विचार भारतीय विचारकों में अकुरित होने लगा। एकता के सूत्र इतिहास और साहित्य में खोजे जाने लगे और फलस्वरूप १९२२ में डाक्टर ताराचंद ने "इफ्लुएन्स ऑव इस्लाम आन इंडियन कल्चर" नामक निबन्ध प्रस्तुत किया, जिसमें सर्वत्र मुस्लिम प्रभाव देखने की चेष्टा की गई। उक्त विद्वान के अनुसार कबीर क्षमतापूर्ण उपदेशक, सच्चे मार्ग-प्रदर्शक और हिंदू-मुस्लिम ऐक्य के प्रतिष्ठापक थे। कबीर ने दोनों धर्मों के महत्वपूर्ण उपदेश एकत्र किए और उनका प्रचार किया।^४ नानक के संबंध में उक्त लेखक के विचार हैं कि उनका लक्ष्य हिंदू-मुस्लिम में ऐक्य-स्थापना था, कारण सघर्ष की समाप्ति को सामाजिक ब्रण की चिकित्सा के लिए आपने आवश्यक समझा था।^५ सब-साहित्य में दोनों धर्म-साधनाओं के बाह्याचार को स्पष्टतया लक्षित किया गया है किन्तु दोनों के सामान्य तत्वों का निर्देश

१. ग्रिय०—मार्डन हिंदूजम एंड इट्स डेट टु दि नेस्टोरियन्स,

—ज० २० ए० स०, सन् १९०७, पृ० ३११।

२. कबीर एंड हिज फालोअर्स में 'की' द्वारा उल्लिखित, पृ० १६६।

३. वही, पृ० १६६।

४. इफ्लुएन्स ऑव इस्लाम, पृ० १४६।

५. वही, पृ० १६८।

प्रयुक्ता सतारी के बंधन थे। अनुमानत इसका समय सोलहवीं शताब्दी के मध्य से लेकर सत्रहवीं के प्रारंभिक भाग तक था। गानकजीव का समय (वि० सं० १५२९-वि० सं० १५६५) इनसे कुछ पूर्व पड़ा है किंतु बाबू (सं० १६०९-सं० १६६०) का समय ठीक इस के साथ मेल खा जाता है और सिम्हराव की सम्मानना यह जाती है। बाबू बुनिया और सूखी-सम्प्रदाय में वीरिय से पीछे बचकर सम्प्रदायवा कबीर-वंश के प्रभाव में आकर निर्मुक्तिवा हो गए।^१ विभिन्न सम्प्रदाय के मतों का जोड़ा-बहुत समर्थित हो रहा और संतों की विविध प्रवृत्तियों के द्वारा उनकी पूर्ण धर्म-साधना वा संकेत मिलता है।

अध्येता और उनका दृष्टिकोण—

भारतीय मानव-जन्म और मनास्मिति के सम्बन्ध ज्ञान है। सिध्द यही के तार्किक, सामाजिक रीति-नीति और धर्म-साधना से परिचय प्राप्त करने की चेष्टा बिदेसी विद्वानों ने की। अपने प्रथम परिचय और अध्यवसाय के कारण नवीन विज्ञानेय-आत्मिक अध्ययन का द्वार उन्होंने सम्मुख किया और कई क्षेत्रों में उनकी रचनाएँ सदा महत्त्वपूर्ण रहींगी और इन बिदेसी विद्वानों के आभार से किसी दिन मुक्ति नहीं मिल सकेगी। साम्प्रदायिक संकीर्णता और अपनी श्रेष्ठता सिद्ध और प्रतिपादित करने करने की हठधायिता एवं विविध धर्मों की होमता-धर्मों को बर्णन करने का आयास भी देखा जा सकता है। इन बिदेसी विद्वानों ने विस्मयनीय स्वीकृति है। कारण अपने 'रेजिनेस सेक्टर आब दि हिन्दूज' नामक ग्रंथ के द्वारा भारत के विभिन्न सम्प्रदायों की जगहों का भीगपेटा करने किया। अत्यंत सावधानी के साथ बर्णन करने पर भी संतों के संबंध में उनके विचार सुनी-सुनाई बातों के आधार पर हैं। अतः प्रासंगिक नहीं। सम्प्रदायों का सामान्य परिचय देना ही इस लेखक का ध्येय था। किसी धर्म व्यक्ति के उपनाम के रूप में कबीर को इसने अनुमित किया।^२ कबीर पंजी भी इसे 'कर बीर' का परिवर्तित रूप मानते हैं और उनकी बाराणसी के अनुसार कबीर किसी एक ब्रह्म का नाम के विविध व्यक्ति नहीं। जर्नेस टुन ने आदि-धर्म का धर्मकी अनुवाद सन् १८७७ ई में प्रकाशित कराया और उसकी भूमिका के रूप में सिद्ध-सम्प्रदाय की संक्षिप्त रूप-रेखा भी प्रस्तुत की। आदि नामक और परवर्ती युक्तों पर कबीर का प्रत्यक्ष स्वीकार करते हुए उसने लिखा है कि बुद्ध नामक ने उत्कलीन हिंदु वर्त्म का अनुकरण किया जो पक्षों का अत्यंत जोर-शिम समन्वयीता वर्त्म था।^३ नुक मोदिर सिंह के सिध्द यो

- १ उपमा अनुभव ज्ञान अगाध । आबो कबीर दुख देखि बाध ॥
मिसे कबीर समायि जगई । अछानिद प्रकथ्य भगई ॥
पद से पद आसी से आसी । रहनि गहनि सगही सी पासी ॥
निर्गुण ब्रह्म को किया समायू । तब ॥ जसे कबीर साधू ॥

—बीरानदास बाबू पंजी कृत बाबू राम की जन्मश्रावणी,
क म ६ १५६ पर अनुवृत्त।

- २ विस्मयन एरकेस आब दि रेजिनेस सेक्टर आब दि हिन्दूज, पृ १६ (दिल्ली) ।
३ आदि-धर्म (अं अनु) भूमिका ६ २७ ।

ससने निखा है कि वस्तुतः वे हिंदू धर्म में जा मिले। फ्रेडरिक पिकाट ने “दि डिक्शनरी ऑव इस्लाम” में वेश भूया तथा रहन सहन के हवाले देकर गुरु नानक को इस्लाम धर्मावलम्बी तक सिद्ध कर दिया। राजनीतिक कारणों से सिक्खों को जब अलग सम्प्रदायानुयायी मानने की आवश्यकता हुई तो मेकालिफ ने अपने “दि मिक्च रेलिजन” में सिक्ख-मत को अलग सम्प्रदाय उद्घोषित किया।

प्रियर्सन ने “मार्डन वनकिलर लिटरेचर ऑव हिंदुस्तान” में इन सतों का उल्लेख किया है, किन्तु इस लेखक के अनुसार भारतीय भक्तिधारा का मूल स्रोत क्रिश्चियन था। प्रियर्सन की हिंदी सेवाएँ प्रमूल्य हैं, और इसका महत्वपूर्ण अंश उसके द्वारा प्रकाशित हुआ। प्रियर्सन ने अपनी समय प्रतिभा और सम्पूर्ण तर्क-शक्ति का प्रयोग इस तथ्य के प्रतिपादन-निरूपण में लगाया।^१ इतर धर्मों में करुणा और मानव-महत्व की कल्पना ईसाई विद्वानों के लिए संभव नहीं थी। पण्डित बालजी भाई, नामक एक भारतीय ईसाई ने तो यहाँ तक लिख मारा कि ईसाई पादरियों द्वारा “कबीर-पथ” की स्थापना हुई थी।^२ स्वयं “की” इस सम्भावना को असंभव नहीं मानता।^३ ईसाई अनुवादकों के समस्त बाइबिल की भाषा का आदर्श था, अतः अनुवाद के समय उसी प्रकार की भाषा का प्रयोग अनायास हो हो जाता था। बाइबिल की भाषा और सतों के पदों के अंगरेजी अनुवाद की भाषा में साम्य द्वारा इस प्रकार का भ्रम उत्पन्न हो जाना अस्वाभाविक नहीं।

भारतीय राजनीति के क्षेत्र में महात्मा गांधी के पदार्पण करने के साथ राजनीति केवल प्रवकाश-सम्पन्न कुछ शिक्षित व्यक्तियों के मनोरंजन और उन्नति का माध्यम न रह, वह जन-जीवन में प्रवेश पा गई एवं हिन्दू-मुस्लिम-ऐक्य का स्वर शक्तिशाली हुआ। खिलाफत आंदोलन इसकी क्षमता और शक्ति का सूचक है। भारत पर शासन की दृढ़ता और रक्षा की दृष्टि से अंगरेज लेखकों ने साधारणतया दोनों के विरोध को ही व्यापक रूप में प्रचारित किया है, ऐसा विचार भारतीय विचारकों में अकुरित होने लगा। एकता के सूत्र इतिहास और साहित्य में खोजे जाने लगे और फलस्वरूप १९२२ में डाक्टर ताराचंद ने “इफ्लुएन्स ऑव इस्लाम ऑन इंडियन कल्चर” नामक निबंध प्रस्तुत किया, जिसमें सर्वत्र मुस्लिम प्रभाव देखने की चेष्टा की गई। उक्त विद्वान के अनुसार कबीर क्षमतापूर्ण उपदेशक, सर्वत्र मार्ग-प्रदर्शक और हिन्दू-मुस्लिम ऐक्य के प्रतिष्ठापक थे। कबीर ने दोनों धर्मों के महत्वपूर्ण उपदेश एकत्र किए और उनका प्रचार किया।^४ नानक के संवध में उक्त लेखक के विचार हैं कि उनका लक्ष्य हिन्दू-मुस्लिम में ऐक्य-स्थापना था, कारण सघर्ष की समाप्ति को सामाजिक द्रष्टा की चिकित्सा के लिए आपने आवश्यक समझा था।^५ सन्न-साहित्य में दोनों धर्म-साधनाओं के बाह्याचार को स्पष्टतया लक्षित किया गया है किन्तु दोनों के सामान्य तत्वों का निर्देश

१. प्रिय०—मार्डन हिंदूज्म एंड इट्स डेट डु दि नेस्टोरियन्स,

—ज० २० पृ० २०, सन् १९०७, पृ० ३११।

२. कबीर एंड हिज फालोअर्स में ‘की’ द्वारा उल्लिखित, पृ० १६६।

३. वही, पृ० १६६।

४. इफ्लुएन्स ऑव इस्लाम, पृ० १४६।

५. वही, पृ० १६८।

नहीं।^१ मिय-बन्धुओं का मही विचार का जाति के मुताबे होकर भी प्राप हिंदू वर्ग के एक प्रसिद्ध सुधारक ही बय है।^२ कबीर सुधारक थे किन्तु किसी धर्म को सुधारना न तो उनका लक्ष्य था और न उद्देश्य। वे तो मनुष्य मात्र की सुधारना चाहते थे चाहे वह हिंदू हो, चाहे मुसलमान। योही धर्म परित्यक्त हो धर्मका काबी एवं मुक्तता। डाक्टर बड़भास ने संत-संघ की बौद्ध धर्माश्रमिक मध्यम मार्गों माना है। धर्म के कर्म के समर्थन में विद्वान् सेवक ने राष्ट्र की ओर रूढ़िवादी संस्कृति की है।^३ धर्मोपनिषदिक संस्कृति की कल्पना प्रायः संतों की विचारधारा का ब्योकरा संभव तो हुआ किन्तु सामाजिक-सांस्कृतिक भूमिका के अध्ययन का ध्यान ही रहा। संत-काव्य का मध्यम मार्ग बौद्ध मध्यम मार्ग से मिलता है। संन्यास प्रधान बौद्धधर्म संत के लिए मध्यम मार्ग नहीं हो सकता। राष्ट्र की संत धर्मों के अनुसार संत न तो संत ही है और न एकल त्वाणी।^४ मधि साम्प्रदायिक संघ है जिसकी स्थापना कबीर ब्रह्मचारी में उपलब्ध है।^५ सुनन ने सुनरी को माधवतक मान कर संतों को कोमा धरनेवाला माना। उनके अनुसार हीनों वैष्णवों संतों और कर्मों की तुल्य, मैं-मैं तो भी ही। बीच में मुसलमानों से प्रतिरोध प्रदर्शन के लिए भी धर्म कर्मों की धार भगानेवाले कई एक पंथ निकल चुके हैं जिनमें ऐक्यकारण का केंद्र स्वरूप उपासना का धार्मिक रंग-रंग, ज्ञान-विकास की दिशा विद्वानों का ब्रह्मवाद, वेदान्त के दो चार प्रसिद्ध ग्रंथों का अनुधिकार प्रयोग प्रायः सब धर्मों का।^६ हीनों संन्यासियों में एकता स्थापित करने धर्मका धर्मक विस्तार की जरूरत है

१. हिंदू धर्म धर्म कहि। सुखसमान कुराई।
कहे कबीर को बीरता तुह मे कहे न जाई ॥ क० ध०, ६० १७७
हिंदू धर्म न होइवा साहिब सेटी काम।
बस हरसन के संत न जाइवा निर्वक कहिना राम ॥ ४४॥ वा ६०
वा (भाग १), पृ १०३।४६।
ना हम हिंदू होहिने ना हम मुसलमान।
बस हरसन में हम नहीं हम रहते रहिमान ॥ ५ वा० (भाग १), ६ १०३।४६
२. दि जा ६ (मिलकपु), पृ ७६।
३. दि क० मि ७ पृ १८२।
४. ना हम जाके ना प्रहैं, ऐसा ज्ञान विचार।
मधि माध सेवें तथा राष्ट्र मुक्ति ह्वार ॥ वा ६० वा (भाग १) ६ १००।
५. धर्मक धर्मकरी कर किना मधि निरंतर वास।
बहुधा धीम विरक्त रहे, निनडा हर विस्वास ॥
—क० ध०, मधि को धर्म ५० १७७३
हरति समोची निरति में कर्मका मी है वास।
दोख समोचा कर्मक में मूँ आया मी है वास ॥
—बही परवा की धर्म, पृ १७७३
६. मोरानी धर्मकीराय पृ १८।

संबंध में होती रही है। वैयक्तिक स्वतंत्रता के द्वारा उद्भूत मानववाद की ओर प्रतिष्ठा हुई उसका स्वर रवीन्द्रनाथ ठाकुर में सुनाई पड़ा।^१

सम्प्रदायों के अध्ययन के विविध प्रयास होते रहे हैं। सामान्य धर्म-साधना का परिचय भी दिया जाता रहा है, किंतु सामाजिक भूमिका में प्रवाहशील जीवत चेतना की धारा नहीं देखी जा सकी है। धर्म-साधनाओं के घात-प्रतिघात का परिहृत्यपूर्ण विश्लेषण आचार्य चित्तिमोहन सेन ने किया है। उनके जाति-भेद, भारतीय संस्कृति, मध्ययुगीन रहस्यवाद, दादू, कबीर आदि ग्रन्थों में धाराओं का परिचय प्राप्त होता है। उपलब्ध सामग्री का आकलन कर डाक्टर हजारी प्रसाद द्विवेदी ने कबीर को सामाजिक ऐतिहासिक भूमिका में देखने का सफल प्रयास किया और धर्म-साधना और पथ के इतिहास का अध्ययन कर परवर्ती विकास का संकेत-निर्देश भी। आदि-ग्रन्थ के सुरक्षित साहित्य की ओर अध्येता का ध्यान तो गया था, कारण दाम और हरिऔध दोनों व्यक्तियों को उस सामग्री की सूचना थी। कबीर-प्रभावली के परिशिष्ट रूप में आदि-ग्रन्थ में आये अतिरिक्त पदों का सग्रह दास ने दिया है। डाक्टर रामकुमार वर्मा ने “कबीर का रहस्यवाद” के विशद विवेचन के पश्चात् सत कबीर का सम्पादन किया है, और इसका प्रकाशन महत्वपूर्ण घटना है। डाक्टर वर्मा आदि-ग्रन्थ के पदों को सर्वाधिक प्रामाणिक मानते हैं, हमने ग्रन्थ लक्षित किया है कि आदि ग्रन्थ के पाठ भी पूर्णतया विश्वसनीय नहीं, उसमें भी पाठान्तर और भ्रम हैं।

भूमिका रूप में सिद्ध और नाय-साहित्य के अध्ययन की चर्चा की जा चुकी है; नामदेव आदि मराठी सत्तों के अध्ययन द्वारा कई महत्वपूर्ण विषयों की ओर संकेत मिलता है। सत-साधना केवल हिंदी प्रांतों में सीमित नहीं थी। स्थानीय कारणों से स्वरूप में अन्तर अवश्य था। सगुणोपासना का भक्तिरूप दक्षिण में विकसित होकर शास्त्र-पुराण-सम्मत बना। नामदेव की एक कथा मूर्ति को दूध पिलाने का चमत्कार प्रदर्शित करती है तो दूसरी कथा मंदिर में प्रवेश नहीं पाने की चर्चा करती है। अस्पृश्यास्पृश्य का जितना कठोर बंधन दक्षिण में है, उतना उत्तरी भारत में नहीं। मध्ययुग सत-काव्य और साधना से परिपूर्ण है, केवल भारत में ही नहीं बल्कि अन्यत्र भी। धर्म की रूढ़िवादिता और सामाजिक विषमता के कारण इस प्रकार के भाव-जागरण में सहायता मिलती है। पूर्वी प्रान्तों में बगाल, मगध, और कामरूप में साधनाओं की विभिन्नता थी, जिसका प्रभाव सत शब्दावली पर पड़ता है। ऐसी अवस्था में इन प्रान्तों के व्यापक जीवन, उसकी परम्परा और साधना-पद्धति का परिचय अपेक्षित है। बंगाली, आसामी, उडिया, पंजाबी, मराठी साहित्य के इतिहास से सहायता लेना अनिवार्य है।

विभिन्न दृष्टिकोणों से भिन्न-भिन्न क्षेत्रों में कार्य होता रहा है। प्रस्तुत अध्ययन किसी एक क्षेत्र को ही अपने आप में पूर्ण स्वीकार नहीं करता। वस्तुतः अन्य मानवीय चेतनाओं से विविध करके साहित्य का तात्त्विक अध्ययन नहीं किया जा सकता। साहित्य परम्परा का विकास और तत्कालीन चेतना का फल भी है। मानव की कथा सामाजिक स्थिति की

प्रेरणा और सांस्कृतिक चेतना के संघटन का इतिहास है। प्रेरणा के बीज समाज में घुंसी पड़े हैं, सांस्कृतिक चेतना और वैयक्तिक प्रतिभा उसे पस्तबित करती है। मनुष्य इतिहास का फल और निर्माता भी है। सामाजिक भूमिका का महत्व भी निरपेक्ष नहीं व्यक्तिगत भी एकमात्र सत्य नहीं। बर्तन क्षण में नहीं पनपता। नैतिक बारबाएँ विभिन्न नहीं।

सप्त साहित्य की सामाजिक भूमिका, सांस्कृतिक चेतना काव्य-परम्परा और दार्शनिक चेतना के माध्यम से अभिव्यक्त करने का प्रयास इन पृष्ठों में हुआ है। व्यक्तित्व की विनिर्दिष्टता नहीं बल्कि समग्र भूमिका ही व्यक्तित्व निरलेख्य और अभिव्यक्त की दिशा है। व्यक्तित्व की चेतना साप्त साहित्य में प्रतिबिम्बित और अभिव्यक्त होती रही है।

★ ★ ★

समाज और परिस्थिति

सुरासान खसमाना कीया हिंदुस्तानु डराइया ।

आवै दोसु न देई करता, जमुकरि मुगलु चढाइया ॥

—आदि-ग्रंथ (नानक)

धधा करत चरन कर घाटे आउ घटी तन खीना ।

—क० ग्र० (पृ० १७१।२४४)

देवलि जाऊँ तो देवी देखौ, तीरथ जाऊँ त पाणी ।

ओछी बुधि अगोचर वाणी, नहीं परंम तत जाणी ॥

—क० ग्र० (पृ० १५४।१६७)

ऐतिहासिक स्थिति



मुस्लिम आक्रमण के पूर्व भारत—

गुप्त साम्राज्य के पतन से विशृंखल होती हुई राजशक्ति को सुदृढ़ कर धानेश्वर-नृपति हर्षवर्धन “सकलोत्तरापथनाथ” के विरुद्ध से विभूषित हुआ। ह्वेन्त्सांग के विवरण से स्पष्ट है कि भारतीय पञ्च-प्रान्त (सौराष्ट्र, कान्यकुब्ज, मिथिला-मगध, गौड और उत्कल) ने उसकी अधीनता स्वीकार की थी। हर्ष की मृत्यु सन् ६४३ ई० में हुई और भारतीय इतिहास का नवीन अध्याय यहाँ से आरम्भ होता है। दक्षिण भारत पर हर्ष का अधिकार नहीं था और दक्षिणात्य नृपति स्वतंत्र रहे। छठी शती के अन्त में पल्लवों का विशेष उत्कर्ष बढ़ा और कांची को इन्होंने अपना केन्द्र बनाया। पल्लवों और चालुक्यों में शीघ्र ही संघर्ष प्रारम्भ हुआ और पुलकेशिन् द्वितीय ने पल्लवों को परास्त किया।^१ पुलकेशिन् द्वितीय वातापी के चालुक्यों में महान् प्रतापी, परम नीति-निपुण और असाधारण योद्धा हुआ। दक्षिण भारत में यह हर्ष का समर्थ विरोधी था। दोनों विन्ध्य के दोनों ओर अपनी शक्ति के प्रसार में संलग्न रहे। नर्मदा पर दोनों की सीमाएँ टकरा गईं और इस संघर्ष में हर्ष की श्री पराभूत हुई। पल्लवों ने थोड़े समय के लिए चालुक्यों की राजधानी वातापी पर अधिकार कर लिया किन्तु यह अधिकार क्षणिक था और पुलकेशिन् द्वितीय के पुत्र विक्रमादित्य ने पल्लवों से कांची छीन ली। चालुक्यों की दो और शाखाएँ थी। वेंगी और कल्याण के चालुक्यों का अधिकार आंध्रदेश और कर्लिंग के एक भाग की भूमि पर रहा। सन् १०७० ई० में राजेन्द्र चोड द्वितीय के कारण पूर्वी चालुक्य और चोड दोनों कुल मिल कर एक हो गए। इस मिश्रित कुल का शासन दो शताब्दियों तक चला। कल्याण के चालुक्यों का प्रारम्भ राष्ट्रकूटों के सामन्त-

नपति के रूप में हुआ था। परमारों ने राजपूतों की राजधानी माणसेट पर आक्रमण कर उसे लूट-भट्ट कर दिया। उत्क्रांत परिस्थिति से घाम झठाकर तैमर ने स्वतंत्रता सङ्गोष्ण की और इस प्रकार स्वतंत्र राजपूत की स्थापना हुई।

माग्यशेठ के राष्ट्रकुलों का प्रभाव बलितुर्ग के काल में प्रारम्भ हुआ जिसने पाठवीं सदी के मध्य में महाराष्ट्र से आसूकमशक्ति को जगाड़ फेंका। काशी कोरम कमिन्, मालवा माट के गुपतियों को उसने परास्त किया था। राष्ट्रकुलों की राज्य-धी राज्य बार्द ही क्यों तक उत्कर्ष पर रही। कृष्ण सृतीय के राजसूय काल में अतिरिक्त धीर बिबहूत तक मधीन हुए। वशिष्ठ तो उसके प्रभाव का बज्र था ही। पांडव धीर केरल गुपति पराजित हुए धीर बिहू-मरेश भी मल-मस्तक हुआ। राष्ट्रकुलों के प्रबल प्रभाव का दर्शन मरही पर्वतकों में किया है। ७३१ ई. में लिखला हुआ सुलेमान समोपवर्ष प्रबल की बलम बगदर के अमीर धीर चीन तथा कुस्तुमुनिया के सम्राटों के साथ संसार के चार सर्व शक्तिमान् राजाओं में करता है।^१ राष्ट्रकुल पीराधिक धर्म के अनुयायी थे।

दक्षिणापथ के छोटे राज्यों में देवगिरि के बाद बरकारम के काकतीय कोंड के शिलाहार, बनारसी के क्षत्रिय तसकाह के मंत्र और द्वार-समुद्र के होयसन परिवर्तित हैं। सन् १९६४ ई में प्रजाजहीन ने देवगिरि के नृपति रामचन्द्र की उत्खनन शरण से और प्राक्रमण किया। बिना होकर रामचन्द्र ने शांति कर ली। रामचन्द्र के समय में सन् १९६ ई में राज्य जालेश्वर ने अपनी प्रसिद्ध जलेश्वरी टीका लिखी। पञ्चाब चौध बेर और पाँच राजाओं का उद्भव और धर्मार्थ होता रहा। अनिल काकुर के प्राक्रमण के पूर्व दक्षिण भारत स्वर्ण रहा। विश्व पर अर्थों का अधिक अधिकार हुआ था, उसकी वर्षा बराबरान होती। दक्षिण का इतिहास इसलिए महत्वपूर्ण है कि विश्व प्राचीनता का उद्भव दक्षिणापथ में होता है और हम पर विभिन्न भाषाओं के प्रभाव की वर्षा होती रही है।

ਦੁਸਰੀ ਭਾਰਤ

[illegible]

१. ५. ३. ४. ५. ६. ७. ८. ९. १०. ११. १२. १३. १४. १५. १६. १७. १८. १९. २०. २१. २२. २३. २४. २५. २६. २७. २८. २९. ३०. ३१. ३२. ३३. ३४. ३५. ३६. ३७. ३८. ३९. ४०. ४१. ४२. ४३. ४४. ४५. ४६. ४७. ४८. ४९. ५०. ५१. ५२. ५३. ५४. ५५. ५६. ५७. ५८. ५९. ६०. ६१. ६२. ६३. ६४. ६५. ६६. ६७. ६८. ६९. ७०. ७१. ७२. ७३. ७४. ७५. ७६. ७७. ७८. ७९. ८०. ८१. ८२. ८३. ८४. ८५. ८६. ८७. ८८. ८९. ९०. ९१. ९२. ९३. ९४. ९५. ९६. ९७. ९८. ९९. १००.

२. दुहरीय—ये एक एक में अनेक बार जागना
आये आये वा ले बड़े बराह को ?

स्पर्द्धा को लक्ष्य करते समय इस तथ्य की ओर अधिक ध्यान नहीं दिया है। चक्रवर्ती सम्राटों का शासन एक केन्द्रीय व्यवस्था न होकर सघ-वृद्ध व्यवस्था थी, जिसके छिन्न होने में अधिक समय नहीं लगता था।

हर्ष ने अपनी राजधानी थानेश्वर से कन्नौज में हटाई। हर्ष की मृत्यु के प्रायः ७५ वर्ष बाद सन् ७२५ ई० में यशोवर्मन् नामक शक्तिमान् नृपति कन्नौज का शासक हुआ। इसकी मृत्यु के प्राय बीस वर्षों के पश्चात् आयुध कुल के शासन का प्रादुर्भाव हुआ। कन्नौज की श्री पालो और राष्ट्रकूटों के प्रलोभन का कारण बनी। पाल और राष्ट्रकूटों के सघर्ष से लाभ उठाकर प्रतीहार नरेश नागभट्ट द्वितीय ने चक्रायुध को पराजित कर कन्नौज पर अधिकार कर लिया। महमूद के आक्रमण तक (सन् १००८ ई०) इसका राज्य कन्नौज पर बना रहा, किन्तु उस आक्रमण का सामना न कर सकने के कारण राज्यपाल मैदान छोड़ भागा। राज्यपाल चन्देल नृपति गण्ड की सेना के साथ युद्ध करते मारा गया और त्रिलोचनपाल सिंहासनाधिकारी हुआ। महमूद के दूसरे आक्रमण ने उसकी शक्ति क्षीण कर दी।

इस साम्राज्य के छिन्न-भिन्न होने पर सात राज्यों ने अपना प्रभुत्व जमाया, अन्हिलवाड़ के चालुक्य, वुदेखण्ड (जेजाकभुविन) के चन्देल, ग्वालियर के कच्छपघात, डहल के चेदि, मालवा के परमार, दक्षिण राजपूताना के गुहिल और शाकम्भरी के चाहमान। कन्नौज की केन्द्रीय भूमि पर गहड़वालो का आधिपत्य हुआ। इस काल का इतिहास इन राजपूत-कुलों के पारस्परिक सघर्ष, ईर्ष्या-प्रतिस्पर्द्धा और विग्रह की कष्ट किन्तु रक्त-रजित गाथा है।

चन्द्रदेव ने गहड़वालो के राजकुल की नींव डाली और काशी, अयोध्या, कान्यकुब्ज और इन्द्रस्थान (दिल्ली) पर शासन किया।^१ सुलतान मसूद तृतीय ने गजनी की सेना भेजी थी, जिसे गोविन्दचन्द्र ने मार भगाया था। गोविन्दचन्द्र ने मगध और पूर्वी मालवा पर भी अधिकार कर लिया। गोविन्दचन्द्र के पश्चात् विजयचन्द्र और तत्पश्चात् भारतीय इतिहास में सर्वाधिक बदनाम जयचन्द्र हुआ। पृथ्वीराज रासो के साक्ष्य पर इसे देशद्रोही का पर्याय बना कर जितना अन्याय इस नृपति के साथ किया गया है, वैसा किसी और नृपति के साथ नहीं। मुसलमानों के साथ वीरतापूर्वक युद्ध हुआ, जयचन्द्र समरभूमि में मारा गया।

चौहानों का वंश अग्निकुलीय, अतः सम्भवतया विदेशी था, जिसे ब्राह्मण-शक्ति ने मूर्खाभिषिक्त कर क्षत्रियत्व प्रदान किया। सन् ११५३ में विग्रहराज चतुर्थ वीसलदेव इस कुल का प्रसिद्ध नरेश हुआ। इसी ने गहड़वालो से दिल्ली छोन कर अपना आधिपत्य जमाया। विग्रहराज की मृत्यु के पश्चात् दिल्ली पर गहड़वाल-नरेश का आधिपत्य हो गया। चौहानों में अत्यंत प्रसिद्धि-प्राप्त नरेश पृथ्वीराज तृतीय हुआ। पृथ्वीराज रासो में इसके संबंध की अनेक अविश्वसनीय घटनाएँ उल्लिखित हैं। सन् ११९२ ई० में शिहाबुद्दीन मुहम्मद गोरी द्वारा पराजित होकर पृथ्वीराज मारा गया। शिहाबुद्दीन ने अजमेर और दिल्ली के सिंहासन पर पृथ्वीराज के पुत्र को वार्षिक कर देने की शर्त पर बिठाया।^२ उसे भगाकर हरिराज ने अपना अधिकार कन्नौज पर जमाया, किन्तु सन् १३०१ ई० में कुतुबुद्दीन ने उसे पराजित कर चौहान शासन का अन्त कर दिया।

१. इ० ऐ०, १८, पृ० १६।

२. ब्रिग्स, हि० रा० म० पा०, भाग १, पृ० १७५।

नृपति के रूप में हुआ था। परमारों ने राष्ट्रकूटों की राजधानी मान्यछेट पर प्रक्रमण कर घरे नष्ट-भ्रष्ट कर दिया। उष्कांत परिस्थिति से लाभ उठाकर तैमप ने स्वतंत्रता उपभोगित की और इस प्रकार स्वतन्त्र राजकुल की स्थापना हुई।

मान्यछेट के राष्ट्रकूटों का प्रताप बभ्रुवर्ण के काल में प्रारम्भ हुआ जिसने घाठनी छरी के मध्य में महाराष्ट्र से चालुक्यसमिति को उखाड़ फेंका। कांची क्रैस्त कसिंग, मावला घाट के नृपतियों को उसने परास्त किया था। राष्ट्रकूटों की राज्य-की प्राप्ति आई थी क्योंकि तक उत्कर्ष पर रही। कुम्हल पृथिव के राजत्व काल में कासिगर और चित्रकूट तक प्रवीण हुए। बहिरु तो उसके प्रमाण का सब था ही। पांडव और कैरल नृपति पराजित हुए और सिंह-मरेत भी मर-मस्तक हुआ। राष्ट्रकूटों के प्रथम प्रताप का वर्णन प्रची प्येठकों ने किया है। ८६२ ई. में लिखता हुआ सुसैमान समोचवर्ष प्रथम की बहता बमवार के बलीक़र और चीन तथा कुस्तुमुनिबा के सभाओं के साथ सत्तार के बार सर्व शक्तिमान् राजाओं में करता है।^१ राष्ट्रकूट पौराणिक वर्ग के अनुयायी थे।

बलिदापन के छोटे राज्यों में देवगिरि के बादर बारमल के काकतीय कॉन्फ़े के तिलाहार, बनबासी के कदम्ब तलकाव के रान और हार-समुद्र के होयसल परिगणित हैं। सन् १२२४ ई० में सम्राट्हीन ने देवगिरि के नृपति रामचन्द्र की धनपूर्वक शरण की और प्राक्रमण किया। निवृत्त होकर रामचन्द्र ने सन्धि कर ली। रामचन्द्र के समय में सन् १२२ ई. में सन्त बानेश्वर ने अपनी प्रसिद्ध बानेश्वरी टीका लिखी। पन्नाब चोड नेर और पांडव राजाओं का उत्कर्ष और अवर्ष होता रहा। मलिक काकुर के प्राक्रमण के पूर्व बहिरु मारत स्वर्ण रहा। सिंग पर मरनी का बहिरु अधिकार हुआ था, उसकी चर्चा गयास्मान होगी। बहिरु का इतिहास इसलिए महत्वपूर्ण है कि मलिक मांडोवन का उत्कर्ष बहिरुदापन में होता है और इस पर विभिन्न पाठों के प्रमाण की चर्चा होती रही है।

उत्तरी भारत

हर्ष-साम्राज्य के विघटन के पश्चात् उसके प्लवाचरोध पर कई छत्तल सत्तार-राज्यों का निर्माण हुआ। केन्द्रीय संघ-बद्धता नष्ट हो गई और कोई राज-सत्ता इन बिखरी हुई शक्तियों को एक-नृपता न दे सकी। माण्डलिक शासन की प्रथा इसके मूल में है। स्वतंत्र नृपति को बलवर्दी शक्ति के समक्ष नमस्तक हो प्रवीणता स्वीकार कर लेते थे। सत्त शक्ति के हटते ही रक्षणता-माधित की चर्चा में लगते और इस प्रकार प्रत्येक नवीन शासन की समस्या होती थी इन (वर्धनता) चर्चा-कारनेवाले नृपतियों को पुनः अपने अधीनस्थ करना। ऐसा नृपति यदि योग्य और पराक्रमशाली हुआ तो समस्या जटिल हो जाती थी। प्रत्येक महत्वा कीर्ती शासक अपनी प्रभुत्व-स्थापना के लिए प्रयत्न करता था।^२ इतिहासकारों ने नारत्तरिक

१. म. ब. प्राचीन भारत का इतिहास पृ. १६२।

२. तुहनी—१६६६६६ में कनेड कांड कोकनाब करने करने का ती करेगी सत्तार का ?

—कनिगावडी (तुहनी), उमरकावड २२।

पूर्वी सीमान्त के राज्यो में नैपाल का सम्पर्क भारत से अधिक तिब्बत और चीन से था। इस राज्य के इतिहास का निश्चित ज्ञान अशुवर्मन के काल से मिलने लगता है। जायसवाल के अनुसार ५६५ ई० में अशुवर्मन ने सवत् चलाया और उसकी मृत्यु ६३६ और ६४३ ई० के बीच किसी समय हुई।^१ इस भू-भाग का इतिहास तिमिरान्धन है। स्पष्टतया इतना ही कहा जा सकता है कि बौद्ध धर्म और उसकी महायानी शाखा का प्रभाव इस पर अधिक रहा। पीछे चल कर शैव-धर्म प्रतिष्ठित हुआ।

गौड को कन्नौज के यशोवर्मन, काश्मीर के ललितादित्य, कामरूप के श्री हर्ष आदि ने पद दलित किया। आठवीं सदी में गोपाल यहाँ का शासक चुना गया। पालवशीय राजा निम्न कुलोद्भव और बौद्ध थे, इस धर्म के महायानी स्वरूप को प्रतिष्ठा मिली। गोपाल के पुत्र धर्मपाल ने राज्य-विस्तार की नीति अपनाई और कुछ काल तक तो उसके समस्त उत्तरापथ के अधिपति होने की सम्भावना रही। राष्ट्रकूटो से यह पराजित हुआ। इसके पुत्र देवपाल ने उड़ीसा और प्राग्ज्योतिष पर अधिकार कर लिया। नारायण पाल के समय प्रतीहारो ने उत्तर वंगाल और मगध को अधिकृत कर लिया। क्रमशः पाल समृद्धि नष्ट होती गई और विजयसेन ने मदनपाल को गौड से बहिष्कृत कर दिया। सेन-कुल में कल्लो जेन की प्रसिद्धि वर्ण-धर्म की रक्षा के लिए “कुलोन प्रया” के प्रचारित करने के कारण है। इस वंश का लक्ष्मण सेन पृथ्वीराज, तृतीय जयचन्द्र और शिहाबुद्दीन का समसामयिक था।

कामरूप अपेक्षाकृत स्वतन्त्र रहा। पालो के उत्कर्षकाल में इसे भय जरूर बना रहा। तेरहवीं सदी में शान जाति की अहोम शाखा ने अधिकार किया और उसी के नाम पर इसका नाम आसाम पड़ा। इस पर आधिपत्य जमाने के मुसलमानों के सारे प्रयास विफल हुए। मुहम्मद-इब्न-अख्तियार की सेना बीहड़ प्रान्त में नष्ट हुई।

कलिंग भी स्वतन्त्र ही रहा, यद्यपि पाल और सेन नृपतियों से कई बार लोहा लेना पड़ा। तेरहवीं सदी से इस पर मुसलमानों के आक्रमण प्रारम्भ हुए और सोलहवीं सदी में जहाँगीर के साम्राज्य का अंग बना।

पश्चिमी सीमा पर सिन्ध, काबुल-पञ्जाब और काश्मीर के स्वतन्त्र राज्य थे। सिन्ध के साथ अरबों का व्यापारिक सम्बन्ध पुराना था। इस देश पर रायो के कुल और छछ के ब्राह्मण कुलो ने प्रायः दो सौ वर्षों तक राज्य किया। छछ नामक ब्राह्मण मंत्री ने रायो के अन्तिम राजा की मृत्यु पर उसकी विधवा पत्नी से विवाह कर लिया और स्वयं रायो के सिंहासन पर बैठा। छछ-पौत्र दाहिर के राजत्व काल में अरबी मुसलमानों के आक्रमण इस भू-भाग पर हुए और मुहम्मद-इब्न-कासिम ने ७१२ ई० में इस पर अधिकार कर लिया। काबुल-पञ्जाब में कुषाण-वंशी शाहियों ने सातवीं सदी से नवी तक राज्य किया। इस कुल के अन्तिम राजा लगनमर्ग को सिंहासन व्युत् कर उसके ब्राह्मण मंत्री कल्लर ने “हिन्दु शाही” कुल की स्थापना की। जयपाल के समय मुस्लिम शक्ति ने अपना प्रभाव के दिखलाना शुरू किया। सुबुक्तगीन के साथ कई चोटें हुईं।

१. जायसवाल क्रॉनोलोजी आफ नेपाल, १० ११।

मिपुरी के कमचुरी शासन का प्रतिष्ठाता कोलकम प्रथम था। नवीं शती के अन्त और दसवीं शती के आरंभ में बहु प्रथम हुआ जिस कारण राष्ट्रकूट और प्रतीहार एक-दूसरे की सहायता के सम्मुख हुए। सन् ११११ में मानेयदेव मरेठ हुआ और पूर्व में उसने प्रयाग और बाराबंसी पर अधिकार कर लिया। तिरहुत पर भी उसका अधिकार था। मानेयदेव का पुत्र लक्ष्मीकर्म इस कुल का सर्वसन्निधमान् अवस्थित हुआ और समस्त उत्तर भारत उसके अन्तर्गत आ गया। इसके पश्चात् ही इस कुल का अन्त-सूर्य परिचयमानो हुआ और अन्तेन कमचुरी शक्तियों ने इस राज्य के अंशों पर अधिकार जमाया।

सुर्वेसकराज के अन्तर्गत ने प्रतीहारों के मायकमिक गुप्तियों के अन्त में शासन आरंभ किया और पीछे चल कर अपनी स्वतन्त्रता स्थापित की। इस कुल के अन्त ने आरंभिक की सहायता के लिए देना सीखा था। इस गुप्त की महामुख के आक्रमणों से उत्पन्न होती थी। इस कुल का अन्तिम कीर्तिमान् मरेठ परमर्षि (परमेश्वर) हुआ। पुष्पोद्यम ने इसे पराजित किया था किन्तु इसने अपना अधिकार पुनः प्राप्त किया। कुचुबुहीन के अन्त १२११ ई में इसका अन्तम अन्त हुआ और महोबा पर मुसलमानों का अधिकार हो गया।

मासवा के परमारवंशीय गुप्त बसिष्ठ के अन्तिम-कुल से उत्पन्न माने गए हैं।^१ इस कुल में वाचरति मुख अन्तर्गत प्रवापी राजा हुआ। सम्भवतया सन् ११११ और ११२१ ई के बीच वह उत्पन्न होकर मार जाया गया। इसने कर्नाट भाट (केरल और कोल) राजाओं को पराजित किया, कमचुरियों की राजधानी मिपुरी को लूटा, मेवाड़ पर चढ़ाई कर मठ बना और मासवा से मिला हुआ अन्तर्गत अपने राज्य में मिला लिया। परमार-कुल का सबसे अधिक कीर्तिमान् और शक्तिशाली राजा योग्य हुआ। योग्य के पराक्रम और दान की कबाई अन्तर्गत अन्त हुई। अन्तपुर की प्रशस्ति के अनुसार उसने खेरीवर, इन्दर, भीम, सोमन, कर्नाट और भाट के राजाओं, पुर्नार-नरेशों एवं गुप्तों (मुसलमानों) को हराया था।^२ अन्तवेस्ती के अनुसार सन् ११११ ई में बार और मासवा पर योग्यराज का अधिकार था।^३ योग्य क उत्तराधिकारी निर्बल सिद्ध हुए। मन्नावहीन के अन्तर्गत ने सन् ११११ ई में मासवा को गढ़-गढ़ किया। इस प्रकार इस कुल के शासन की समाप्ति हुई।

अहिमहाज के बालक्यों को ११११ ई में महामुख का सामना करना पड़ा और उनका राजा भीम प्रथम पराजित होकर भाग निकला। "महामुख के अन्त जाने पर उसने पुनः अपना अधिकार जमाया। भीम द्वितीय के राजत्व काल (१११० ई) में तिरहानुहीन ने भारत पर हल्ला किया किन्तु पराजित हुआ। सन् १११० ई में कुचुबुहीन ने राजधानी पर अधिकार कर लिया। सन् १११० ई में अन्तर्गत ने अपनी सेवा दी। अन्तर्गत ने अन्त राजधानी छोड़कर भागा। अन्तर्गत और अन्तर्गत ने राजधानी को अन्तर्गत किया। अन्तर्गत में अन्तर्गत से अन्तर्गत राज्य का अन्त हो गया और मुसलमानों का अन्तर्गत।

१ नवसाहसिक अन्तिम (पद्मपुराण), अन्त ११११ ई

२ राजा योग्य १०११ ई पर अन्तर्गत।

३ अन्तर्गत (अन्तर्गत) भाग १, ११११ ई

पूर्वी सीमान्त के राज्यों में नेपाल का सम्पर्क भारत से अधिक तिब्बत और चीन से था। इस राज्य के इतिहास का निश्चित ज्ञान अशुवर्मन के काल से मिलने लगता है। जायसवाल के अनुसार ५६५ ई० में अशुवर्मन ने सवत् चलाया और उसकी मृत्यु ६३६ और ६४३ ई० के बीच किसी समय हुई।^१ इस भू-भाग का इतिहास तिमिराच्छन्न है। स्पष्टतया इतना ही कहा जा सकता है कि बौद्ध धर्म और उसकी महायानी शाखा का प्रभाव इस पर अधिक रहा। पीछे चल कर शैव-धर्म प्रतिष्ठित हुआ।

गौड को कन्नौज के यशोवर्मन, काश्मीर के ललितादित्य, कामरूप के श्री हर्ष आदि ने पद-दलित किया। आठवीं सदी में गोपाल यहाँ का शासक चुना गया। पालवशीय राजा निम्न कुलोद्भव और बौद्ध थे, इस धर्म के महायानी स्वरूप को प्रतिष्ठा मिली। गोपाल के पुत्र धर्मपाल ने राज्य-विस्तार की नीति अपनाई और कुछ काल तक तो उसके समस्त उत्तरापथ के अधिपति होने की सम्भावना रही। राष्ट्रकूटों से यह पराजित हुआ। इसके पुत्र देवपाल ने उड़ीसा और प्राग्ज्योतिष पर अधिकार कर लिया। नारायण पाल के समय प्रतीहारों ने उत्तर बंगाल और मगध को अधिकृत कर लिया। क्रमशः पाल समृद्धि नष्ट होती गई और विजयसेन ने मदरपाल को गौड से बहिष्कृत कर दिया। सेन-कुल में वल्लोल सेन की प्रसिद्धि वर्ण-धर्म की रक्षा के लिए “कुलोत्तम प्रया” के प्रचारित करने के कारण है। इस वंश का लक्ष्मण सेन पृथ्वीराज, तृतीय जयचन्द्र और शिहाबुद्दीन का समसामयिक था।

कामरूप अपेक्षाकृत स्वतन्त्र रहा। पालों के उत्कर्षकाल में इसे भय जरूर बना रहा। तेरहवीं सदी में शान जाति की अहोम शाखा ने अधिकार किया और उसी के नाम पर इसका नाम आसाम पड़ा। इस पर आधिपत्य जमाने के मुसलमानों के सारे प्रयास विफल हुए। मुहम्मद-इब्न-अखित्यार की सेना बौद्ध प्रान्त में नष्ट हुई।

कलिंग भी स्वतन्त्र ही रहा, यद्यपि पाल और सेन नृपतियों से कई बार लोहा लेना पड़ा। तेरहवीं सदी से इस पर मुसलमानों के आक्रमण प्रारम्भ हुए और सोलहवीं सदी में जहाँगीर के साम्राज्य का अंग बना।

पश्चिमी सीमा पर सिन्ध, काबुल-पजाव और काश्मीर के स्वतन्त्र राज्य थे। सिन्ध के साथ अरबों का व्यापारिक सवध पुराना था। इस देश पर रायों के कुल और छछ के ब्राह्मण कुलों ने प्रायः दो सौ वर्षों तक राज्य किया। छछ नामक ब्राह्मण मंत्री ने रायों के अन्तिम राजा की मृत्यु पर उसकी विधवा पत्नी से विवाह कर लिया और स्वयं रायों के सिंहासन पर बैठा। छछ-पौत्र दाहिर के राजत्व काल में अरबी मुसलमानों के आक्रमण इस भू-भाग पर हुए और मुहम्मद-इब्न-कासिम ने ७१२ ई० में इस पर अधिकार कर लिया। काबुल-पजाव में कुषाण-वंशी शाहियों ने सातवीं सदी से नवीं तक राज्य किया। इस कुल के अन्तिम राजा लगनमान् को सिंहासन च्युत कर उसके ब्राह्मण मंत्री कल्लर ने “हिन्दु शाही” कुल की स्थापना की। जयपाल के समय मुस्लिम शक्ति ने अपना प्रभाव फैलाना शुरू किया। सुबुक्तगीन के साथ कई चोटें हुईं।

१. जायसवाल क्रॉनालोजी आफ नेपाल, १० ११।

अरमीर का इतिहास अधिक प्रकाश में है। राजतरंगिणी के अनुसार कर्कोटक उत्पन्न हुए और मोहर बंस के मूलधियों ने इस पर शासन किया। इनमें कई राजा प्रसिद्ध हुए। उत्पन्न कुल का प्रबन्धितवर्मन् प्रतापशाली राजा हुआ। यमानक रक्तपात के परचात् शंकरवर्मन् ने पिता का राज्य प्राप्त किया। शंकरवर्मन् के काम ने प्रजा अत्यन्त पीड़ित रही और देश कंगाल हो गया। धन-सोनपटा के कारण इसने मन्त्रियों को कूटा-बसोटा एवं धार्मिक अनुष्ठानों पर कर लगाया। कुर्माग की कथा यहाँ से प्रारम्भ होती है। उम्बिन् और एकागों के गृहयुद्ध से यह राज्य भू-भाग बँट-बिछट हो गया। उमसावनी के क्रूर शासन में जनसाधारण की स्थिति भयावह थी। पुण्डकुल के शासकों में बिजा सबसे अधिक प्रभावशाली हुई। समता साहस क्रूरता, महत्वाकांक्षा की यह प्रतीक थी। मोहर-कुल का राज्य सन् १००३ ई. में प्रारम्भ हुआ। महमूद ने इसे ध्वस्त करने का प्रयत्न प्रयास सन् १२१ ई० में किया। इसके बाद का इतिहास रक्तपात कूटा-बसोटा क्रूरता और प्रजाविरुद्धता का है। शासुद्दीन नामक व्यक्ति ने १३३२ ई. में अरमीर पर अधिकार कर लिया और इस प्रकार अरमीर पर मुसलमानों का आधिपत्य हुआ।

मुस्लिम शक्ति

सम्पूर्ण भारत पर मुसलमानों ने किसी एक ही समय में साम्राज्य स्थापित नहीं कर लिया। इस कार्य में प्रायः पाँच ही वर्ष लगे। इस बटना को क्रमक्रम और प्रभाव के अनुसार निम्नलिखित विभागों में विभक्त किया जा सकता है, (१) सिंध पर धरनों का अधिकार (२) काबुल के शाहीय कुल का निष्कासन, (३) महमूद के आक्रमण और पंजाब पर अधिकार (४) यमुना-गोरी का विस्ती और कन्नौज पर आधिपत्य तथा (५) अलाउद्दीन खिलजी के हाथों रणबिहोर, भालवा और गुजरात की पराजय।

अरब आधिपत्य

सन् ७१२ ई० में बाहिर के शासन-काल में मुहम्मद इब्न-अदिन ने सफलतापूर्वक सिन्ध पर आक्रमण किया। इसके पूर्व भी कई आक्रमण हो चुके थे किन्तु मुसलमानों को सफलता नहीं मिली थी। इस युद्ध में और बाहिर की मृत्यु हुई और सिन्ध पर मुसलमानों का आधिपत्य हो गया। सिन्ध के परचात् जमीन ने धरनों की साम्राज्य-प्रसार वाली नीति अपनाई और मीनमल ने गुजरात और लखन तक जाते-फिरते किन्तु इनकी प्रसार नीति व्यापक रूप में सफल नहीं हुई। बखिख में बानुर्यों, पूर्व प्रतीहारों और कटर में कर्कोटकों ने इनका प्रसार रोक दिया। धरनों ने भारतीय विद्यापीठों और हिन्दुओं के प्रति सहिष्णुता का व्यवहार किया। हिन्दू-मन्दिर विध्वस्त नहीं किये गये और आर्थिक विषयों में एक सीमा तक स्वतंत्रता की व्यवस्था "खिराज" और "बखिया" नामक कर द्वारा पड़ी थी। गृह-युद्ध और पारसीय स्वयं के कारण सिन्ध स्थित धरनों के मुस्लिम और मन्सूर में दो-दो स्वतंत्र राज्यों की स्थापना हुई। महमूद यमनवी की मृत्यु के बाद बल्लूय सिन्ध में हिन्दू-राज्य की स्थापना हुई जो बीरहर्षी सभी के सम्यक् तक बल्लूय रही।

त्रिगुप्त के अनुसार सुम्रा नामक जमीन्दारों ने सिंध पर आधिपत्य प्राप्त कर लिया और पाँच सौ वर्षों तक स्वतन्त्र रहे।^१ अरबी मुसलमानों का प्रभाव अवशिष्ट नहीं रहा।

शाहियों का निष्कासन

कुषाणवशीय राजाओं ने “शाहिय” उपाधि धारण कर काबुल पर शासन किया। अलबेल्नी इन्हें “हिन्दू तुर्क” कहता है। लम्बी अवधि तक इन्होंने वहाँ शासन किया। ये सम्राट् हिन्दू धर्म ग्रहण कर चुके थे। ब्राह्मण मन्त्री “कल्लर” ने “हिन्दू-शाही” कुल की स्थापना की। याकब ने ८७०-७१ ई० में काबुल पर अधिकार कर लिया और हिन्दू शाहियों ने उद्भाण्ड पुर को अपनी राजधानी रखी। अफगानिस्तान में मुसलमानों की नींव दृढ़ हो जाने पर शाही-सीमा पर सुवुक्तगीन के आक्रमण होने लगे। तारीख-ए-यामिनी के अनुसार सुवुक्तगीन ने भारत पर कई आक्रमण किये और जिन नगरों में कभी मुसलमानों ने पदार्पण नहीं किया, उन्हें विजित किया।^२ जयपाल ने स्वयं काबुल पर आक्रमण किये किन्तु उसे सफलता नहीं मिली और उसे सन्धि करनी पड़ी। जयपाल ने सन्धि की शर्तों को पूरा करना अस्वीकार कर दिया एवं अन्य राजाओं से सहायता माँगी। सुवुक्तगीन ने यह समाचार सुन कर जयपाल पर आक्रमण करने की ठानी। मार्ग में पड़नेवाले मन्दिरों को ध्वस्त किया, नगरों में आग लगाई,^३ हिन्दुओं की हत्याएँ की और इस प्रकार इस्लाम की स्थापना की।

महमूद के आक्रमण

सुवुक्तगीन की मृत्यु के पश्चात् उसका उत्तराधिकारी महमूद हुआ। भारत की घन-राशि से आकृष्ट महमूद ने १००१ ई० में आक्रमण किया और जयपाल की पुनः पराजय हुई। रत्नानि और सताप से दग्ध जयपाल ने चितारोहण किया और अनंगपाल राजा हुआ। महमूद के आक्रमणों ने उसे भी शान्ति नहीं लेने दी। सन् १०२१-२२ में उसकी हत्या हुई और सन् १०२६ ई० में उसके पुत्र तथा अधिकारी भीम की मृत्यु के साथ वह राज-कुल समाप्त हो गया। महमूद ने राज्य की स्थापना नहीं की, लूटपाट ही उसका उद्देश्य था और धर्म-प्रचार के नाम पर हिन्दू-मन्दिरों को ध्वस्त करना अभिप्राय। उसके कई आक्रमण हुए किन्तु शासन-क्षेत्र के विस्तार की दृष्टि से उसने पंजाब और सिन्ध को अपने साम्राज्य के अन्तर्गत मिला लिया। महमूद के पश्चात् के उत्तराधिकारियों ने पूर्वी अफगानिस्तान, पंजाब और सिन्ध पर प्रायः ढेढ़ सौ वर्षों तक शासन किया। किन्तु उनका प्रभाव क्रमशः विलुप्त होता गया और सन् ११७३ ई० तक आते-आते महमूद के उत्तराधिकारियों का अधिकार समाप्त हो गया। महमूद का उद्देश्य भारतीय साम्राज्य की स्थापना नहीं था और न उसने मुस्लिम साम्राज्य की नींव डाली। उसके आक्रमणों के कारण मुस्लिम साम्राज्य-स्थापना के मार्ग की बाधाएँ दूर हुईं और मार्ग प्रशस्त हुआ।

१. त्रिगुप्त : हि० रा० म० पा०, भाग ४, पृ० ४१०-११।

२. ऐलियट ऐंड डाउसन, भाग २, तारीख-ए-यामिनी, पृ० १६।

३. वही पृ० २३।

मुहम्मद गोरी विजय-यात्रा और दिल्ली पर अधिकार

महमूद और उसके उत्तराधिकारियों के शासन-काल तक भारत भूमि के अल्पतः दो-से भाग पर मुस्लिम शासन था। मुसलमानों के आक्रमण से भारतीय जनता संश्लेष परचय हुई और उनकी भय अधिक काल तक बना भी रहा किन्तु स्थायी प्रभाव नहीं पड़ सका था। बियासुद्दीन मुहम्मद ने सन् ११७३ में गजनी पर अपना अधिकार जमाया और अपने भाई मुहम्मद गोरी को वहाँ का शासक नियुक्त किया। सन् ११७५ में उसने मुल्तान के मुसलमानों के विरुद्ध अभियान किया और उनके गढ़ को जीत लिया। सन् ११७८ में उसने गुजरात पर आक्रमण किया और पराजित हुआ किन्तु दूसरे वर्ष पेशावर को घसीन कर लिया। पेशावर के जनमण्डियों के पतन और पराजय से भारतीय-आक्रमण का द्वार खुल गया। अजमेर में उस समय चौहानों का शासन था। जनपल्ल ने बाह्यवीं सदी के प्रारम्भ में अजमेर को बसाया था। गह्वरबाल कुसीय जनपल्ल कलीबाधिपति था और पुष्पीराज से उसकी जनकन थी। 'पुष्पीराज रासो' की प्रामाणिकता के सम्बन्ध में मतभेद है यद्यपि उसका लेखक 'जम्बरवादी' पुष्पीराज का समसामयिक और मित्र समझा जाता है। पुष्पीराज रासो के साक्ष्य पर पुष्पीराज के बीरता-प्रदर्शन के कारणों में नारियाँ रही और उन युद्धों में बीर छोट पावे रहे। पुष्पीराज के शासन-काल में भारतीय इतिहास की धार्यत महत्वपूर्ण घटना घटित हुई। गहाबुद्दीन मुहम्मद गोरी ने भारत पर आक्रमण किया। सन् ११९१ में पराजित गहाबुद्दीन ने सन् ११९२ में पुनः आक्रमण किया।^१ इस युद्ध में पुष्पीराज की पराजय और मृत्यु हुई। इसके फलस्वरूप अजमेर और दिल्ली पर मुसलमानों का आधिपत्य हुआ। जनपल्ल भी मुसलमानी आक्रमण से बचा नहीं और कलीबा भी अधिकृत हो गया। भारतीय इतिहास का मुस्लिमकाल बस्तुतः कुतुबुद्दीन ऐबक से प्रारम्भ होता है, जो वास्तव में किन्तु अपनी बुद्धिमत्ता के कारण मुक्त हुआ था। तबक़ात-ए-नासिरी का यह कथन भ्रामक है कि कुतुबुद्दीन ने ११९१ ई. में दिल्ली को घसीन किया। सन् ११९४ में जनपल्ल पराजित किया गया और मुहम्मद बक़्तियार खिलजी ने बिहार और नदिया के इसाके को घसीन किया। सन् ११९६ ई. की अठारवीं जून को कुतुबुद्दीन लाहौर में सम्राट घोषित हुआ। तबक़ात-ए-नासिरी के अनुसार आरामशाह की मृत्यु के समय हिन्दुस्तान चार राज्यों में विभक्त था सिन्ध में नासिबुद्दीन कुबाचा दिल्ली और उसके आस-पास की भूमि पर सुलतान सैयद लम्हूद्दीन लखनौती के इसाके में खिलजी लाहौर पर कमी मलिक लम्हूद्दीन कमी मलिक नासिबुद्दीन कुबाचा और कमी सुलतान लम्हूद्दीन का आधिपत्य रहा।^२ मुहम्मद बक़्तियार खिलजी ने सेनापति की सेनाओं के पुरस्कार रूप में आभीर पाई की और मुँदेर और बिहार पर आक्रमण कर बग एकल किया था। उसके आक्रमण चला होते रहे। इसी समय के अनुसार नालंदा के बिहार और पुस्तकालय को उसने नष्ट-

१ तबक़ात-ए-नासिरी हस्तिलेख अष्टक बाइसम भाग २ पृ. २९६

२ अरी, पृ. ६ ।

३ अरी, पृ. ६१ ।

अष्ट किया। इसके आक्रमणों के कारण लखनौती, विहार, वग और कामरूप के हिन्दुओं में भय का साम्राज्य छाया हुआ था।^१ लक्ष्मणसेन वलित्यार खिजली से पराजित होकर लखनौती भाग गया और नदिया को मुसलमानों ने नोचा-खसोटा। अलतमश का राजत्वकाल भी सघर्षों का काल रहा। नासिरुद्दीन कुवाचा के साथ लाहौर के लिए युद्ध हुआ। अन्य स्थानों में स्थानीय शासकों ने विद्रोह किया। उसने आजीवन युद्ध किए और उत्तरी भारत के अधिकांश को आशिक रूप में अधीन किया। भारतीय इतिहास में "दास-वश" के नाम में जो राजकुल प्रसिद्ध है उसके उत्तराधिकार की अव्यवस्था और सेनापति एवं अमीरों के पारस्परिक द्वेष और प्रतिद्वंद्विता के कारण मुसलमानी राज्य केवल शासन मात्र थे। इनके शासन का अर्थ मुख्य दुर्गों और राजधानियों पर अधिकार था। आमोख जनता प्रायः स्वतन्त्र थी। केवल सघर्ष-काल और युद्ध-यात्राओं में इन्हें कष्टों का सामना करना पड़ता था। स्थानीय शासकों का अभाव न था और केन्द्रीय शासन-व्यवस्था दृढ़ नहीं थी। नियमित शासन न था।

कुतुबुद्दीन के राजत्वकाल में उत्तरी भारत पर मुसलमानों का दिल्ली से कालिंजर तक और लखनावती से लाहौर तक अधिकार हो गया। किन्तु यह भ्रम से रिक्त नहीं कि सम्पूर्ण उत्तरी भारत ने अधीनता स्वीकार कर ली। केन्द्र से दूर प्रान्तों पर नाममात्र का अधिकार था। मुस्लिम आधिपत्य का अर्थ गढ़ों पर अधिकार था। सन् १२१० ई० में कुतुबुद्दीन के पश्चात् आरामशाह शासक बना, सम्पूर्ण भारतीय साम्राज्य पर अधिकार रख सकना जिसके बूते का काम नहीं था। अलतमश-दास-वश का सर्व-प्रधान सम्राट् हुआ। अलतमश के राजत्व का प्रारम्भ कठिनाइयों के बीच हुआ और अपने आधिपत्य को प्रभावपूर्ण और वास्तविक बनाने के लिए उसे अनेकानेक युद्ध करने पड़े। सघर्ष द्विविध था, एक और उसके सहधर्मों प्रतिद्वंद्वी थे और दूसरी और पराजित हिन्दू भूपति थे जिन्हें अपनी पराजय स्मरण थी। चंगेज खान के आक्रमण ने स्थिति को और अधिक सकटापन्न बना दिया था। अलतमश ने साम्राज्य की छिन्न-भिन्न होनेवाली शक्ति का एकीकरण किया और सम्पूर्ण उत्तरी भारत में अपना आधिपत्य जमाया।

अलतमश ने स्वाजा कुतुबुद्दीन नामक सूफी के सम्मानार्थ लाट खडो कराई, जिसे कुतुब साहब की लाट कहा जाता है। अलतमश ने इस सूफी सत को शेख-उल-इस्लाम की उपाधि से विभूषित करना चाहा किन्तु उन्होंने अस्वीकार कर दिया।^२ किन्तु इन सूफियों का भारतीय जनता पर प्रभाव सदिग्ध ही है। अलतमश के उत्तराधिकारियों की शक्ति-हीनता के कारण राजकीय परिस्थिति ढाँवाडोल होती रही। अमीरों में आपसी मतभेद और शासक के साथ सम्बन्ध-योग के कारण विषमता और अधिक गहरी हुई। कुतुबुद्दीन और रजिया बेगम

१. वही पृ० ३०७।

२. ई० प्र० : मि० ६०, पृ० १४२ (टिप्पणी)

इससे स्पष्ट हो जाता है कि सूफी-सत उस समय मुस्लिम धर्म के प्रवर्तकों में थे और समन्वय-सामंजस्य की चेष्टा से अधिक मुस्लिम आस्था को प्रचारित करने की समझा उनके समक्ष ही।—द्रष्टव्य-दक्षिणी हिन्दी (पृ० ६) पर डाक्टर अब्दुलहक का वक्तव्य।

के राजत्वकाल की घटनाएँ इसके प्रमाण स्वल्प रही जा सकती हैं। प्रादेशिक शासक स्वतंत्र होने लग गये और केन्द्रीय शासन में अमीरों के पारस्परिक संघर्ष और शासकों के उनके हार्तों में बिगड़ना होने के कारण मुस्लिम राज्य की सुव्यवस्थित व्यवस्था सम्भव नहीं थी। अर्न्त और विदेशीय परिस्थिति में अलबन ने साम्राज्य की रक्षा की। नासिखीन-काब की एक घटना से प्रत्यक्ष ही साता है कि मुस्लिम धर्म ग्रहण करने पर भी स्थानीय मुख्तारों के अधीन रहना पूर मुस्लिम अपना अग्रमान समझते थे और ऐसी परिस्थिति उत्पन्न होने पर पक्षों की बम जाती थी।^१ स्वयं राजधानी में ऐसी विषम परिस्थिति उत्पन्न हो गई थी कि तबकात-ए-नासिखी का खेला ६ महीने तक मस्बूद नहीं जा सका था। अलबन का हाथ समय विविध बिरोधों के समन में लगा बचपि उसने शासन-मदुता बिलगाई। अलबन समस्त अफ़ग़ान सरदारों और पराजित हिन्दू राजाओं की शक्ति क्षीण करने की थी। मेरोखी के आक्रमण का भय था ही जब उसकी शासन व्यवस्था मुझकालीन ही थी, उसके विषय नहीं हो सकती थी। परिणत के अनुसार अलबन हिन्दुओं को कोई उत्तरदायित्वपूर्ण पद नहीं देता था।^२ अलबन के परभाव को केन्द्रीय शासन की व्यवस्था नहीं उसके काम उठाकर अलामुद्दीन खिखी ने अपना प्राधिपत्य दिल्ली के सिंहासन पर ७९१ में जमाया। उत्तर बाय की इस बातों के साथ स्मरण रखने योग्य है कि अखिर से अरबी मुख्तारों के बाटलों लड़ी ने माने पर भी इनका राज्य अधिक समय तक टिका नहीं रहा। मुहम्मद इब्न-कासिम की मृत्यु के परभाव संघर्षी बालि के कुछ व्यक्तियों ने शासन किया और उनके परभाव स्थानीय बर्बरों का अधिकार हो गया। सुभा ने सिन्ध पर प्राधिपत्य जमाया।^३ इन राजाओं का इतिहास विमिश्रण है किन्तु दिल्ली के मुख्तार शासक आक्रमण करते और कुछ नगरों को अधीनस्थ करते रहे। नहीं अधीनस्थ शासकों को भी अपने नियुक्त किया। सिद्दाहुद्दीन मुहम्मद दोरी के एक भास नासिखीन कुतुबुद्दीन कुताबा ने अपने को स्वतन्त्र रूप में शासक घोषित किया।

दक्षिण भारत

अखिर भारत इस काब तक स्वतन्त्र था और हिन्दू राजा राज्य कर रहे थे। बाख़ी लड़ी तक उत्तर के किसी मुख्तार नृपति ने अखिर भारत में प्रवेश करने का साहस नहीं किया। म्बाख़ी लड़ी के प्रारम्भ के ही हम्मा के उत्तर-पश्चिम में देवगिरि के बाल नृपतियों का शासन था और उसके अखिर में होयसल नरेश शासन कर रहे थे। अखिर-पूर्व में पाण्ड्य-वंश का प्रमुख था। माताबार लट पर बालनकोर की बाटियों ने अधिकार जमा लिया था। होयसल-नृपतियों का इसमें बहुतपूर्ण रवान था कारण जब राजाओं ने अपनी अधीनता स्वीकार कर ली थी। १२१४ में अलबन ने सोमा, अवाहिषत प्राधि सम्पत्ति भूने के लिए यात्रा राजधानी देवगिरि पर बहाई की। बाल नरेश राजबन्ध ने सामना किया किन्तु विजय-भी अमावसीन के पक्ष में थी। पराजित राजबन्ध सन्धि के लिए बाध्य हुआ। उसके पुत्र शंकर ने सन्धि की स्वीकार नहीं कर

१ ई. स. , मि. ६ पु. ११२३३

२ लड़ी ६ १७९-७३ (पा. टिप्पणी)

३ अखिर : डि. य. म. पा. भाग ४, ८ ४२१।

युद्ध किया किन्तु अन्त में वह भी पराजित हुआ। सन् १२६५ ई० अपने चाचा और स्नेहाविल मुलतान जलालुद्दीन खिलजी की हत्या कर अलाउद्दीन दिल्ली का मुलतान बना। काजी अलाउल-मुल्क की सम्मति पर ध्यान दिया जाय तो उस समय तक रणथम्भोर, चित्तौड़, चदेरी, मालवा, धार, और उज्जैन में हिन्दुओं के स्वतन्त्र राज्य थे।^१ अलाउद्दीन ने रणथम्भोर, चित्तौड़ पर आक्रमण किए और उन पर विजय पाई। देवगिरि के प्रयाग-काल में मालवा और गुजरात पर विजय पाई। उत्तरी भारत में पूर्णतया मुस्लिम सत्ता की प्रतिष्ठा का श्रेय अलाउद्दीन को मिलना चाहिए। दक्षिण में इसके प्रभाव का अनुभव हिन्दू नृपतियों ने किया। देवगिरि के यादव और वारंगल के काकतीय नृपति मलिक काफूर द्वारा पराजित हुए। यह घटना सन् १३०७ में घटित हुई।^२ रामचन्द्र का पुत्र शकर देवगिरि का नरेश हुआ। उसके विद्रोह करने पर मलिक काफूर ने पुनः १३१२ ई० में आक्रमण किया। शकर युद्ध में मारा गया और इस प्रकार देवगिरि पर मुसलमानी अधिकार हो गया।

अलाउद्दीन के पश्चात् राजनीतिक क्षेत्र में वही अव्यवस्था उत्पन्न हुई जो प्रत्येक प्रतापी सम्राट् के पश्चात् पूर्व-मध्यकाल की विशेषता रही और इसके बाद कई शक्तिहीन नरेश हुए। खिलजियों के पश्चात् तुगलकों का दिल्ली पर अधिकार हुआ। गयासुद्दीन तुगलक का उत्तराधिकारी मुहम्मद तुगलक भारतीय इतिहास में विचित्र की उपाधि से विभूषित किया जाता है। यद्यपि अभागा आदर्शवादी ही उसके लिए उपयुक्त उपाधि हो सकती है। मुल्लाओं, शैख और मौलवियों की असीम शक्ति को सीमित करने का इसने प्रयास किया, कारण इससे राजकीय शासन व्यवस्था में इनके कारण बाधा पड़ती थी।^३ राजत्व-काल के अन्तिम भाग में प्रादेशिक विद्रोह हुए और उसके जीवन का अन्त इनके शमन के लिए हुआ। इसकी मृत्यु के पश्चात् पुन साम्राज्य का विघटन हुआ और इसके भगनावशेष पर कई स्वतन्त्र राज्य उठ खड़े हुए। फिरोज का राजत्व-काल मुस्लिम धर्म के आक्रामक स्वरूप का द्योतक है। वह कट्टर मुसलमान था और मुस्लिम कानून और न्याय-व्यवस्था ही उसके शासन के मूल स्तम्भ बने। इलियट ने फिरोज की तुलना अकबर से की है जो निश्चित रूप में अनुचित है। फिरोज शाह ने अपने भाई मुहम्मद तुगलक के नाम पर जिसका वास्तविक नाम "जौना" था, जौनपुर का नगर बसाया। दिल्ली का साम्राज्य जो फिरोज शाह के समय में ही सीमित हो चुका है था, उसकी मृत्यु के पश्चात्

१. अलाउद्दीन ने नवीन धर्म की स्थापना और सिकन्दर की भाँति यात्रा करनी चाही थी। उक्त काजी ने सलाह दी कि सिकन्दर की भाँति विजय करने का समय नहीं, कारण अरस्तू जैसा योग्य मंत्री उसके पास नहीं था। अतः उसे इन हिन्दू राजाओं को विजित करना चाहिए।—ई० प्र०, मि० ६०, पृ० १६४
२. इलियट : हिस्ट्री आफ इन्डिया, भाग ३, पृ० ७७ और २००
३. द्रष्टव्य : इवन-बतूता का उद्धरण—
ई० प्र० : मि० ६० में पृ० २३८ की पाद-टिप्पणी।

क्षिप्त भिन्न हो गया और दिल्ली का महत्व जाता रहा। प्रदेश पर प्रदेश स्वतन्त्र होते रहे। घसीर घरदार प्रादेशिक शासक विद्रोह खड़ा करते और स्वतन्त्र राज्यों की स्थापना करते। फिरोज के निजम पञ्चराधिकारियों के प्रमुख पर तैमूर तंग का घावा प्रबल प्रामाण्य सिद्ध हुआ। तैमूर ने १३२८ ई. में भारत पर आक्रमण किया। तैमूर की कुनी ठगवार भारतीय इतिहास की भयानक घोर मर्मवेधी घटना है। बाफरनाभा और मलकुमाउ-ए-तैमरी दोनों इस रक्त रंजित घटना का रोमांचक चित्रण करते हैं। इस घटना के परचाए साक्ष्य विमुक्त हो गया। राजधानी और मध्य प्रादेशिक क्षेत्रों में भी भयमबसा स्पष्ट रीति पड़ने लगी। भयानक अकाल और महामारी के कारण जनता की नर्खमातीव दुर्दशा हुई। इस विद्रोह साम्राज्य के अन्तःकाल पर स्वतन्त्र राज्य छठ बड़े हुए। मामूला में दिवावर खान ने स्वतन्त्र राज्य की स्थापना सन् १४१६ ई. में की। गुजरात के प्रादेशिक शासकों का केन्द्रीय शासन के साथ संबंध उसकी सत्ता और जमता पर निर्भर करता रहा। तैमूर के आक्रमण हैं उत्पन्न होनेवाली भयमबसा से साम उठकर यहाँ का प्रादेशिक शासक बकर खान स्वाधीन हो गया। बीनपुर स्वतन्त्र हो गया और बंवाल तो किसी समय पूर्वतया अधीन हुआ नहीं था। दक्षिण में बहमनी और बिजयनगर दो प्रधान साम्राज्य स्थापित हुए। बिजयनगर के स्वतन्त्र हिन्दु-साम्राज्य के कारण हिन्दु-धर्म और साहित्य को संरक्षा प्राप्त रही। बिजयनगर के नृपतियों को सर्व बख्शिसाचार प्रतिपालनतत्पर" कहा गया है।^१

यह स्पष्ट है फिरोज शाह की मृत्यु के परचाए कोई ऐसा प्रभावशाली सम्राट नहीं हुआ जो क्षिप्त भिन्न होनेवाले साम्राज्य को एक सून में पुनः बाँध सके। इन निर्बल सम्राटों के शासन-काल पारस्परिक सन्धर्व विद्रोह और विद्रोह से परिपूर्ण रहे। सन् १४२९ ई. में बाबर ने दिल्ली के सिंहासन पर अधिकार किया। हुमायूँ का काब खानिदपूर्व नहीं रहा। शेरशाह ने अपने अल्पकालीन शासन-काल में नवीन सृष्टि दिखलाई और इस प्रकार अकबर के सुदीर्घकालीन निर्विघ्न राज्य-व्यवस्था की अग्र-सूचना मिली। अकबर की नीति का पासन यथेति पूर्वतया नहीं हुआ किन्तु बहोलीर और साहजहाँ के काल अनेकात्म्य सान्ति और सुखदत्ता के युग रहे। फिरोज की पद्धति औरगजेब ने अपनाई और दोनों के राजत्वकाल पठनम्बुब साम्राज्य के अपने अपने युगों में अन्तिम गौरव के स्तम्भ रहे। लखनवाटा हुआ मुगल साम्राज्य औरगजेब की मृत्यु के परचाए सान्ति पित्तवा रहा और पश्चिमी आतियों की कूटनीतिक्रिया के कारण अन्त में मुटने टुक दिए।

मुस्लिम-काल के इस संक्षिप्त विवरण बाद कुछ निष्कर्षों पर पहुँचने में हमें सहायता मिलती है, जिसका संघ-साहित्य से स्पष्ट संबंध है। अन्तिम का उत्तमव बर्णन में हुआ पण बाकिदास्य में वहाँ मुस्लिम प्रभाव अलगावहीन के समय में रीति पड़ा। उनके पूर्व वह मुस्लिम आक्रमणों से मुक्त रहा। उत्तरी भारत के अलगाव नरेशों ने बाकिदास्य में राज्य-बंधों की स्थापना की और इस प्रकार हिन्दू धर्म ने नवीन प्रेरणा बर्णन में पाई।

१ पवि इति भाग १ पृ १२७।

विरोध विवरण के लिए ग्रन्थ भी बाह्यदेव उपाध्याय :

बिजयनगर साम्राज्य का इतिहास।

भारतीय विद्या, सस्कृति और विचार-धारा का सुदृढ़ गढ़ दक्षिण रहा। शकराचार्य का समय पूर्णतया निश्चित नहीं, अधिकांश विद्वानों को ९ वीं सदी मान्य है। डा० के०वी० पाठक ने सप्रमाण सिद्ध किया है कि आचार्य का काल सन् ७८८ से सन् ८२० तक है। प० बलदेव उपाध्याय जन्मकाल को और पूर्व ले जाने के पक्ष में है।^१ श्री वैष्णव सम्प्रदाय के यामुनाचार्य ऐतिहासिक व्यक्ति हैं, जिनका जन्म सन् ६५३ में मदुरा या वीर-नारायणपुर में हुआ था। मदुरा पाण्ड्यो की राजधानी थी। चोल और पाण्ड्य वंशीय नृपतियों में इस पर अधिकार करने के लिए सदा संघर्ष होता रहा और यामुनाचार्य के समय उस पर चोल नृपति का अधिकार था। रामानुजाचार्य को चोल राजा कुलुत्तग की धर्मान्धता के कारण श्रीरगम् से मँसूर जाना पड़ा। ताराचद द्वारा निरूपित सम्पर्क और संघर्ष की धारणा भ्रम से मुक्त नहीं। मुस्लिम धर्म के जिस संस्कार की चर्चा इस विद्वान् लेखक ने की है, उसका विकास ईरान में हुआ। अरबी सतों में आचरण की पवित्रता और सामान्य जीवन का स्वर ही स्पष्ट हो सका था। उस काल के किसी मुस्लिम सत के आरूपक चरित्र और व्यक्तित्व का पता नहीं चलता। शकर और रामानुज केवल सन्यासी नहीं थे बल्कि प्रचण्ड दार्शनिक थे और दार्शनिक तत्त्ववाद का इस्लाम में उद्भव परवर्ती घटना है। अलबेरूनी का साक्ष्य यदि स्वीकार किया जाय तो हिन्दुओं और मुसलमानों में इतना अधिक अन्तर था कि दोनों में सम्पर्क की सम्भावना नहीं थी, यह अन्तर केवल भाषा और वेश-भूषा में ही नहीं था बल्कि मुस्लिम आस्थाएँ हिन्दू विश्वासों से नितांत भिन्न थीं और उसी प्रकार हिन्दू धारणाएँ मुस्लिम विचारों से। हिन्दुओं का विरोध सभी विधर्मियों से था और वे अहिन्दुओं को म्लेच्छ कहते थे और किसी प्रकार का सम्पर्क नहीं रखना चाहते थे।^२

हिन्दुओं के जात्याभिमान का इसने विवरण देते हुए लिखा है कि हिंदू (ब्राह्मणों से तात्पर्य है) किसी अन्य हिन्दू को अपना ज्ञान नहीं देते, विधर्मियों की बात तो एकदम भिन्न है।^३ चौदहवीं सदी में भारत की यात्रा करनेवाले इब्नबतूता ने भी इस विरोध को परिलक्षित किया था। भारतीय साहित्य पर मुस्लिम प्रभाव का आरम्भ फक्रुद्दीन चौदहवीं शताब्दी के मध्य से मानता है।^४ ताराचद स्वयं अपने तर्कों और निष्कर्षों पर विश्वास करते नहीं दीख पड़ते और इस प्रकार के अदान को पुष्ट प्रमाणों द्वारा समर्थित नहीं मानते।^५

प्रारम्भिक मुस्लिम शासकों के समस्त विविध समस्याएँ थी। उत्तराधिकार-संघर्ष अनिश्चितता के कारण सुलतान की मृत्यु नहीं विपत्तियाँ लेकर आती। राजसभा में सरदारों, अमीरों और मंत्रियों का बोलवाला था। षड्यंत्रों में बेगमें कभी-कभी महत्वपूर्ण सहयोग

१. शकराचार्य, पृ० ३७।

२. सचाउ, अ० ६०, भाग १, पृ० १६-२० और २२-२३।

३. सचाउ, अ० ६०, भाग १, पृ० १०

४. एन आउटलाइन आव रेलिजस लिटेरेचर आव इंडिया, पृ० २८४।

५. ६० ६० ६० क०, पृ० १०७-१०८।

॥१॥। सहसा धाकाए होकर भी बेस पर पूर्ण अधिकार नहीं हुआ था और इसी विराट भूमि में व्यवस्था तो सीम स्थापित नहीं हो सकी थी। शान्तिपूर्ण वातावरण और व्यवस्था तो मुगलकाल में मिली। व्याप-विभाग काबी के हाथों में था और सम्राटों को भी उन्हें अनुशासन में रखने की कठिन समस्या थी। अमाउहीन ने अपने को इनके महत्व से मुक्त करने की चेष्टा की किंतु सीमित सफलता ही मिल सकी। बीन-इमाही को स्थापना में भी यह प्रांशिक रूप से कारण था। धर्म-परिवर्तन के विविध कारण थे; धर्म-वैशिष्ट्य के प्रभाव से अधिक हिंदुओं की सामाजिक रीति-रिवाज, धर्म-सम्प्रदाय-मठन एवं राजनीतिक तथा प्रांशिक कारण थे।

प्रारंभिक काल में मुस्लाओं और मौलवियों के प्रभाव और अधिकार के कारण सूफी संतों का महत्व अधिक नहीं था। कुछ मठों ने इनके प्रति उद्यतता अवश्य दिखाई की किंतु वह गीघ थी। चिकंदर लोदी द्वारा कबीर को तंग करनेवाली अनुमति इस तत्व की ओर संकेत करती है। संत-साधना ने सूफी-साधना से अधिक प्राप्त करने के बरके इसे अधिक रिया ही है। प्रारंभिक सूफी संतों का प्रभाव-क्षेत्र भारत का उत्तरी-पश्चिमी भाग है। असौ-बिन्-उसमान अल-बुखारी की मृत्यु नाहौर में हुई। स्वाहा मुहम्मदीन का प्रभाव कम अवसर रहा और अमाउहीन ने ऊंच को अपना निवास-स्थान बनाया एवं ऐब फरीद ने पाक पट्टन को। मुहम्मदीन सिधिके के शेर अमाउहीन लोदी ने ठेकानों परी के अंत में बंदा की यात्रा की।

सिख और पंजाब इस्लामी प्रभाव में सर्वप्रथम आए, और अधिक समय तक रहे। सूफी-प्रभाव प्यो सर्व प्रथम पड़ना चाहिए। किंतु संत-परम्परा का प्रारम्भ न तो सिख में होता है और न पंजाब में। हिंदू-मुस्लिम-ऐक्य को संत-साधना के मूल में स्वीकार करनेवाले व्यक्तियों को स्मरण रखना चाहिए कि इस ऐक्य विभाग की समस्या सर्वप्रथम सिख और पंजाब में उठ खड़ी हुई थी। ऐक्य-विभाग संभव नहीं हो सका था ऐसी बात नहीं किंतु वह ऐक्य-विभाग अनायास और निम्नस्तर के अवसर ग्रहण करनेवाले समाज की अशिक्षता के कारण था। हिंदू गुपियों द्वारा धर्मव्यवस्था की चेष्टा नहीं हुई थी। निम्न स्तर के धर्मव्यवस्था सामाज्य विचार-पद्धति के अपरिवर्तित स्वरूप के कारण था। ऐक्य की आयासपूर्वक चेष्टा तो मुगलकाल की है। संत-परम्परा का गरीब विकास सिद्धों की भूमि और प्रभाव-क्षेत्र में होता है। भक्ति का अवसर न तो मुस्लिम प्रभाव के कारण है और न संत-साधना का विकास लोगों को समन्वित करने का प्रयास।

सामाजिक स्थिति

परम्परा

वर्तमान भारतीय समाज का व्यवस्था रहा है और गार्हस्थ्य सामाजिकता का आधार। मध्यकालीन सामाजिक स्थिति कोई विशिष्ट और स्वतन्त्र सत्ता नहीं रखती। धर्मव्यवस्था के कारण विभिन्न और विद्यमान सामाजिक व्यवस्था की बर्णों की अधिक की है। भारतीय समाज के विघटन और मुस्लिम धाकमटा की समझौता की

कारण भ्रमो का हो जाना अनिवार्य था। मुस्लिम आक्रमण ने विघटन की क्रिया को गति अवश्य दी किन्तु भारतीय समाज का नव-स्वरूप-निर्माण केवल इसी एक कारण से सम्भव नहीं हो सकता। इस आक्रमण के पूर्व और कई आक्रमण हो चुके थे और आक्रमणकारी भारतीय जन-समूह के अंग बन चुके थे। परम्परा के अध्ययन द्वारा ही अभिनव परिवर्तनों को लक्षित किया जा सकता है।

वैदिक काल तक आर्य "गृहस्थ" (गृह + स्थ—घरेलू जीवन व्यतीत करनेवाले) हो चुके थे। कृषि और पशु-पालन उनके प्रधान पेशे थे। भूमि सम्पत्ति हो चुकी रहती है। वर्णाश्रम की प्रतिष्ठा कर्मानुसार थी। "पुरुष सूक्त" में चातुर्वर्ण्य का स्पष्ट उल्लेख है। वर्णों की प्रतिष्ठा में भी अन्तर अवश्य आ चुका था।^१ यद्यपि ऐसा उल्लेख प्राप्त है कि कृतयुग में धर्म (वर्णाश्रम धर्म) नहीं था, इसका उद्भव वेता में हुआ।^२ प्रारम्भ में यह विभाजन आर्य—आर्येतर जातियों के रूप में रहा होगा, क्रमशः आर्यों और आर्येतर जातियों के सम्बन्ध से उत्पन्न जातियाँ बनीं। अनुलोम-प्रतिलोम विवाह के कारण उत्पन्न सन्तानों ने "आर्यत्व" प्राप्त किया। आर्यीकरण आर्येतर जातियों की केवल स्वीकृति द्वारा ही नहीं हुआ था। वर्ण-व्यवस्था अमगत न रह कुल-गत होने लगी। वर्ण-व्यवस्था जटिल और गहरी इस काल तक नहीं हुई थी, वर्ण-परिवर्तन के प्रमाण वैदिक-पौराणिक साहित्य में उपलब्ध हैं। सूत्र-काल में वर्ण-शुद्धता पर ध्यान दिया जाने लगा था। फलस्वरूप विवाह और भोजन विषयक सकीर्ण-ताएँ सामाजिक जीवन में आने लगी थी। आचार-नियमों में स्थानिक कारकों से अन्तर आया। धर्मशास्त्रों में द्विजातियों—ब्राह्मणों, क्षत्रियों और वैश्यों का वर्णन है और उनके कर्तव्य एवं धर्माचरण भी नियत है। इनके सेवक रूप में शूद्रों का उल्लेख है। अन्तर्वर्ण-विवाह, अवैध सम्बन्ध आदि के कारण उत्पन्न सकर वर्णों के साथ निम्नवर्ण अछूत—जैसे चाण्डाल, म्लेच्छ, श्वपच आदि का भी उल्लेख प्राप्त है। शूद्रों को अभ्ययन का अधिकार नहीं था और वे सम्पत्ति के अधिकारी भी नहीं थे।^३ वैदिक साहित्य में जहाँ ब्राह्मण-क्षत्रिय की चर्चा है, वहाँ वैश्यों के सम्बन्ध में कुछ अधिक नहीं कहा गया है। वैश्यों-श्रेष्ठियों का महत्व बाद में चल कर प्रतिष्ठित हुआ। कृषि इनकी जीविका थी और व्यापार साधारणतया इनके हाथ में था। मर्या में शूद्रों के अतिरिक्त अन्य वर्णों से इनकी सख्या अधिक थी।^४ होपकिन्स के अनुसार महाकाव्य काल में इनका महत्व बढ़ा और धन-संचय करमेवाली जाति के रूप में इनका उल्लेख हुआ है।^५

१ ब्राह्मणोऽस्य मुखमासीद्बाहू राजन्यः कृतः। उरुतदस्ययद्वैश्याः पद्भ्यां शूद्रो अजायत ॥

—पृ० १०/१०, यजु० वाज ३१/११।

२. दी कल्चरल हिस्ट्री आच वायु पुराण, पृ० २०।

३. "शूद्र अन्यो के दास हैं और यथेच्छा से रखे और निकाले जा सकते हैं। उनका वध भी सम्भव है।"—एतरेय ब्राह्मण।

४. वैदिक इन्डिया, जिल्ड २, पृ० २३३-५।

५. ज० ए० ओ० स० १३, पृ० ७३।

ब्राह्मण कहा गया है।^१ वर्ण-व्यवस्था इस पूर्वी भू-भाग में जहाँ सिद्धो, नाथो और कवीर का प्रभाव अधिक रहता है—अधिक सबल नहीं थी, इनका आर्यीकरण बाद में हुआ और आर्यतर तत्वों का मिश्रण इस भू-भाग में अधिक हुआ है।

राजनीतिक अधिकार के दावेदार क्षत्रिय और धर्माचरण के विशेषाधिकारी ब्राह्मण के अतिरिक्त वैश्य-समाज था जो व्यवसायी, कृषक, पशुपालक था।^२ उत्तर वैदिक काल में अनेक प्रकार के पेशों का उल्लेख मिलता है। सूत-व्याध, जलोपजीवी, गोप, कर्पक, रथकार, सुवर्णकार, रजक, रज्जुकार, वयनकर्ता, कुम्हार, रसोइया, लोहार, नर्तक, गायक आदि पेशेवर थे। बौद्धकाल तक आते-प्राते भूमि के बड़े-बड़े स्वामी होने लग गए थे।^३ इन श्रेष्ठियों की बड़ी-बड़ी खेतियाँ थी और साथ ही साथ सार्थवाह भी। ये अधिक ऐश्वर्यशाली और समृद्ध थे, समाज में इनका बड़ा मान था। इन्हें अपने राज्यो में बसाने के लिए राजा लोग लालायित रहते थे।^४ इनमें भी आर्थिक कारणों से स्तर-भिन्नता आ रही थी। जैन और बौद्ध धर्म के अग्न्युदय काल में वैश्य वर्ग ने कृषि छोड़ व्यापार को अपना आरम्भ किया। कुछ धार्मिक कारण थे और अधिकतया समृद्धि-प्राप्ति का जितना सुलभ साधन व्यापार था, उतना कृषि नहीं। धार्मिक मतवादों के प्रचार में इस वर्ग का विशिष्ट सहयोग रहता आया है।

शूद्रों की स्थिति सर्वथा दयनीय थी। मनुस्मृति के अनुसार पशु-पालन और द्विजातियों की सेवा का अधिकार ही शूद्रों का है।^५ पराशर स्मृति के अनुसार सेवा ही शूद्र का परमधर्म है।^६ युद्ध में पराजित व्यक्ति प्रारम्भ में बंदी थे और उनसे कार्य लिया जाता था। अनाथों के स्वतन्त्र लोगों का सामान्य उल्लेख ही प्राप्त होता है। आर्यतर विजित वर्ग को दास का गौरवशाली पद मिला और स्वतन्त्र लोगों को दस्यु की उपाधि। दस्यु स्वतन्त्र रहता था और भवसर प्राप्त होने पर आर्यों की गोएँ चुरा लिया करता था। बौद्धकाल में दासप्रथा की अधिकता थी। वैभवशाली व्यक्ति अनेक दास रखता था। पिप्पली भाणवक ने प्रवर्जित होते समय अपने दासों से कहा था—“यदि तुममें से एक-एक को पृथक् दासरा से मुक्त करें तो सौ वर्ष से भी कम में न हो सकेगा। तुम्हीं अपने आप शिरो को धोकर दासता से मुक्त हो जाओ।”^७ शूद्रों और आर्यों का भेद बना रहा।

वाणिज्य-व्यवसाय को अपनानेवाले वैश्य-समाज से कृषि-कर्म करनेवाले तथा अन्य उपयोगी धंधों में लगे वैश्यों का दल क्रमशः भिन्न होने लगा। वाणिज्य-व्यवसाय में सलग्न श्रेष्ठी वैभव के कारण भी भिन्न होता जा रहा था और जो लोग अन्य धन्धों में

१. दि अर्ली हिस्ट्री ऑफ बंगाल : सतीशचन्द्र सील (भाग २) पृ० ३४ ।
२. कृषिकर्म च वाणिज्य वैश्यवृत्तिरुदाहृता—विष्णुस्मृति (पराशर) ५/३ ।
३. सुत्तनिपात, १४, बुद्धचर्या, पृ० ४२ ।
४. बुद्धचर्या, पृ० १५३ में मेटक श्रेष्ठी की कथा ।
५. मनुस्मृति ८/४१० पशूनां रक्षणं चैव दास्य शूद्र द्विजन्मनाम् ।
६. शूद्रस्य द्विजशुश्रूषा परमो धर्म उच्यते ।—प० स्मृ० १/६६ ।
७. बुद्धचर्या, पृ० ४४ ।

रहे उनकी पणना कामाखर में शूनों में होने लगी। शतपथ ब्राह्मण^१ में जातियों की विभिन्नता के सचछ निमित्त संगते हैं। सीमाओं की निकटता के कारण बैर्यों और शूनों का अन्तर अधिक स्पष्ट नहीं रहा। बैर्यों की पणना विजातियों में व्यवस्था की क्रिया जातियों की भाँति बैर्यों के ब्राह्मणत्व प्राप्त करने के सबाहुरण उपसम्पन्न नहीं होते। उच्चवर्णों के सम्पर्क के कारण शूनों के दो वर्ग हैं। उच्च वर्णों के सम्पर्क में जानेवाले शूद्र अपने को अग्रश्रेष्ठ शूनों से उच्च समझते रहे। पंचमवर्ण के लोग और बूढ़ा की दृष्टि से देखे जाते थे। जंगलों में बास करना एवं ग्रन्थ जीवत स्थीत करना इनके लिए स्वाभाविक ही था। सम्भवतया वे भोज द्रवियों से भी भिन्न थे।^२

ग्राम प्रायेंतर-संगम में प्रायेंतर जातियों की स्त्रियों का महत्वपूर्ण स्थान रहा है। वर्ण-व्यवस्था जब तक पराजित हुई नहीं हो गई थी तब तक वह सम्मिश्रण किया अभाव गति से चलती रही। प्रायेंतर जातियों की सुन्दरी स्त्रियाँ बाँधी वन भागों के विनाश का उपकरण बनने लगीं। स्वतन्त्र परिवारिकाओं के रूप में भी इनकी स्थिति सचिप होती है।^३ जाति की कुछ घारणियों के कारण वर्ग विभाजन की रेखाएँ स्पष्ट होने लगी थीं। वर्णों के अनुसंग अथवा प्रतिसंग विवाह से, तथा वर्णों के अहिष्कृत समुदाय में अथवा भिन्न संकर जातियों के अन्तर्विवाह से जातियों की संख्या में वृद्धि होती रही है। वैदिक काल में इस प्रकार की प्रक्रिया नहीं देख पड़ती। छात्रीय में पिता पुत्र के वर्ण का आचार रहता है। मुदावस्था में परिवारिकी बढावा ले सत्यकाम^४ को पाया जा और वह उसके पुत्र-पौत्र को नहीं जानती थी। सत्यकाम की स-ब्राह्मण्येतरत्व के निर्णय द्वारा हाटिमुठ नौनय ने वीर्य को प्रधानता दी जेब को नहीं।^५ बौद्ध-काल में वर्ण-मुदता की समस्या का विकास होने लगा है। दीनतिकाय के सम्बद्ध वृत्त द्वारा ब्राह्मण-कम्मा और अश्वि-कुमार के सम्बन्ध में उदात्त पुत्र की ब्राह्मण्य प्राप्त का उल्लेख है। वर्ण-भेद के कारण स्त्री-दास्य करने में उच्च वर्णोंकी व्यक्ति को कठिनाई होने लगी थी। जन्मगत भेदता का विचार बौद्ध-साहित्य के अनुसार जातियों में अधिक या ब्राह्मण आचार को ही ब्राह्मण्य का निर्धारक मानते रहे। जातियों के मूँह में शूद्रा परिवारिकाओं का अभाव न था और इन पत्रदुमारी को इनके साथ एकान्त-बाग करने से भी कोई संकोच नहीं रहा। इस प्रकार के सहजान से उदात्त कर्माओं का विवाह वर्णतुल्य जातियों के साथ कर दिया जाता था यद्यपि इनका समाचार भिन्न जाने के कारण इन कर्माओं और उनकी पंथानों का अन्तर्गत भी कम नहीं होता रहा।^६(क)

१ सत्यप १, १/१५।

२ आ श्रीहारी : जगरण एशियाटिक (१८९६, पृ १५२६)।

३ सत्यप ४/४/२।

४ बरी ४।४।८

५ उदात्त - (क) अज्जक ५० ४ ६ में अश्विनिकु का नामक जातिवा से विवाह को उदात्त नामक पुत्र का जन्म।

वैदिक काल में स्त्रियों की स्वतन्त्रता थी। पदों की प्रथा न थी। यज्ञ-क्रियाओं में समान भाग लेनेवाली थी। उत्तर वैदिक काल में ही उनकी स्थिति उतनी उच्च नहीं रह गई थी। उपनिषत्काल में स्त्रियों में दो वर्ग दीख पड़ते हैं, गार्गी और मैत्रेयी जैसी प्रत्युत्पन्नमतिक्रा एव प्रगल्भा तथा याज्ञवल्क्य की दूसरी पत्नी कात्यायनी जैसी। पुरुषों को एक से अधिक विवाह का अधिकार तो था ही। सपत्नियों में द्वेषभाव भी कम नहीं था। शूद्रा स्त्रियों के ग्रहण का अधिकार ब्राह्मणों को रहा, फलस्वरूप गृहों में दो प्रकार की पत्नियाँ रही—ब्राह्मणी और अ-ब्राह्मणी। नारियों के जिन दो रूपों का उल्लेख मनुस्मृति में मिलता है उनमें एक रूप में आर्य स्त्रियों की प्रतिष्ठा है, कारण यज्ञ-क्रिया में भाग लेनेवाली स्त्री अनार्य नहीं हो सकती और दूसरे में अनार्य स्त्रियों की भर्त्सना है।^१ शूद्रों और स्त्रियों का स्मृति-काल में सहवर्गीकरण दोनों के कष्ट और अधिकार की समानता के कारण ही नहीं है, जैसा अधिकांश विद्वान् समझते हैं, बल्कि बाह्य गृहों में शूद्रा स्त्रियों की उपस्थिति के कारण भी है। बौद्धकाल में ही धर्माचरण के अधिकार स्त्रियों से छिन रहे थे, बुद्ध ने अत्यन्त सतोष के साथ पन्नज्या का अधिकार इन्हें दिया। सस्कृत नाटकों में स्त्रियों के प्राकृत बोलने का रहस्योद्घाटन भी इस संकेत के द्वारा सम्भव है क्योंकि शूद्रा स्त्रियों को शिक्षा-दीक्षा अतः धर्मानुष्ठान के सम्बन्ध में सीमित अधिकार ही रहे। पदों की प्रथा न रहने पर भी स्त्रियाँ गृहों की सीमा में घिरने लग गई थीं। मेगास्थनीज ने परिलक्षित किया था कि पुरुष अनेक स्त्रियों के साथ विवाह करते थे तथा स्त्रियों का क्रय भी सम्भव था। कुछ स्त्रियों को योग्य समझ कर वे विवाह कर लेते थे और अन्यो को पुत्रोत्पादन और आनन्द के लिए।^२

वर्ण-व्यवस्था के इस सामान्य अध्ययन के साथ हमारा ध्यान समाज के उस विभाजन की ओर स्वभावतया जाता है जिसे आज की भाषा में आर्थिक विभाजन कहते हैं। क्षत्रियों को भूमिपति होने का अधिकार उनकी युद्ध-प्रियता के कारण मिल चुका था। वाणिज्य-व्यवसाय की उन्नति के कारण श्रेष्ठी (सेठों)—वर्ग की प्रधानता होने लगी और धार्मिक सम्प्रदायों में दान द्वारा उन्होंने श्रेष्ठता भी पाई। धनियों का वर्ग दूसरों के श्रम से भोग-विलास की सामग्री और प्रसाधन जुटाने में व्यस्त था। भोग-विलास के साधनों के

दुलनीय :—महाभारत के शन्तनु मत्स्यगन्धा से विवाह करते हैं, जिससे कौरव और पाण्डव जैसे प्रख्यात कुलों की स्थापना हुई किन्तु इस प्रसंग से इतना स्पष्ट हो जाता है कि उस काल में ही वर्ण-शुद्ध पत्नी से उत्पन्न पुत्र और इतर जातीय पत्नी से उत्पन्न पुत्रों के स्तर में भिन्नता आ गई थी और वर्ण-शुद्ध पुत्रों के अधिकार अधिक माने जाने लगे थे। धीवरराज का भीष्म से आजन्म अविवाहित रहने की प्रतिज्ञा करवाना इसकी ओर स्पष्ट संकेत करता है।

१ (क) यत्र नार्यस्तु पूज्यन्ते रमन्ते तत्र देवता ।

यत्रैतास्तु न पूज्यन्ते सर्वा तत्राफला क्रिया ॥—मनु० ३।५६

(ख) स्वभाव एव नारीणां नराणामिह दूषणम् ।—बही, २/२१३

२ मेगास्थनीज का भारत विवरण, ६० ४० ।

कारण रईसों का बर्ग बन चुका था। ऐसे लोगों के ऐश्वर्य का प्रतिशोभितपूर्ण वर्णन साहित्य में उपलब्ध है, ऐसे वर्णनों की पूर्ण सत्य नहीं मानकर भी विवासी जीवन का संकेत माना जा सकता है। पिप्पसी माण्डवक की सम्पत्ति का वर्णन करते हुए कहा गया है कि उनके शरीर को छबटन कर छेक देने का बुर्य ही मत्स्य की मासी से बाह्य वाली भर होता था। तासे के भीतर घाट बड़े बहबन्ने थे। बाह्य जीवन तक छेसे छेठ थे।^{१४} दासों के साथ १४ हाथियों के १४ घोड़ों रथों के झुण्ड थे।^{१५} राजा और बूढ़े पत्नी मानी लोग भोग विभार का जीवन व्यतीत करने वाले और समाज के भयुष्मा थे। इनकी देखा-देखी ब्राह्मणों में भी यह प्रवृत्ति घाने लगी थी।^{१६} विशाखदत्त द्वारा वर्णित पाण्डवों के त्यागपूर्ण जीवन वाले ब्राह्मणों का यद्यपि प्रभाव न था।^{१७} इस उच्चता का साधारण वर्ण के साथ ही साम्य सम्पत्ति-ऐश्वर्य होने लगा था और ऐसे रईसों की भावना साधारण लोगों में घाने लगी थी।

साधारण जीवन

यद्यपि सुन्नो की गणना आनुवंशिक के दायर्गत होती रही है, किन्तु वैदिक काल में घायों के वस्तुता हीन ही बर्ण रहे। इनसे व्यवहार और इनकी स्त्रियों में सम्बन्ध निषिद्ध और निन्द्य समझा जाता रहा। यन्नों के भूत ह्रीने के कारण इन्हें समानता का अधिकार कैसे प्राप्त हो सकता था। जीविकोपार्जन की समस्या साधारण लोगों के लिए उत्तराधिकार काम में उत्पन्न हो चुकी थी। मुकती सुन्नो को जीवन का विहाय करना पड़ता था। बुद्धकामीन समाज में भूय मिटाने के लिए हार पधारनेवासी तथा की मौल्य बर्तनेवासी तथा दूसरों का अधिष्ठान घटोतरैवालों का प्रभाव न था। पैट के सारे व्यवहार जीवन की परम रोम रहा है।^{१८} निर्धनों की बन्धी-खासी संस्था थी। रोजी नहीं बलने पर लोग बोरी और नूतनाट द्वारा अपनी जीविका बमाने का प्रयास करते थे। बुद्ध के अनुयायियों तक को और और हाकू रोग करते थे। घटोक के समय में भी वेदनत्रीवी और बाध से उचित व्यवहार नहीं किया जाता था (घटोक का ६ वां, विमालेय)। शङ्खन समाज का निरुद्धम बर्ण था और विभिन्न वर्णों में विभाजित थी था (बही ७ वां ६६ वां और १३ वां अध्याय)। घटोक ने भी स्वीकार किया है कि उनके पूर्व साधारण

१ बुद्धचर्य ६ ४२।

२ सुतनिगम में बुद्ध-वचन ग्रहण।

३ बुद्धायत्तन संक १ १४।

वत्तसराकलमेगन् मेवत्त गोमयानां

बटुधिरपहानां बहिवा नूटमेवन्।

शान्तिमपि समिद्धमः सुध्यमाणाभिरुत्त

विनिमिगपहच्छान्तां हरपते अणमेवन्॥—५० ४०

४ 'विज्या वरवा रोना'

प्रजा की सुनवाई राजा के यहाँ नहीं होती थी (६ वाँ अभिलेख) । उस काल में जगली जातियाँ भी थी, जिन्हें समय-समय पर सम्भ (आर्थीकरण) बनाने का प्रयास हुआ (१३ वाँ अभिलेख) । शूद्रों को पालि में बसल (वृषल) कहा जाता रहा और ऐसे लोग हीन समझे जाते रहे । वर्ण-हीनता के कारणों में धन-हीनता भी सम्मिलित थी । मनु के अनुसार इनकी जीविका के साधन अत्यन्त परिमित हैं । दासता के बदले उन्हें पुरस्कार रूप में प्राप्त होते रहे फटा-पुराना वस्त्र, भोजन के पश्चात् वच्चा हुआ उच्छिष्ट अन्न, पछोड़न और टूटे-फूटे बर्तन और भाण्ड ।^१ सेवावृत्ति की कठिनीता और कठोरता एव भृत्यों के दैन्यपूर्ण जीवन का कारण चित्र विशाखदत्त की कुचकी उपस्थित करती है । प्राण सदा भय-शक्ति रहते और चाटुकारिता श्वान वृत्ति के समान अधम मानी गई है ।^२ दरिद्रता के अभिशापों का वर्णन शूद्रक ने भी किया है ।^३ नियम के अनुसार इन्हें स्वतन्त्र वृत्ति ग्रहण करने का अधिकार नहीं था । अनुशासन की कठोरता में भी सामाजिक श्रेष्ठता प्राप्त करने की चेष्टा इन हीन-वर्ण और धन-हीन वर्ग ने की है तभी तो मनु को विधान बनाना पड़ा कि अधम जाति-व्यक्ति उत्तम जाति के लोगों जैसा काम-धाम कर यदि जीविका चलावे तो राजा उसका धन छीन ले और शीघ्र ही उसे देश निकाला दे-दे ।^४

वर्ण-श्रेष्ठता की धारणा दो प्रकार से साधारण व्यक्तियों में आई—प्रथम धन-सम्पत्ति-अर्जन द्वारा और द्वितीय शूद्रा स्त्रियों से उत्पन्न द्विजातियों की सन्तानों द्वारा ।^५ ऐसी सन्तानें अधिकार प्राप्त कर दुर्दान्त हो उठी थी । बौद्ध धर्म में दीक्षित साधारण व्यक्तियों में भी महत्व-प्रतिपादन का प्रयास दीख पड़ेगा । विदेशी आक्रमणों द्वारा

१. उच्छिष्टमन्न दातव्य जीर्णानि वसनानि च ।
पुलाकाश्चैव धान्यानां जीर्णाश्चैव परिच्छदा ॥—मनुस्मृति

२. कष्टं खलु सेवा ।
भेतव्यं नृपतेस्ततः सचिवतो राजस्ततो वरुणभा—
दन्येभ्यश्च भवन्ति येऽस्य भवने लब्धप्रसादा विटाः ।
दैन्यादुन्मुखदर्शनापल्पनैः पिण्डार्थमायस्यतः
सेवा लाभवकारिणी कृतधियः स्थाने श्ववृत्तिं विदुः ।

—मुद्राराक्षस, वृ० अ०, ४१ ।

३. मुच्छकटिफ, अक ५, ४२ ।

४. यो लोभाद्धमो जात्या जीवेदुत्कृष्टकर्मभिः ।
त राजा निधनं कृत्वा क्षिप्रमेव प्रवासयेत् ।—मनुस्मृति ।

५. ततः प्रभृति शूद्रा भूमिपाला भविष्यन्ति ।
महानन्दिसुतः शूद्रागर्भाद्भवाऽतिलुब्धो महापद्मो नन्दः
परशुराम इवापरोऽखिलं क्षत्रान्तकारी भविता ।

—विष्णु पुराण, ४/२४

सामाजिक व्यवस्था व्यवस्थित और निष्पक्ष तो होती थी किन्तु श्रेष्ठता किसी दिन पूरी नहीं दिखर रही थी। विवशित वर्ग-व्यवस्था को गंभीर रूप से प्रतिष्ठित करने का प्रयास दिन सभ्राद और स्मृतिकार और उनके शास्यकार करते रहे। वास्तविक-कारी इस व्यवस्था में भुल गए थे। देश और वर्ग दोनों की एकता स्थापित कर मेधास्पर्मीय ने महत्वपूर्ण भूमि की सृष्टि की है। किन्तु उसके निरंतर से स्पष्ट हो जाता है कि किसानों, बरमाहों, बण्डियों और भूमिहीनों की संख्या ही अधिक थी। समय ने अभियों और उपरेशकों का महत्वपूर्ण स्थान का और विवाहादि सम्मन्धी कई सुविधाएँ उन्हें प्राप्त कीं। जातियों में स्मरणता था गई थी और देश को बचाने का अधिकार धिक्का जा रहा था। विभिन्न देशों के स्त्री-पुरुष में विवाह-संबंध अनुचित माना जाता था। किसान विपरीत देशों की लम्बा से विवाह नहीं कर सकता था और न शिरपी किसान की लम्बा है। प्रया के अनुसार व्यवसाय और देश (जिसे परिवर्तन ने भ्रमवश जाति समझ लिया है) का परिवर्तन अनुचित था।^१

वर्ग-व्यवस्था का गंभीर संस्कार गुप्तकाल में साकर संभव हुआ। अनुष्ठान-विधानों का गंभीर विधान हुआ और संस्कृत को नई प्रतिष्ठा प्राप्त हुई। वर्ग शास्त्रों के मूलन संस्कार हुए; अनुस्मृति को राजाकीन समाज के उपयुक्त बनाया गया एवं मातृवन्धन ब्रह्मन्ति तथा भारव स्मृतिओं में भी संस्कार किया गया। सुषों की अभिनव व्याख्या टीका और भाष्य के द्वारा मूलन प्रचलित प्रणालियों को साम्यता और समर्थन प्राप्त हुआ।

गुप्तकाल की इतिहासकारों ने 'स्वर्ण-युग' की घोषणा की है। राजनीतिक दृष्टि में साम्राज्यीय उत्पत्ति हुई किन्तु सामाजिक स्तर में विभिन्नता न था लकी। अन्तर्जातीय विवाह के जो उदाहरण प्राप्त हैं वे वस्तुतः राजस्य वर्ग के हैं। हीन-वर्ग और जनहीन व्यक्ति वर शासन-व्यवस्था का विरोध न था। कृषय कीन समाज और साधु जनों का प्रभाव न था। 'काश्मिर' के भाषा-वर्णन से स्पष्ट हो जाता है कि भीम जाति के व्यग्र बचपी भार कर और मुर्गों का आघात कर नीचिकीपारजन करते थे। जगज्जाल नगरों से बाहर रहते थे। भूमि पर जन-साधारण का अधिकार नहीं था। भयान के रूप में उपज का निपट भाग देकर भी वे भूमि जीतने का अधिकार पाते रहे।^२ अपने आभिर्भाव राजाओं का प्रेम महल के अनुहार वन घबरा अधिक होता रहता था। जंगल में बीटों का भव रहता था और उनके शास्यत्व से होनेवाली लचर में व्यक्तिओं के प्राप्त पाते थे।^३ वास्तविक के नामकून से संकेत मिलता है कि धनी और शक्ति लोग बरमाहों को संरक्षित

१ मेवारमजीव का भारत-विवरण पृ. २३ और २४२।

२ प्रहस्य—बीज का मुद्रित रेखाट्टे भाग दि. वे. २२३ बर्फे।

३ प्रहस्य—(क) मुद्रा के विषय में अनुष्ठा के साथ व्यवहार।

(ख) प्रहस्य—उपचरिभाषाभाषा और अनिर्धार्यमरीभाषाप्रगमनत।

(ग) अनुष्ठान विवसादित १. ७२ प्रहस्य के लगभग पर अनुष्ठान की प्रवृत्ति।

४ प्रहस्य—मुद्राप्रहस्य ३/१ और मातृवन्धन-विधान में मातृवन्धन।

मे दिवस व्यतीत करते थे। पत्नियों की उपेक्षा गृह-पत्नियों को सहन करनी पड़ती थी। कण्व का स्नेह ही शकुन्तला की विदाई पर आँसुओं के रूप में नहीं उमड़ा वल्कि उसमें आशका का उद्वेग भी है। स्त्रियों के विषय में पुरुष की शकाएँ उभरी हुई थी।^१ शाकुंतल के अनुसार नगर के अधिकारी राजाओं के सम्बन्धी होते थे और साधारण लोगों के प्रति उनका वर्तव्य शिष्ट नहीं था। अपने सम्बन्ध के कारण जैसे अत्याचार करने का विशेषाधिकार उन्हें प्राप्त था। राजकीय सिपाहियों का चरित्र उत्कर्षपूर्ण नहीं था। समाज-व्यवस्था का आधार मनु-स्थापित ही रहा।^२ कर-विधान अत्यन्त कठिन था, सभी वर्णों और आश्रमों के व्यक्तियों को कर देना पड़ता था। अरण्य में रहनेवाले वानप्रस्थी तथा तपस्वी वन में उत्पन्न होनेवाले नीवार घान्य का पण्डश राजा के अधिकारियों को देने के लिए नदी के तट पर जमा कर देते थे।^३ गुप्तकालीन विधान ने वर्णाश्रम की प्रतिष्ठा की, यद्यपि इसका सघटन नए सिरे से हुआ। जाति-व्यवस्था वर्ण-व्यवस्था बन गई। हर्ष के काल तक आते-आते हिन्दू-जाति का स्वरूप आज की स्थिति में आने लगा। विवाह के सम्बन्ध में कुछ छूटें राजन्य वर्ग को मिली। ह्यूनसाग ने चार वर्णों के अतिरिक्त जातियों का वर्णन किया है। उसके अनुसार जन-समुदाय ने अपने अनुसार जातियाँ बना ली हैं और उनका वर्णन (सख्या की अधिकता से) समव नहीं।^४ ये जातियाँ मिश्रित थी, उनकी सख्या भी अधिक थी। चातुर्वर्ण्य के अन्तर्गत उनकी गणना की चेष्टा नहीं थी। गाँवों के बाहर रहनेवाले कसाई, मछुआ, नचैया, फाँसी देनेवाले, मेहतर आदि पंचम वर्णों का भी उल्लेख है और इन्हें बलपूर्वक वस्तियों से बाहर रखा जाता था।^५

सघटन-विघटन के कारण जातियाँ-उपजातियाँ बन रही थी। सामाजिक व्यवस्था में कुछ जातियों को अधिक सम्मानपूर्ण स्थान प्राप्त न था और कुछ जातियों को सम्मानपूर्ण स्थान प्राप्त था। आश्रमवासी ऋषि विवाहित थे किन्तु उत्तर-काल में वैराग्य-प्रधान धर्म-व्यवस्था के कारण ब्रह्मचर्य का महत्त्व प्रतिपादित हुआ तो अनेकानेक व्यक्ति विशेष कारणों से वैराग्य ग्रहण करने लगे। ऐसे विरागी सदा ब्रह्मचर्य-पालन में लम न होकर विवाह कर लेते अथवा किसी स्त्री से सम्बन्ध स्थापित कर लेते थे। इनकी सन्तान को समाज ने ग्रहण नहीं किया। समाजव्युत्पन्न व्यक्तियों की सख्या भी नगण्य नहीं थी। बौद्ध धर्म की महायान शाखा और उसके उत्तर विकास के कारण इनमें महत्ता की चेतना आती रही। आश्रम भ्रष्ट गृहस्थों की सन्तानों में भी महत्त्व की भावना जगी।

ब्राह्मण-क्षत्रिय सघर्ष में ब्राह्मणों ने सहायता के लिए शूद्रों को भी उच्चता प्रदान की। महायान के कारण हीन-जन्मा व्यक्तियों में महत्त्व की धारणा जो आई थी उसके स्वरूप का

१ स्त्रीणामशिक्षितपदत्यममानुषीषु

सकुश्रयते किमुत या. प्रतिबोधवत्य ।—शाकु० ४/२२

२ नृपस्यवर्णाश्रमपालन यत्स एव धर्मो मनुना प्रणीतः—खु० १४/६६

३. खु० ५ ।

४ वाटर्स भा० १, पृ० १६८ ।

५. वाटर्स, भा० १, पृ० १४७ ।

सामाजिक व्यवस्था व्यवस्थित और विस्तृत हो जाती थी किन्तु अंततः किसी रीति-रूढ़ि नहीं बिकर नहीं गई। विनित्त वर्ग-व्यवस्था को महीन रूप से प्रतिष्ठित करने का प्रयास द्विज सम्राट् और स्मृतिकार और उनके माध्यकार करते रहे। बाह्य बाधक-कारी इस व्यवस्था में कुछ गए थे। वेदा और वर्ण दोनों की एकता स्थापित कर मेगास्थनीज ने महत्वपूर्ण भ्रम की सृष्टि की है, किन्तु उसके विवरण से स्पष्ट हो जाता है कि द्विजों के ब्रह्मर्षि और क्षत्रियों की संस्था ही अधिक थी। राजा के भूमि और उपदेशकों का महत्वपूर्ण स्वाम का और विवाहादि सम्बन्धी कई सुविधारे उन्हें प्राप्त थीं। जाटियों में स्थिरता या गई थी और वेदों की बचत का अधिकार द्विजों का रहा था। विभिन्न वेदों के सभी-मुख में विवाह-संबंध अनुचित माना जाता था। विज्ञान विज्ञानी वेदों की कथा से विवाह नहीं कर सकता था और न स्थिर विज्ञान की कथा से। प्रथा के अनुसार व्यवस्था और वेदों (जिसे ऐरियन ने प्रमत्त जाति समझ लिया है) का परिवर्तन अनुचित था।^१

वर्ण-व्यवस्था का महीन सरकार पुनर्वास में आकर संभव हुआ। अनुष्ठान विधानों का महीन विधान हुआ और संस्कृत को भी प्रतिष्ठा प्राप्त हुई। वर्म शास्त्रों के मूलन संस्करण हुए, अनुस्मृति को सत्कारीन राजा के उपयुक्त बनाया गया एवं मातृवत्स्य बृहस्पति तथा गारुड स्मृतियों में भी संस्कार किया गया। मूर्खों की अमिलन व्याख्या टीका और भाष्य के द्वारा मूलन प्रकाशित प्रणालियों को मान्यता और समर्थन प्राप्त हुआ।

पुनर्वास को इतिहासकारों ने 'स्वर्ण-युग' की संज्ञा दी है। राजनीतिक चर में आराधनीय उन्नति हुई किन्तु सामाजिक स्तर में विभिन्नता न था सभी। अन्तर्जातीय विवाह के जो बहादुरता प्राप्त है वे अस्तुत राजस्य वर्ग के हैं। हीन-वर्ण और धनहीन व्यक्ति पर शासन-व्यवस्था का विरहास न था। हुए हीन समाज और साधुओं का प्रभाव न था। अहिंसा^२ के आका-वर्णन से स्पष्ट हो जाता है कि नीच जाति के व्याप मद्रधी नार कर और मुर्खों का छोड़ कर जीविकोपार्जन करते थे। अज्ञान तमरों से बद्ध रहते थे। भूमि पर जन-साधारण का अधिकार नहीं था। समाज के रूप में उपज का निम्न भाग देकर श्री वे भूमि जोतने का अधिकार पाते रहे।^३ अपने आदिमों पर राजाओं का प्रभुत्व के अनुसार नम्र व्यवस्था अधिक होता रहता था। जनता में चोरी का भय रहता था और उनके बाधक थे होनेवाले समर्थ हैं। व्यवस्थाओं के प्राप्त जाते थे।^४ वातावरण के कामगुप्त से संकेत मिलता है कि सभी और राजिक लोग वैश्याओं की संरक्षित

१ मेगास्थनीज का भारत विवरण पृ २३ और २३५।

२ इन्द्र-विजय का मुद्रित वेदार्थ व्याख्यान (वेदार्थ) ब्रह्म।

३ इन्द्र- (क) गुप्त के विषय में अनुष्ठान के साथ व्यवहार।

(ख) इन्द्र-इन्द्रजीमनामधुर (अ-१२२) महीन विधानमन्त्र-१।

(ग) अन्तर्जातीय विवाहादि १ ७१ प्रमाण के सम्यक् पर अनुष्ठान की प्रणति।

४ इन्द्र-अनुष्ठानमन्त्र ७/१ और अहिंसा-मन्त्र में आका-वर्णन।

सुलतानों ने कारणवश आक्रमण किए, वे युद्धों में सलग्न हुए, किन्तु इनसे अवकाश मिलते ही अपने मन्त्रियों के हाथ में शासन-व्यवस्था एवं मुल्लाओं के हाथ में न्याय-व्यवस्था छोड़ देते रहे। अमीर-उमराव का बड़ा प्रभाव था और उनकी इच्छा के विरुद्ध जाना सुलतानों के लिए निरापद नहीं था। अमीर-उमराव का जीवन भारतीय रईसों के विलासी जीवन की समकक्षता रखता है।

धार्मिक कट्टरता, यद्यपि शासकों के अबाध विलासी जीवन के लिए बाधक थी किन्तु अपने अनुयायियों की साहसिकता एवं आवेश को अच्युत और भारतीय विद्रोह के शमन की क्षमता सुरक्षित रखने के लिए उल्लाओं से समझौता रखना मुस्लिम शासकों के लिए आवश्यक था।^१ शासकों ने इन उल्लाओं के प्रभाव में आकर धार्मिक विस्तार में योग-दान किया। कुछ स्वतन्त्र धार्मिक विस्तार के इच्छुक भी थे। मन्दिर गिराए गये, स्वतन्त्रतापूर्वक उपासना का द्वार बंद हुआ। कुछ शासकों के यहाँ इन उल्लाओं का प्रभाव बड़ा गहरा था और उनके प्रभाव में आकर शासक उदार-चेता सूफियों और सत्तों पर अत्याचार करते थे।^२ न्यायाधिकरण में इस वर्ग का प्रभुत्व^३ भारतीय जनता की दृष्टि में सन्तोषप्रद नहीं था किन्तु धर्मान्ध-अनुयायियों को सन्तुष्ट करने का कोई अन्य साधन सुलतान के पास नहीं था। धार्मिक अद्विगल किए गए कार्यों और इस न्यायाधिकरण का अधिकार हस्तान्तरित करने में भिन्नता है। उल्ला और सुलतान का पारस्परिक सहयोग दोनों के लिए हितकर था। कुरान के आदेशों के द्वारा जहाँ उल्लाओं ने सुलतान के अबाध अधिकार को धार्मिक मान्यता दी, वहाँ सुलतान की छत्र-छाया में उल्ला को साधारण लोगों से अधिक अधिकार प्राप्त हुए। इन उल्लाओं का सामाजिक व्यवस्था में वही स्थान था, जो हिन्दू-समाज में पौराणिक पण्डितों का था। हिन्दू पण्डितों के समक्ष ध्वस्त होती-सी सामाजिक परम्परा को बचाने की समस्या थी और उल्लाओं के समक्ष विरोधी तत्ववाली सामाजिक व्यवस्था में अपने प्रभुत्व को अच्युत रखने और रीति-रिवाज का प्रचारित करने की समस्या थी। मुस्लिम सस्कृति की स्वरूप-रक्षा में जहाँ ऐसे व्यक्ति सफल हो सके वहाँ दोनों के समन्वय और सामंजस्य में बाधा पहुँची। उल्लाओं ने हिन्दुओं को या तो मुसलमान बनाना चाहा अथवा धर्म-परिवर्तन नहीं करने पर उनकी हत्या चाही।^४

राज-सभा अथवा दरबार की प्रथा को फारस से प्राप्त कर भारत में प्रचलित करने का दावा कुँवर मुहम्मद अशरफ ने^५ किया है। राजसभाओं की परम्परा अत्यन्त प्राचीन काल

१ अलबेरुनी ने शासन व्यवस्था और धार्मिकता के गैठबन्धन की भरि-भूरि प्रशंसा की है (भाग १, पृ० ६६)

२ दियो हुकुम करियो नहीं देरी। गंगा बोरहु मरि पग बेरी।
सुनि अनुचर पग पाइ जँजोरे। बोरयो गंगा माहँ कबीरे।

—कबीर जी की कथा, विश्व० की टीका,

३ द्रष्टव्य—तारीख-बहादुर शाही हुसेनशाह, पृ० ४१।

४ अलबेरुनी, भाग १, भूमिका पृ० २३।

५ लाइफ ऐंड कडिशन आव दि पीपुल आव हिंदुस्तान (सन् १२००-१५५०) जे० ए० एस० बी०, भाग १ (सन् १६३५), पृ० १६२।

विभाज्य पौरोही पात-बन्ध के उत्थान में बीछ पड़ा। बंगाल के पान सम्राट् प्रजापति बौद्ध और शूद्र थे। शूद्रों के राज्यभित्तों के कारण निम्न-वर्ग में बेतना की विविध सूर्य पड़ी। इसकी दो धाराएँ स्पष्ट हैं। पहली गौडविपति पातबन्धीय शासन-सत्ता के रूप में और दूसरी गौड क्षेत्र में बीछती छिड़ों के नाभिक भोग और काम्य की भवभा के रूप में।

भारतीय समाज के इस संक्षिप्त अध्ययन द्वारा इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि मुस्लिम सत्ता की प्रविष्टि के पूर्व भारतीय समाज की स्थिति निम्नलिखित थी —

(१) समाज में कई प्रकार की विपन्नताएँ थीं। इनमें पातबन्धीय और मौर्क, एवं ऐश्वर्य तथा एकता का विभाजन स्पष्ट था।

(२) वर्ग-विभाजन जाति-विभाजन के रूप में परिचित हो चुका था।

(३) सामान्य वर्गों में भी आत्मीयता की प्रवृत्ति भाकाया कम चुकी थी। शूद्रों के एक दल में राजनौतिक सत्ता हस्तगत कर जात्रियों के साथ स्पष्टी करनी बड़ी और दूसरे दल में ज्ञान के क्षेत्र में परिष्ठो और समोपायों को सत्कारा। शूद्रों की सीमा में प्रादेशिक रूप एवं प्राधनभूत संस्थाओं समग्र में अपने महत्त्व का प्रतिपादन अधिक भावें के साथ किया।

(४) समाज में स्त्रियों का सम्मानपूर्ण स्थान नहीं रहा नया था। स्वतंत्रता उनमें दिन चुकी थी और वे घर के घेरे में बिर चुकी थीं।

(५) पत्नियों का जीवन अत्यन्त विभाज्यपूर्ण था। साधारण जनता सेवक एवं भुक्तों का जीवन किसी प्रकार स्पृहणीय नहीं रहा था।

मुस्लिम आक्रमण के साथ भारतीय सामाजिक विभाजन में नई कड़ियाँ छुट्टी हैं। पौरुषाधिक सत्ता, सामाजिक व्यवस्था उपविना पद्धति और नैतिक बारम्बा के विचार के मुस्लिम आक्रमणकारी और शासक भारतीय सामाजिक व्यवस्था में भिन्न थे। शासकों के साथ दो प्रकार की और संबंधों थीं, एक पदस्थ सेनाधिकारियों और साधारण सैनिकों की। विजय के पश्चात् उच्च पदस्थ सेनाधिकारियों को शासन-व्यवस्था का अधिकार मिलता था और राजकीय नीति-नीति और रहस्य-सहन की नवत समीर-उपरा करते रहे। साधारण सैनिक स्वामीय स्त्रियों से विवाह करते और संसारीत्व का रूप बनाया रहा। इसी उपरा का जीवन साधारण लोगों के जीवन से भिन्न था। ऐश्वर्यायाम की पाटी समीक्षों उपजाय थी। राजाओं का जो अरिभ भारतीय साहित्य में उपलब्ध है वह किसी भी नरणी के लिए लाहलीय हो सकता है। कानाम्तर में हिन्दू राजाओं के विने मारि को मुस्लिम शासकों के हाथ में आए, उनकी प्रवृत्ति प्रभावित होना धारवर्धनक नहीं और राजकीय जीवन वर भारतीय प्रभाव स्पष्ट हो जाता है। इनमें से अधिक शासकों को न तो शासन व्यवस्था की विज्ञा की और प्रज्ञा-व्यवस्था की। कदाक कानाम्तर जीवन व्यतीत करने की पाई सुविधा प्राप्त होती उपलब्ध उन्हें किसी प्रकार की विज्ञा न थी। गद्यन्यायक दालाम के निम्न राजा की पार्श्विक विमर्शिता का अविरोधित प्रवृत्ति स्पष्ट नहीं। जनता की गुलाम के कलक नुम्बी वर भेट कर नमस्कार करना दल प्रजाओं के विरुद्ध है। पुन

१. पु. पु. २११ और के. २ (१) ३ ७४ और वरी (१) ५ १२ पु. पु. ७७२

सुलतानों ने कारख़दश आक्रमण किए, वे युद्धों में सलग्न हुए, किन्तु इनसे श्रवकाश मिलते ही अपने मन्त्रियों के हाथ में शासन-व्यवस्था एवं मुल्लाओं के हाथ में न्याय-व्यवस्था छोड़ देते रहे। शमीर-उमराव का बड़ा प्रभाव था और उनकी इच्छा के विरुद्ध जाना सुलतानों के लिए निरापद नहीं था। शमीर-उमरा का जीवन भारतीय रईसों के विलासी जीवन की समकक्षता रखता है।

धार्मिक कट्टरता, यद्यपि शासकों के श्रवाध विलासी जीवन के लिए बाधक थी किन्तु अपने अनुयायियों की साहसिकता एवं आवेश को अचूकण और भारतीय विद्रोह के शमन की क्षमता सुरक्षित रखने के लिए उल्माओं से समझौता रखना मुस्लिम शासकों के लिए आवश्यक था।^१ शासकों ने इन उल्माओं के प्रभाव में आकर धार्मिक विस्तार में योग-दान किया। कुछ स्वतंत्र धार्मिक विस्तार के इच्छुक भी थे। मन्दिर गिराए गये, स्वतन्त्रतापूर्वक उपासना का द्वार बंद हुआ। कुछ शासकों के यहाँ इन उल्माओं का प्रभाव बड़ा गहरा था और उनके प्रभाव में आकर शासक उदार-चेता सूफियों और सत्तो पर अत्याचार करते थे।^२ न्यायाधिकरण में इस वर्ग का प्रभुत्व^३ भारतीय जनता की दृष्टि में सन्तोषप्रद नहीं था किन्तु धर्मान्वि-अनुयायियों को सन्तुष्ट करने का कोई अन्य साधन सुलतान के पास नहीं था। धार्मिक श्रद्धागत किए गए कार्यों और इस न्यायाधिकरण का अधिकार हस्तान्तरित करने में भिन्नता है। उल्मा और सुलतान का पारस्परिक सहयोग दोनों के लिए हितकर था। कुरान के आदेशों के द्वारा जहाँ उल्माओं ने सुलतान के श्रवाध अधिकार को धार्मिक मान्यता दी, वहाँ सुलतान की छत्र-छाया में उल्मा को साधारण लोगों से अधिक अधिकार प्राप्त हुए। इन उल्माओं का सामाजिक व्यवस्था में वही स्थान था, जो हिन्दू-समाज में पौराणिक पण्डितों का था। हिन्दू पण्डितों के समक्ष ध्वस्त होती-सी सामाजिक परम्परा को बचाने की समस्या थी और उल्माओं के समक्ष विरोधी तत्ववाली सामाजिक व्यवस्था में अपने प्रभुत्व को अचूकण रखने और रीति-रिवाज का प्रचारित करने की समस्या थी। मुस्लिम सस्कृति की स्वरूप-रक्षा में जहाँ ऐसे व्यक्ति सफल हो सके वहाँ दोनों के समन्वय और सामंजस्य में बाधा पहुँची। उल्माओं ने हिन्दुओं को या तो मुसलमान बनाना चाहा अथवा धर्म-परिवर्तन नहीं करने पर उनकी हत्या चाही।^४

राज-सभा अथवा दरबार की प्रथा को फारस से प्राप्त कर भारत में प्रचलित करने का दावा कुँवर मुहम्मद अशरफ ने^५ किया है। राजसभाओं की परम्परा अत्यन्त प्राचीन काल

१ अलबेरुनी ने शासन व्यवस्था और धार्मिकता के गूँठबन्धन की भरि-भूरि प्रशंसा की है (भाग १, पृ० ६६)

२ दियो डुकुम करियो नहीं देरी। गंगा बोरहु भरि पग बेरी।

सुनि अनुचर पग पाइ जँजीरे। बोरयो गंगा माहँ कबीरे।

—कबीर जी की कथा, विश्व० की टीका,

३ द्रष्टव्य—तारीखए-बहादुर शाही हुसेनशाह, पृ० ४१।

४ अलबेरुनी, भाग १, भूमिका पृ० २३।

५ लाइफ एंड कडिशन आव दि पीपुल आव हिंदुस्तान (सन् १२००-१५५०) जे० ए० एस० बी०, भाग १ (सन् १६३५), पृ० १६२।

से भारत में रही है। इसे स्पष्ट करने के लिए साहित्यिक प्रमाणों की अपेक्षा नहीं। एक सभा में पवित्र कवि अधिकारी एवं विद्वान् नरतकी और सगीतज्ञ की कबलों से साहित्य प्रकाश है। विचार की कबलों सर्वदा नवीन नहीं।

उस्मानों हमलों और कवियों के प्रतिरिक्त धार्मिक नेताओं का एक दृष्टि रस था, जिसे किसी दृष्टि रस के अभाव में सुखी ही कहना उपयुक्त होगा। भारत में यह सुधार प्रिय सामान्य जीवन व्यतीत करनेवालों का रस था। दार्शनिक मतभाव से उसका सम्बन्ध ही था। यह सम्प्रदाय जीवन के सामान्य पक्ष पर ध्यान रखनेवाला विचार पूर्ण जीवन की अपेक्षा नैतिकता का आग्रह रखनेवाला सम्प्रदाय था। राजनीतिक क्षेत्र में उस्मानों का प्रमुख या विध्वंसि सुखान की कृपा प्राप्त करने के लिए कुचन के धारकों की अतिरिक्त व्याख्या की भी किन्तु सुखियों ने भारतीय और मुस्लिम विचार-धारा के धर्म की ओर अधिक ध्यान रखा। कुँवर मुहम्मद अहमद के अनुसार इस्लाम की दार्शनिक धारणा और मौलिक सिद्धांतों की रक्षा के लिए उन्हें समझौते का मार्ग त्याग करना पड़ा क्योंकि उनके अनुसार मुहम्मद अहमद पैगम्बर से और उनके धारकों के आचार पर ही मुस्लिम समाज की व्यवस्था और निर्णय आकर रहा है।^१ ऐतिहासिक रूप में इस विचार-धारा का पोषक होने पर भी सुखियों ने भारतीय मतधार और साधन-व्यवस्था अपनाई।^२ कुछ सुखियों ने ही मुस्लिम संप्रदाय तक का वर्णन किया। इस सम्प्रदाय ने नाव-वर्धियों और अन्य साधु-संन्यासियों को देखा और सबसे प्रभाव प्राप्त किया। नाव-वर्धियों के चमत्कार प्रदर्शन की ओर भी इनका ध्यान कम न था। इस सम्प्रदाय का प्रभाव न तो राजसूय वर्ग और विवासी-जीवन व्यतीत करने वाले अमीर-समूह पर था और न मौलवी-मुस्मानों पर। किन्तु आमिन्गारम वर्ग भी इस सम्प्रदाय के प्रभाव में नहीं आया केवल निम्न-स्तर पर की कुछ जातिवाँ और कुछ व्यक्ति इनके प्रभाव में आए। केवल कुछ सुखियों का ही प्रभाव सुखान और राजसूय वर्ग पर पाया जाता है।

मुस्लिम-समाज में सबसे अधिक रक्षा उन व्यक्तियों की है जिन्होंने किसी कारण-वश वर्ग-परिवर्तन किया था। न तो इस्लाम केवल तलवार के बल ही फैला और न मात्र प्रेम के ही कारण बल्कि इन कारणों के साथ हिन्दुओं की संकुचित-अभिप्रेत सामाजिक कारणाओं का भी हाथ था। सुखानों की बात-बाधियों धारि भी इस्लाम प्रवेश कर महत्प्रभावि की सेवा करती रही।^३ बासी-संन्यास से उत्पन्न पुनः धर्म पुनः की अपेक्षा प्रोत्साहित होने पर राज्याधिकार भी प्राप्त कर लेते थे।^४ इस प्रकार राजसूयवादी की सीमाओं में

१ बही पृ. १४३।

२ श्री ही अथ सै मति कोई। और नाहि अहि सव कोई॥

(क) आपुहि सब सो आपुहि सेवा। आपुहि सब को आप अकेला॥—बाबरी

(ख) ओ वरमंड सो पिंड है देरत धर्म न बाहि॥—बाबरी

३ कुँवर मुहम्मद अहमद का क आफ द विपुल आफ हिन्दुस्थान व २ अ० आद व भाग १ १९३३, पृ. १२१ और १८२।

४ इतिहास, आम्बिका ठान-द्विभाषा (अधु. ६ १८४)

इन्हें चाहे जो महत्व मिला हो, इनमें से कुछ रईसों के वर्ग में आ गये हो, किन्तु सामाजिक व्यवस्था में इन्हें महत्वपूर्ण स्थान नहीं प्राप्त हो सका। शासक की दृष्टि से इन दासों और सैनिकों का महत्वपूर्ण स्थान था, किन्तु सामाजिक व्यवस्था के आधार में किसी प्रकार अन्तर नहीं आया। मुस्लिम-समाज के वर्गीकरण की दृष्टि से सुलतान, उसके निकट सम्बन्धी और रईसों का एक वर्ग था। यह वर्ग धन-धान्य से पूर्ण था, ऐश्वर्यशाली विनासपूर्ण जीवन व्यतीत करता था, अहले दौलत था। दूसरे वर्ग में विद्या-व्यवसायी थे, उल्मा, न्यायाधिकारी काजो, सैयद आदि। यह वर्ग प्रधानता और कार्य की दृष्टि से ब्राह्मणों के समकक्ष रहा। तीसरा वर्ग उन लोगों का था जो राजकीय कृपा को ही प्रधान मानते और सुलतान-रईस को प्रसन्न करने के लिए वैयक्तिक महत्व और सम्मान को महत्वपूर्ण नहीं मानते। उस काल के कला-वन्त, नर्तकियाँ, संगीतज्ञ आदि इसी कोटि में जाते हैं।^१

निम्नतम वर्ग है उन व्यक्तियों का जिनका न तो शासन-व्यवस्था से सम्बन्ध था और न जिन्हें किसी प्रकार का राजनीतिक अधिकार प्राप्त था। अधिकारी इस दल के लोगों को विशेष प्रकार से तग किया करते और कर-वहन का बोझ इन पर पड़ता। गाँवों के मुखिया और अन्य अधिकारी सम्पत्तिशील और प्रभावशाली होते जा रहे थे।^२ साधारण वर्ग के हिन्दू और मुस्लिम में विशेष अन्तर नहीं था। कारण विशेष से इन्होंने धर्म-परिवर्तन कर लिया था किन्तु इनके विश्वासों और स्थिति में किसी विशेष प्रकार का अन्तर नहीं आया था। इनकी सामाजिक स्थिति ज्यों की त्यो रही। मुस्लिम शासक अपने धर्मानुयायियों के प्रति कभी-कभी सदैव अवश्य होते और विशेष प्रकार का बर्ताव करते अतः हिन्दू मुस्लिम धर्म को अपना कर अपने प्राण बचाने अथवा सुविधा प्राप्त करने की चेष्टा भी करते रहे।^३

भारतवर्ष में आकर मुस्लिम समाज ने हिन्दुओं की रीति नीति अपनाई। मुस्लिम-समाज के विभिन्न स्तरों में विभेद और अन्तर आ गया, एक दूसरे का सम्पर्क छूट गया।^४ वर्ण-भेद की धारणा जम गई,^५ और निम्न वर्ग को उच्चवर्गीय मुस्लिम-समाज की समकक्षता नहीं प्राप्त हो सकी।^६ इस समाज में भी नीच-ऊँच का भाव आ गया था।^७

१ एफ० जे० ४६, और टी० एम० ८६, १२८।

सुलतानीय—पराधीन पर बदन निहारत मानत मूढ बढ़ाई।

हँसे हँसत बिलसैं बिलखत है ज्यों दर्पन मैं भाई ॥—सू० सा०, पद १६५।

२ अमीर खुसरो, कु० खु० ८० ७३३।

३ अलाउद्दीन ने अपने मुस्लिम बन्दियों को मुक्त करने और काफिरों को कुचलवा देने का आदेश दिया।—अमीर खुसरो, के० के० पृ० ८८१।

४ हबीबुल्ला : दि फाउन्डेशन आव मुस्लिम रूल इन इंडिया, पृ० २७२
सैयद मुहम्मद जतीफ हिस्ट्री आव द पंजाब, पृ० ४४-४५ (कलकत्ता, १९११)

५ कुँअर मुहम्मद अशरफ, जे० २० ए० ४० (१९३५) पृ० १६१।

६ इम्परीयल गेजेटियर आव इंडिया, भाग २, पृ० ३२६।

७ तहवीं मोहि बनम विधि दीन्हा, कासिम नाम जाति का हीना ॥

—हस जवाहर, सूफी काव्य-समग्र, पृ० १५४।

उच्चवर्गीय समाज

समाज के नागा-विभ विधान के दो भूत स्तर हैं—उच्चवर्गीय और निम्नवर्गीय। उच्चवर्गीय हिंदू प्रवृत्ति मुख्यतः समाज के जीवन में विलोप प्रसर नहीं था। मुस्लिम आक्रमण के कारण प्रथमतः हिंदुओं का उच्च वर्ग की स्थापना भी सम्भव हुई। वर्म-संबंधी विभ धरमाचारों की कच्चाई प्रचलित है। उसका प्रत्यक्ष संबंध इसी वर्ग से था। मन्दिर विरोध मय, मुस्लिमों को घेरे और प्रकट रूप से वर्म-साधना और उपासना का अधिकार नहीं रहा।^१ ब्रह्ममाचार्य के शास्त्र पर श्लेषों से व्याख्यात देश नामा प्रकार के पापों का त्याग बन गया। सत्पुरुष पीड़ित हुए समय लोक व्यग्र और व्यथित हुए। बंगालिक सेठ ठीक बुद्धों से बाधित थे। मय उनका महत्त्व विराहित हो चुका था और देवता प्रसन्न हो गए थे। प्रतिष्ठा और मज्जा के कारण वैदिक तथा धर्म मय गष्ट हो रहे थे। लोग ब्रह्मचर्य ब्रह्म से हीन थे; यहाँ तक कि ऐसे व्यक्तियों के सम्पर्क में आकर वेद-मंत्र भी हीन हो रहे थे। देश का वैभव पुरुषतया मटियामेट हो गया। हिंदू धर्म के कठों की शक्ति महत्त्वहीन और अस्तव्यस्त हो गए। उनके पूर्व वैभव की कच्चाई ही प्रचलित रह गई थी। भविकांत नृपतियों के राजत्व-काल में ब्रह्मण्य हिन्दुओं को बोझ की सवारी करने पड़े। ब्रह्म पहलने पात जाने धरमा हथियार रखने का अधिकार नहीं था।^२ हिंदुओं की दुर्गति स्त्रियों के लिए मुस्लिम शासकों का बाधकत्व भी कम नहीं था।^३ आक्रमण के कारणों से केवल आर्थिक मर्यादा का प्रसार धरमा राजनीतिक सत्ता का प्रसार ही नहीं बल्कि स्त्रियों का संवर्धन भी था।^४

हिंदुओं की मृत्यु के पाट उठाया गया।^५ धरमा उन्हें ब्रह्मण्य स्वीकार करने को बाध्य किया गया। मंदिरों को बाह्य कर बनने पड़े। वे मस्जिदें बनवाई गईं। मस्जिदें पर अधिकार होने पर महामुद्रा हिन्दुओं ने प्रोच की प्रोचशासना को मुद्रा कर मस्जिद में परिणत कर दिया।^६ आक्रमण के समय ऐसी मुद्रा हो जाती थी जैसे जान पड़ता था कि राजा की सेवा टूट गयी है।^७ राजाओं और राजाओं के लक्ष्मणों के विद्रोह का धारण कर चुके थे।^८

१. एडिपट (भाग २), लाटील-ए-आमिनी पृ. २८ और ३७।

२. ब्रह्ममाचार्य कृष्णभक्त नाडर ग्रंथ, श्लोक २, ३ और ४।

३. एडिपट (भाग २) लाटील-ए-आमिनी, पृ. २८८।

४. एडिपट (भाग २) लाटील-ए-आमिनी, पृ. २८८।

—आमिनी, पृ. २४८।

५. एडिपट (भाग २), आधित्य दिवस, पृ. २४२।

६. एडिपट (भाग २), आधित्य दिवस, पृ. २४२।

७. एडिपट (भाग २), आधित्य दिवस, पृ. २४२।

८. एडिपट (भाग २), आधित्य दिवस, पृ. २४२।

९. एडिपट (भाग २), आधित्य दिवस, पृ. २४२।

१०. एडिपट (भाग २), आधित्य दिवस, पृ. २४२।

११. एडिपट (भाग २), आधित्य दिवस, पृ. २४२।

ब्राह्मण विद्यापति की प्रतिक्रिया द्रष्टव्य है—ठाकुर ठग हो गये, चोरो ने जवरदस्ती घर ले लिए, नौकरो ने स्वामियो को बंदो बना लिया, धर्म गया, धधा डूब गया, दृष्ट सज्जनो का परिभव करने लगे, कोई आचार-विचारवाला व्यक्ति न रहा, जाति-कुजाति में विवाह होने लगा एव भ्रम और उत्तम का भेद मिट गया ।^१ हिंदू और मुसलमान दोनों के साथ रहने में एक के धर्म से दूसरे का उपहास होता है । कही अर्जा की बाँग, कही वेद का पाठ, कही विसमिल्ला, कही कर्ण-छेद, कही ओम्भा, कही खाजा, कही ब्रत, कही रोजा, कही तोबा, कही कूजा, कही नमाज, कही पूजा । तुकों को देखकर ऐसा जान पड़ता है मानो वे हिन्दुओ को निगल जावेंगे ।^२

राज-व्यवस्था शिथिल थी । सैनिको को एकत्र कर लूट-पाट द्वारा राज्यों की स्थापना होती ।^३ ऐसे नृपतियो के सहायक और सेवको की बन आती, प्रजा पर विपत्तियो का पहाड़ टूटता और उसके धन का अपहरण होता । सम्राट् ऐसे ही लोगो का सम्मान करता जिसके द्वारा उसकी महत्वाकांक्षाएँ उभरती ।^४

मुस्लिम राज्यों की स्थापना के साथ मुल्ला और काजी की प्रधानता जिस मात्रा में बढ़ी, उसी मात्रा में हिंदू राज्यों के विघटन द्वारा ब्राह्मणो और पण्डितो का महत्व घटा । धार्मिक असहिष्णुता का कठिन आघात इसी वर्ग को सहन करना पड़ा । सत ज्ञानेश्वर इन धर्मान्तिको के कथन का उल्लेख आसुरी मनुष्य द्वारा कराते हैं,—“मैं तुम्हारे ईश्वर को निगल जाऊँगा, तुम्हारे वेदो को विष दे दूँगा और अपने महत्व से उनकी सत्ता का नाश कर डालूँगा ।”^५ इन आसुरी प्रकृति के व्यक्तियों के लिए कहा है,—ये आसुरी प्राणी कभी शौच या शुद्धता को स्वीकार नहीं करते । शराब रखने का बरतन जैसे कभी पवित्र नहीं हो सकता, उसी प्रकार ऐसे लोग भी कभी पवित्र नहीं हो सकते ।^६ राजाओ से मिलनेवाले दानो का अन्त होने लगा, परम्परा तो कुछ दिनों तक चलती रही किन्तु हिंदू राज्यों के विघटन के कारण प्रथा क्रमशः लुप्त होती गई ।

१. कीर्तिलता, द्वि० प०, पृ० १६

२. वही, पृ० ४३-४४

३. सुलतानु होवा मेलि लसकर तखति राखा पाउ ।

हुकुम हासलु करि बैठा ।—आ० ग्र०, सिरि रागु १, पृ० १४

४. चोर चतुर बटपार नट प्रभु प्रिय भँहुआ भट ।

सब भन्छुक परमारथी कलि सुपथ पाखड ॥—तु०, दोहा०, ५४६

काल कराल, नृपाल कृपालन राज समाज बढोई छली है ।

—कवि०, उत्तर ८५

५. हिंदी ज्ञानेश्वरी, पृ० ३६८

६. वही, पृ० ४०१

अभिज्ञात वर्ग

राज्य वर्ग की विषयिता को प्रसिद्ध ही है। दिल्लीरथ की सपटा बगरीरथ से होती थी। राज्यरथ्या कैली हुई थी। जिसके पास मोड़ी सेना एकत्र हो जाती, वही स्वामी बन जाता।^१ सुसन्तान माणवलीक राजाओं का सरदार था।^२ साधारण प्रजा की वह बिग्या नहीं करता था। कर बसूल करता तथा अपने सुलोपभोग के लिए बन एकत्र करता ही उसके पादुमियों का सदृश्य होता था। शासन-बन से धनेक राजाओं को सुसन्तान अपने वह में करता था। राज्य शासन में वह परम स्वतंत्र था किसी प्रकार की अधिकार-सोमा नहीं थी।^३ प्रचीन और पराजित व्यक्तियों की वह हत्या करता धर्म-परिवर्तन करता कर्म-कमी छोड़ भी दिया करता था।^४ सन्तुष्टों को पराजित कर लचीन नगर बसाकर सुसन्तान विजय-यात्रा करता हुआ राजधानी की लौट जाता था।^५ सुसन्तान की व्यक्ति राजा को बेरे रहते और विचारवान् व्यक्तियों को उसके पास तक फटकने नहीं देते। राजाओं के वहाँ ऐसे ही व्यक्तियों का ही सम्मान था। शासनाविकरण कर था।^६ प्रजा के साम्य से कमी कमी कोई कृपासु राजा प्रबन्ध अधिकारी होता था।^७

१ आ प्र० सिरी रागु १ पृ० १४

२ और है आश काह के राजा, मैं सिममें सुसन्तान। ए. सा, १४५
गोड गैवार वृषाह मरि, वमन महा मरिपाह। दोहा, १४६

३ नृप पाप परबन धर्म नहीं। करि रंज विरंज प्रजा निवही।

—रा० व. मा, उत्तर १ १

सुसन्तान विजय बस करि राजेति कोह न सुसन्त।

मंडलीकमनि राजन राज करह निज मंत्र ॥ रा० का १८१

४ सुसन्तान कभीन शूर सरनेहि मित्रिहि आह।
तब मारिहैं कि सुनिहैं मन्त्री मीति अपनाह ॥ वा. का, १८१

५ रिपु बीति सब रूप नगर बसाई। निरपूर गवने बन बस पाई ॥

—वा. का, १७४

६ घर को लछम बधिक मो राजा परजा का कभी करि बिचार।

—कमीर, सेतोवसन्त फाम हिंदी हि० पृ. १८

कति काटी राजे कसाई बरस पंल करि ठहरिया।

मूड, अमावरा लडु बंढमा दीत नाही कब बजिया ॥

—आ प्र० रागु मीम बार १९ का सखोड १

कहि मे भूष होइ हैं आन्वावी।—ए. सा, ४२१४

७ माही माय विद्यान सम बीतिनिपुन मरपाह।

प्रजा माग बस होहिने कनहु-कनहु कलिकाह ॥ दोहा० २ ७

प्रजा की गाढ़ी कमाई का अपव्यय होता था और धन विलासिता के लिए पानी की भाँति बहाया जाता था। निर्वाध विलासिता का जीवन चलता था।^१ राजा थोड़े ही में प्रसन्न होता था तथा तुरत ही क्रोध करता था। सबध जोड़ने और तोड़ने में समय नहीं लगाता था।^२

ब्राह्मण-वर्ग अनुदार, स्वार्थी, जात्याभिमानी, आचार-प्रवण, दभी और कठोर बन चुका था। गाँवों में इनका प्रभुत्व अधिक था किन्तु नगरों में जोविका के लिए इस वर्ग को मुस्लिम शासकों का आश्रय लेना पड़ता और सेवा-वृत्ति स्वीकार करनी पड़ती थी।^३

प्रकट रूप में ऐसे व्यक्ति अपनी साधना और उपासना-पद्धति को छिपाते और एकान्त में उसका आचरण करते थे। यह व्यवहार अपने धर्म-विरोधी शासकों को प्रसन्न करने के लिए था। वेद-शास्त्र से इनका सबध छूट गया था और मुस्लिम अधिकारियों की चाटुकारिता के लिए यह वर्ग एक दूसरे की निंदा करता था।^४ जिन्हें यह सुविधा नहीं प्राप्त हो सकी थी, वे व्यापार आदि पेशे करने लगे किन्तु समाज में ऐसे व्यक्तियों का सम्मान नहीं था।^५ पैत्रिक व्यवसाय नष्ट नहीं हुआ था, सस्कार पूजा के अवसर पर उनके द्वारा ही कार्य सम्पन्न कराया जाता था। पुरोहित वर्ग बन चुका था और जजमानों के यहाँ की वृत्ति रुद्ध हो चुकी थी। पौरोहित्य भी बहुत अच्छी दृष्टि से नहीं देखा जाता था। विद्वान और शास्त्राम्यासी ब्राह्मण पौरोहित्य करना नहीं चाहते थे।^६ चौबीस एकादशियों और अन्य व्रत त्योहार का इनके यहाँ अधिक महत्त्व था, क्योंकि दान पाने का अवसर था। साधारण रूप से वेद-पुराण का ज्ञान-अभ्यास नहीं रहने पर भी जातिगत श्रेष्ठता को मानता था। स्पृश्यापृश्य का विचार बद्धमूल हो चुका था।^७ साधारण शिचित्त ब्राह्मण कथा-वाचक

१. बरनौ राज मंदिर रनिवासू। अछुरिन्ह भरा जानु क विलासू ॥

सोरह सइस पदुमिनी रानी। एक-एक ते रूप बखानी ॥

अति सुरुप औ अति सुकुवारा। पान फूल के रहहिं अघारा ॥

—जा० ग्रं०, (गुप्त) पृ० १५२।४६

२. भोरेहिं कोप कृपा पुनि भोरेहिं, बैठिके जोरत-तोरत गाढे।—कवि०, उक्त० ५४

३. भक्त विजय, अध्याय ११, पृ० १८०

४. आ० ग्रं०, पृ० २५५ और ३१८

परगट लोकाचार कहू बाता। गुपुत लाउ मन जासो राता ॥

—जा० ग्रं०, पृ०, १०६।१०

५. ब्राह्मण एक हुत निपट भिखारी। सो पुनि चला चलत बैपारी ॥

रिन काहू सन लीन्हैसि काढ़ी। मकुतहँ गये होइ किछु बाढ़ी ॥

—जा० ग्रं०, पृ० ३५।१

६. कृपा करो मम प्रोहित होहु। कियो बृहस्पति मो पर कोहु ॥

कह्यो पुरोहित होत न भलौ। बिनसि जात तेज-तप सकलौ ॥

पै तुम बिनती बहु विधि करी। तातैं मैं मन मैं यह धरी ॥—सू० सा०, ४१६

७. क० ग्रं०, पद २५१, पृ० १७३-७४

होता था और इस प्रकार धीमेधीमेपावन करता था।^१ ऐसे पवित्र धार्मिकता को अधिक महत्व देते और दस्युशक्त के विचारों का पोषण करते।^२ बाजार का पका घस साधारण तथा इसके लिए त्याग्य था।^३ किन्तु पवित्रा और सुत्वायु भोजन के भोग में तुओं के घर उनकी धार्मिकों द्वारा प्रस्तुत अन्न का गोग समासे थे।^४ ऐसा काम किन्तु नीच समझ जाता था और ऐसे ब्राह्मणों को सम्मान नहीं मिलता था। बहिषा का भोग इनमें धर्मिष्ठ था।^५ साधारण लोगों की बाराणा भी कि अधिक पढ़ना अहितकर है, कारण अधिक विद्या पढ़ते पर भी ब्राह्मण भिषाटन करता है।^६ ब्राह्मण वैप्यकों और संतों को सम्मान की दृष्टि से नहीं देखते थे शर्म में वैप्यक नीच-कुलोद्भूत थे किन्तु बाद में चलकर वैप्यक ब्राह्मणों ने अपने लिए सम्मानपूर्ण स्थान बना लिया। वैप्यकों को ब्राह्मण भोजन के समय ब्राह्मणों की पक्ति नहीं प्राप्त होती थी इन्हें धसन बिठाया जाता और साधारणतया इनके साथ सम्मानपूर्ण व्यवहार भी नहीं होता था।^७ ब्राह्मण धर्मियों को भारतीयों तक नहीं देते थे।^८ स्वर्ण-भय से अंधकार रहते ही चल पड़ते थे। आत्माभिमाती ब्राह्मण निम्नवर्गिय व्यक्तियों को बीचा नहीं देते थे। निम्न कुलोद्भूत संतों के प्रति धार्मिकता के कारण विरोधतया ब्राह्मण-भय का, व्यवहार उपभूत नहीं था इन संतों को पौराणिक ज्ञान के द्वारा नीचा बिसालने की चेष्टा सदा होती थी।^९ सामाजिक विरोध के कारणों में ब्राह्मण और धनी वर्ग का सम्मानजनक व्यवहार ही प्रचल था।

बीचा का सामाजिक महत्व होने के कारण नीचजन्मा संत कई प्रकार के साधनों का उपयोग करते। बीचा नहीं मिलने पर भी इन संतों के अनुयायी अपने धार्मिक वृत्त को किसी विशिष्ट प्रत्यर्थ का शिष्य हुमा प्रचारित करते।^१ विभिन्न सम्प्रदायों के शिष्यों का एक साथ ही समानता की शिष्यता प्राप्त करने का यह रहस्य है। नीचजन्मा व्यक्तियों से बीचा

१ भा ४, पृ १८१५

२ मत्त-विनय पृ २६३

३ बही पृ १८१

४ मत्त-विनय अध्याय १३ पृ २१५

अभय के कुछ सेते बड़े भयभय के शिष्यवर्ग।—भोज कहावत।

५ भा ४ पृ २३

६ पवित्र गुणिकन बुद्ध अपार। आहु भयम भुक्त परम गौरव ॥

—मैमिल कोकिल विद्यापति, पृ २४

बहुत बड़े से गणि भील बहुत पड़े भीमन काक माट।

—अ क, पृ १६१२

७ मत्त-विनय, पृ ४६ और ११७

८ बही, पृ १३ और ११

९ मत्त-विनय पृ ११५

१ इत्यम् मत्तमात्र में समान-कवीर-प्रसंग।

लेने पर ब्राह्मण जाति-च्युत कर दिए जाते थे और ऐसे व्यक्ति के साथ रोटी-बेटी का सबध स्थापित नहीं किया जाता था ।^१ क्षत्रियादि जातियाँ भी कच्ची रसोई ब्राह्मणों को नहीं देती थी ।^२ भक्तमाल के अनुसार जाति की वर्तमान व्यवस्था तो भोजन की पक्ति से चली ।^३ नानक के अनुसार क्षत्रिय म्लेच्छों की भाषा और रहन-सहन ग्रहण करते जा रहे थे और इस प्रकार सभी एक-वर्ण के हो रहे थे ।^४

निम्नस्तरीय जीवन

मध्यकाल में जाति-व्यवधान की जटिलता स्थिर हो चुकती है । वर्ण-विभेद जाति-भेद में परिणत हो चुकता है और एक-वर्ण और जाति की अनेक शाखाएँ-प्रशाखाएँ बन जाती हैं । केवल जाति-गत उच्चता-नीचता के भाव ही स्थिर नहीं होते बल्कि एक ही जाति को विभिन्न शाखाओं में यह धारणा बद्धमूल हो जाती है । साधारणतया यह विश्वास किया जाता है कि मुस्लिम आक्रमण के कारण यह अनुशासन कठोरता आई । इतना तो स्पष्ट है कि संगठित धर्म से हिन्दू धर्म को पहली बार मुकाबला करना पड़ा और समाज-च्युत व्यक्तियों के लिए उस धर्म-संगठन में स्थान मिल जाता था, 'शासक वर्गीय धर्म की स्वीकृति के कारण उन्हें कुछ अधिकार भी प्राप्त हो जाते थे । पेशे के अनुसार जातियों का वर्गीकरण होने के कारण उच्च-नीच की धारणा को और अधिक बल मिला । गाँवों का जीवन स्वतंत्र इकाई के रूप में चलता था । पेशे को बदलने की सुविधा देने पर गाँवों के सघबद्ध जीवन की सामूहिक इकाई नष्ट हो जा सकती थी, अतः उसे बदलने का अधिकार नहीं दिया जा सकता था । ग्रामीण अर्थ-शास्त्रीय व्यवस्था के कारण जाति-संगठन में जटिलता और कठोरता आई । जातियों-उपजातियों का पूर्ण वर्णन सम्भव नहीं । विदेशी यात्री इस जटिलता को समझने में अक्षम रहे, उन्होंने जाति का आधार नस्ल अथवा धर्म-सम्प्रदाय को माना है । नस्ल और पेशे को मिलाकर देखने की प्रवृत्ति प्राचीन काल से ही आ रही है ।^५ वैश्य और शूद्र का विभाजन इस काल में मिटने-सा लगता है^६ और छुआछूत की धारणा को प्रश्रय मिलने लगता है । अन्त्यजों से इन्हें भिन्न मानना चाहिए, जिनकी आठ जातियों या उपजातियों का उल्लेख अलबरूनी ने किया है ।^७

१. कबीर से दीक्षा लेने के कारण तत्वा-जीवा जाति च्युत कर दिये गए थे —

फाना फानी भई द्विज जानी जाति गई पाँति,

न्यारी करि दई कोउ बेटी नहीं लेत है ।—भक्त०, पद ३१०, पृ० १६१

२. भक्तलीलामृत, अध्याय ४४, पृ० २८७

३. भक्तमाल (टीका) ५८४, पृ० ३१६

४. खतीआ त घरमु छोडिआ मलेछ भाखिया गही ।

सुसटि सम इक वरन होइ धरम की गति रही ।—आ० ग्र०, नानक १, राग घनासिरी ।

५. मेगास्थनीज का भारत-विवरण, पृ० ४३-४४

६. सचर-अलबरूनीज इंडिया, भाग १, पृ० १०१

बृहस्पति पुराण में (जिसकी रचना मुस्लिम राज्य की स्थापना के कुछ बार हुई है) तीन संस्कार की निम्नलिखित जातियों का संश्लेष मिलता है—(क) उत्तर संस्कार (उपवर्ग मिश्रित जातियाँ)—१ कक्ष (बैराग्य कायस्थ) २ धम्म (विष्णुक), ३ उप (वैदिकों की एक जाति) ४ मायव (समा में युद्धयाग करने वाला) ५ बंध कण्डिक (पंथी) ६ केश-कण्डिक (कठोर), ७ शैल-कण्डिक, ८ कुम्भकार, ९ तनुशय (ठांठी), १ कमवार (मुहार), ११ गोप १२ दात (काठी कैप्ट), १३ रामपुत्र १४ माणिक १५ मोरक कार (हमबाई) १६ बरजीवी (बरई) १७ मूत (हरबारी कवि) १८ मायाकार १९ लम्बासी एवं २० तैतक। (ख) मध्यवर्ग संस्कार (मध्यम श्रेणी की मिश्रित जातियाँ)—२१ उप (बड़ई धरवा कुँतार) २२ रबर, २३ स्वणकार, २४ स्वण-कण्डिक २५ छापीर, २६ तैपकार (तैल पेटेलेवाला), २७ भीकर, २८ सोपिदर (जमवार) २९ मट (मर्क धीर नायक) ३० कारक (चारवा रायक) ३१ कानिक (मध्यमी पकड़नेवाला)। (ग) हीन संस्कार—३२ धमवर्ग ३३ मूरी (मुहबानी मध्यामी) ३४ कुम्भ, ३५ कारवाला ३६ बाहुट, ३७ बर्ब कार ३८ मट्टीवी ३९ सोमावाही (डोन्नी होनेवाले) और ४ मल्ल।

धमवर्गों की कोई श्रेष्ठ जाति नहीं होती—धमवर्गी ने जमकार, तनुशय केश, मयवा जाति की गणना धमवर्गों में की है। हारी राम, कारवाला को इनमें भी निम्नवर्ग का उगम माना है।^{१३} बृहस्पति पुराण के ऊपरवाले उल्लेखों में बल-शुद्ध जातियों की गणना नहीं आई है। भारतीय जातियों और श्रेणियों का विवरण भी वहाँ प्राप्त है। श्रेणियों में पुनि, बराम, रमल यवन गोट्य कम्भीर और धर की गणना हुई है।

बरीर धमवर्गी के एक घर में कुछ निम्नवर्गीय जातियों का उल्लेख हुआ है। त्रिभुवनराज-नाम की दृष्टि के इस जातियों का गवीराला बड़ी हो गया है। बृहस्पति पुराणकार ने गवतू का उपवर्ग गवतू मुक्त मिश्रित जाति के वर्णन रखा है और बरीर ने कवि की लम्बा धर निम्नवर्गीय जातियों के साथ रखा है।^{१४} उप वान तक रावतू की दिई बल-शुद्ध जातियों ने श्रेष्ठ गवतू जाति, बल-शुद्ध स्थान बरीर का शिष्ट गवतू धरवा जाति और गवतू के धमवर्ग की जाति की। जायगी के एक घर का धमवर्ग धर लेख कुछ मुक्त धमवर्ग ने लम्बावर्ग शिष्ट-गवतू की धमवर्ग जाति

१ धमवर्ग का १ १ १ १

१ धमवर्ग की जाति बरीर की जाति की धमवर्ग की

धमवर्ग की जाति धमवर्ग की जाति धमवर्ग की

धमवर्ग की जाति धमवर्ग की जाति धमवर्ग की

धमवर्ग की जाति धमवर्ग की जाति धमवर्ग की

धमवर्ग की जाति धमवर्ग की जाति धमवर्ग की

में विभक्त मान लिया है।^१ जायसी ने उक्त स्थान पर पद्मिनी नायिकाओं की छत्तीस जातियों (भेदों) का वर्णन किया है।^२ जायसी ने “छत्तीस कुरी” का प्रयोग किया है।^३, जिसका अर्थ “क्षत्रियो का छत्तीस कुल” शुक्ल लेते हैं, वहाँ वानिनी भी “वारिनि” है। जायसी इस स्थल पर क्षत्रियो के छत्तीस कुल का संकेत नहीं देते, बल्कि सुन्दरी नारियो का उल्लेख कर रहे हैं। “पवनियो” के अन्तर्गत “अगरवारिनी”, “चंदोलिनी”, श्रीर “चौहानी” की गणना अपर्याप्त परिचय का द्योतक है, उसी प्रकार “वामनि” और “कैथिन” की इस अनुवध में चर्चा उपयुक्त नहीं। माताप्रसाद गुप्त ने परिशिष्ट में जो पद दिया है उसमें पवनियो का सविस्तार वर्णन आया है।^४ जैन कवि बनारसी दास ने भी “पवनियो” की छत्तीस जातियों का उल्लेख किया है।^५ जिसमें स्पष्टतया कुछ मुस्लिम हैं तथा “किसान”

१. लाइफ एंड कडीशन आव दि पिपुल आव हिंदुस्तान, पृ० १६३

२. घर घर पदमिनि छत्तीसौ जाती। सदा वसंत दिवस औ राती ॥—जा० ग्र, पृ० ४५

३. मैं अहान पदमावति चली। छत्तीस कुरी मैं गोहने अली ॥

मैं कोरी संग पहिरि पटोरा। नौमनि ठाउँ सहस अंग मोरा ॥

अगरवारिनि गल गवन करेई। वैसनि पाव हस गति देई ॥

चंदेलिनि ठवैकन्ह पगु ढारा। चली चौहानी होइ अनकारा ॥

चली सोनारि सोहाग सोहाती। औ कलवारि पेम मधु मोती ॥

बानिनी भल सेंदुर दै माँगा। कैथिनी चली समाइ न अगा ॥

पटुइनि पहिरि सुरग तन चोला। औ बरइन मुख सरस तँबोला ॥

—जा० ग्र०, पदमावत १८५, पृ० २४५

४. रगरेजनि बहु राती सारी। चली चोख सो नाइन वारी ॥

ढँठोरिनि चली बहु ठाठर कीन्हें। चली अहिरिनि काजर दीन्हें ॥

गूजरि चली गोरस कै माती। तँबोलिन चली रंग बहु राती ॥

चली लोहारिनि पैनै नैना। भौंठिनी चली मधुर मुख बैना ॥

गफिनि चली सुगधि लगाए। छीपिनि छीपई चीर रँगाए ॥

मालिनि चली फूल ले गाँथे। तेलिनि चली फूलाएल माँथे ॥

कै सिंगार बहु वेसवा चली। जहँ लागि भूँदी बिगसी कली ॥

नटिनी डोमिनि डोलनि, सहनाइनि मेरकारि।

निरतत तत विनोद सौं, विहँसत खेलत नारि ॥

—मा० गु०, जा० ग्रं०, परि० प्रद १८५ अ

५. सोसगर दरजी तबोली रंगवाल ग्वाल बावई संग सरास तेली ओवी धुनिआ।

कदोई कहार काछी कलाल कुलाल माली कुदीगर कागदी किसान पटुनिआ।

चितेरा विवेरा वारी लखेरा ठठेरा राज, दुआ छप्परवष नाई भार-भुनिया।

सिकलीगर हवाईगर सुनार लुहार भीमर चमार एई छत्तीस पडनिया ॥

—अर्द्ध कथानक, पद-२६ पृ० ४

कोई परमियों का भेद नहीं। यह वर्णन ध्यासीवासे वर्णन से युक्ति-संगत है। निम्नवर्णन जाति से वर्ण-परिवर्तन के परचात् भी अधिकोद्यतता अपना पेशा नहीं छोड़ा।

जाति भेद की विविधता के साथ साधारण-रयाग की चर्चा होती रही है। कस्मियुव में वर्णायम-व्यवस्था मित्र जायगी और सभी एकाकारी होने, इसकी चर्चा सर्वत्र प्राप्त होती है।^१

साधु-संगठन और उसका सामाजिक व्यवस्था पर प्रभाव

मध्यकाल में सामाजिक व्यवस्था के कारणों में साधु-संन्यासी-सम्प्रदाय और संघनन थे। बौद्ध भिक्षुओं और जावकी की प्रकणित परम्परा का नूतन विकास संकटपाय के दौरकी संगठन में हुआ था। सिद्धों और नावों की परम्परा भी प्रकट रही। यह तो स्पष्ट है कि पूर्व-मध्य-काल के अन्त तक अनेकानेक धार्मिक सम्प्रदाय और संगठन थे। प्रत्येक सम्प्रदाय में ही प्रकार के अनुयायी थे साधारण गृहस्थ और संन्यासी। धर्म-सम्प्रदायों में संन्यासियों और गृह-विरक्तों को प्रत्येक सम्मेलन की दृष्टि से बैसा जाता था। राज्याधिकार और स्थानीय शासकों का संरक्षण प्राप्त कर धार्मिक सम्प्रदायों का साधु-संगठन सक्रियताही हो उठा था। धार्मिकता के भय और साधु-संगठन की कठोरता से घातकित बनता इनका विरोध नहीं कर सकती थी। बैरागियों और सिद्धों के सम्प्रदाय गोरक्षनाथी सम्प्रदाय में अन्तर्भूत हो गए। धर्म-साधना के क्षेत्र में सबसे अधिक सक्रियताही व्यक्तिगत गोरक्षनाथ का हुआ। संन्यास ने ऐसे साधु-संन्यासियों को सज्जित किया था जो शरीर पर भस्म लगाकर बिहार करते थे और फिर पर पदों का भार कहन करते थे।^२ एकदली और निरदली लोप भी थे^३ सम्प्रदायों शांकर बैरागियों का यह सम्प्रदाय था। संन्यास ने नमन रहने वाले रोम-केय उच्चाङ्गनेवाने अपण्डों के समूह की चर्चा की है।^४ कुछ लोग गमूर-पक्ष धारण करते।^५ बौद्ध धर्मियों के भी वेस्त भिक्षु स्वविर धादि भेद थे। सिद्ध-साहित्य में अनेक प्रकार के साधकों का संकेत प्राप्त होता है। कपाली कपालिक और कपाली की चर्चा आई है।^६ योगियों का उत्सेप

१ ऐकव्यसदा लोको मविपति युग जने। (महा ना वन , १६)

श्रममेयु वर्चसु (भागवत १२।१।१४)

श्रमपापक्षया वर्चा मविपति कहीयुगे। (वि पु ३।२।२१)

विमात्रामपि श्रमपापक्षयावैक्यार्थ—मागीश भट्ट।

युग वपये हे जाती प्रादण्य श्रम पक्ष—वम।

अति नोति दिन सव विपदाई मन्त्र समस्त उने ता लाई—मूर सागर ४१२

२. आहिरथि उहृषिपक्षारे चीत शु नादिध ए बह भारे ॥ दो० ४

३. वरी ३

४. दोहा ८९ ८७

५. दोहा (टीका) ५ ११-१३

६. पर्व १ / १ १ / ४ ११/१ ११/८ और १८/२

कम नहीं ।^१ सहज-पथी, सामी (स्वामी), भिच्चु, निरजन-लीन साधु, नाथ, तन्त्री और योगिनी का उल्लेख प्राप्त होता है । कापालिकों में चक्री, कुण्डलधारी और कठी धारण करनेवाले व्यक्ति थे । योगीश्वरो का एक भिन्न सम्प्रदाय था । अवधूत उस समय भी साधु-सगठन में महत्वपूर्ण स्थान रखते थे । सत-साहित्य में भी साधुओं के विभिन्न सम्प्रदायों का उल्लेख मिलता है । सबसे अधिक प्रभावशाली दल योगियों का था जिनसे सतों की बार-बार मुठभेड़ होती थी । गोरखपथी योगियों के प्रभाव की चर्चा सम्पूर्ण भक्ति-साहित्य में प्राप्त है । तुलसीदास के साक्ष्य पर भक्ति को भगानेवाले गोरखनाथ हुए और कबीर स्थल-स्थल पर उनसे विवाद करते दिखलाई पड़ते हैं और हठयोग के स्थान में नारदीय भक्ति की प्रतिष्ठा करते हुए । इनके साथ शाक्तों का सम्प्रदाय था, जो विकृति की अवस्था तक पहुँच चुका था । इन शाक्तों के प्रति सामान्य रोष भक्ति-साहित्य में प्रकट हुआ है । कबीर-साहित्य में विभिन्न प्रकार के साधकों और साधनाओं की चर्चा आई है । नग्न घूमनेवाले योगी, सिर का मुण्डन करानेवाले सिद्ध,^२ योगी, यती, तपस्वी और ब्रह्मचारी, शाक्त, वैरागी,^४ सहजिया,^५ निरजन पथी, मौनी, बनखण्डी^६ आदि भेद साधकों के थे । कबीर-ग्रन्थावली के अनुसार भी इनके अनेक सम्प्रदाय थे ।^७ जायसी ने भी इनके भेदों का वर्णन किया है । कबीर बीजक के अनुसार तो योगियों का सैन्य-सगठन तक था ।^८ इन पथों और सम्प्रदायों के साथ मुस्लिम सतों, फकीरों और सूफियों के सगठन भी थे ।^९

साधु-सन्यासियों का यह दल सर्वत्र घूमता रहता और जन-साधारण को आतंकित करता था । स्त्री की मृत्यु और सम्पत्तिनाश के कारण लोग सन्यासी हो जाते थे । चोरी-

१. दो० ६४, १०१ चर्या० १०/२, ११/५, २२/२, ३०/३, ४१/२ और ४२/५

२. स० क०, रागु गउढी ४, बी०, शब्द ३८

३. वही, गउढी १३

४. वही, गउढी ४७ और रागु मारु ८

५. वही, गउढी ४८

६. वही, गउढी ७०

७. सुनियर पीर डिगवर मारे, जतन करता जोगी ।

जगल महि के जंगम मारे, तूर फिरै बलवती ॥

वेद पढ़ता ब्राह्मण मारा, सेवा करता स्वामी ।

अरथ करता मिसिर पछाळ्या, तूर फिरै मैमंती ॥

—क० अ०, पद १८७, पृ० १५१

जोगी जती तपी सन्यासी, अहनिसि खोजै काया ॥—वही, पद १६२

८ बीजक, ६६वीं रमैनी ।

९ पीरों सुरीदा काजिया, मुला अर दरवेस ।

कहाँ थे तुम्ह किनि कोये, अकलि है सब नेस ॥—क० अ० पद २५७

बकरी भादि कर भी पकड़े जाने के भय से लोग साधु-सम्प्रदायों में सम्मिलित हो जाते प्रत्यक्ष तीर्थ-यात्रा को निकल जाते । चोर-डाकू भादि भी साधु-वेश धारण कर भ्रमते और घनघन प्राप्त होने पर अपना कार्य-साधते थे । अकाल के समय साधु-संस्थासियों की संख्या बढ़ जाती थी । गृहस्थी के संस्र के कारण अकर्मण्य व्यक्ति भी संस्थासियों के वन में जा मिलते और मीन चढ़ते । व्यवसाय गलत होने पर महाजनों के भय से और घर पर कर्कशा स्त्रियों के मत्त से संस्थासी बनने का मार्ग खुल जाता था । स्त्रियों के लिये और उनके विमोच के कारण भी लोग यात्री बन जाते थे । साधु-संस्थासी की काम-बासना-तृप्ति का साधन भी मोघिलिनी पति से धर्मतुष्टा कामाती नव-यौवनाएँ और कुटुम्बियाँ । निशा सेवे समय मुन्वरी स्त्रियों पर मोहित होना क्षम-क्षम से उन्हें बलीभूत कम्भा सहज और स्वाभाविक था । ऐसी स्त्रियों के कारण साधु-संस्थासी मार्ग छोड़कर गृहस्थाश्रम में प्रवेश करते थे ।^१ जो घर त्याग कर गिरामी होते थे वे भी जोड़-बटोक हो रहे थे और स्त्रियों से अवैध संबंध स्थापित कर बर्ष-संक्रांती की संस्थानुद्धि कर रहे थे । इन संतानों को किसी धन्य परिवार में परिपालित होने के लिए और कोई चारा नहीं था ।^२ अवैध संतानें अत्यन्त-अलग जातियों की सृष्टि कर रही थी । धामन-च्युत संस्थासी अत्यन्त हेम वृष्टि से वेला जाता था । उसकी संतति भी बीजा प्राप्त करने का अधिकार नहीं रखती थी । ऐसी संतति को बर्णाश्रम में च्युत संस्कारहीन और नीचकुलोद्भूत माना जाता था एवं शास्त्रानुसार मृत्यु ही उसके लिए एकमात्र प्रायश्चित्त थी ।^३ बीजा नहीं प्राप्त होने पर भी ऐसी संतानों में अनेक प्रसिद्ध भक्त और पाण्डित्यपूर्ण हुए । जलदेव को उनके बड़े भाई निवृत्तिनाथ ने दीक्षित किया क्योंकि ब्राह्मणों ने बीजा देने से अस्वीकार कर दिया था । नाथ सिद्ध-सम्प्रदाय में उनका दीक्षित होना सरल था । धामन च्युत ब्राह्मण संस्थासियों के विद्वान् पुत्रों ने विभिन्न सम्प्रदायों में दीक्षित होकर उन शास्त्राचार्यों को शास्त्र सम्मत सिद्ध किया । निम्नवर्गीय भविष्य इत प्रचार के विद्वानों का सहयोग पाकर अत्यन्त सम्मत हो गई । साधु-संघटन के कारण अनेकानेक जातियाँ बनीं । शराक (भाबक), गोहार्द, बैरागी, बोमी घटीठ निरत्य कुनयी सिगायठ कपासी भादि जातियाँ साधु-संघटनों के परिवर्धित रूप हैं । जाति संघटन की विविधता के कारणों में पुत्र-परिचरत बच्चों के विभिन्न विभाजन शीघ्र-जीन सम्प्रदायों के गृह-स्थायी अमण्य और भाबक एवं गृहस्थों के स्वस्व, पैरे की विविधता आर्धघर जातियों के विकास विविध जातियों की संकर-संतति और साधुओं के संगठन का गृहस्व रूप था । साधु-संघटनों का पारस्परिक विरोध उनके भाईस्व रूप में भी बना रहा । अमण्य यह परिमलित किया जा चुका है कि साधु-संस्थासी के लगे उन्हें जो शक्ति प्राप्त थी गृहस्थाश्रम में प्रवेश के कारण नहीं रही । सब लोई हुई प्रतिष्ठा को प्राप्त करने की चेष्टा इनमें लक्षित होती है । राजनैतिक कारणों और नीचजन्मा व्यक्तियों की राजत्व प्राप्ति से यह चारखा और बूढ़ हुई । सामाजिक संघटन में इन गृहस्थ साधु-संघटनों का व्यापक प्रभाव पड़ा ।

१ इहम्प-स छा पर ४६२ पृ १७७

२ टुहनीर, नबीर दाहू आमदेव आदि की अम्कपाएँ ।

३ मत्त शमदेवर प्रबंध, और भक्त विमल (अध्याय ८, पृ० ११७) संत तुहायम (प्रथम परिच्छेद पृ १२) गिरिचिन्म हन महाराष्ट्र (अध्याय २ पृ २१)

जन-जीवन

यह तो स्पष्ट है कि सामान्य जनता में हीनवर्ण और सामान्य सांस्कृतिक चेतना के व्यक्तियों का बाहुल्य था और इनका जीवन विलासी आभिजात्य वर्ग की सेवा में व्यतीत होता था। मुस्लिम आक्रमण का प्रत्यक्ष प्रभाव आभिजात्य नागर जीवन पर पड़ा। विशिष्ट परिस्थितियों में पूरी की पूरी जाति ने भी धर्म-परिवर्तन किया किंतु उनके सामान्य जीवन, रीति-नीति, सस्कार आदि में अपेक्षाकृत कम ही परिवर्तन हुआ। धर्म-परिवर्तन के कारण संभव है हिन्दू नागरिकों के अत्याचार कुछ अंशों में कम हो गए हों किंतु उनका निर्वाह शोषण चलता रहा। हिंदू अधिकारी का स्थान मुलतान के स्थानीय शासक ने और पण्डितों का स्थान काजी, मुल्ला, शेख, सैयद ने लिया। साधारण जनता के प्राण न तो बेगार से छूटे और न इन्हें समाज में सम्माननीय स्थान प्राप्त हो सका। जिस आर्थिक स्थिति के आधार पर सामाजिक स्तर में उच्चता प्राप्त होती है, उसका साधारणतया अभाव ही इनके जीवन में रहा। कुछ व्यक्तियों ने इस प्रकार सामाजिक व्यवस्था में उच्चता का विधान किया किंतु इनकी संख्या नगण्य थी। अमीर खुसरो के अनुसार निर्धन कृषकों की आँखों से उमड़नेवाले रक्ताक्त आँसुओं की बूँदें राजकीय मुकुट की मणियाँ थीं।^१ नागरिक जीवन की विलासिता और तत्कालीन समाज की अव्यवस्था के कारण कुछ पेशेवर जातियों का सौभाग्य पलटा। इस काल में तलवार, रेशमी कपड़ों, सुगंधियों के व्यापारी और पेशा करनेवाली जातियों एवं राज, सगतराश, तम्बोली आदि का सम्मान बढ़ा। अन्य पेशा करनेवाले व्यक्तियों से इनकी आर्थिक स्थिति भी अच्छी थी।

गाँवों का जीवन अपेक्षाकृत शान्तिपूर्ण वातावरण में व्यतीत होता था किंतु उनकी आर्थिक स्थिति सतोषजनक नहीं थी। कर वसूल करनेवाले व्यक्ति यमदूत की भाँति प्राण हरण करनेवाले थे। जो कुछ जमा-पूँजी रहती उसे दीवान के समक्ष उपस्थित करना पड़ता था। दीवान के बुलाने की अपेक्षा नहीं की जा सकती थी। बाकी रहने पर घर-जमीन से मुक्ति मिल जाती थी। जिसे घरती, सतान और स्त्री नहीं, वही सुखी था, कौड़ी-कौड़ी कर जोड़ा हुआ धन पराया हो जाता था।^३ सारा जीवन अभाव और दुखों

१. पेशाइन कस्साब बूदम बाद जान गस्तम शेख।

गल्ला चू ऐ जान शब्द इम्साल सैय्यद मेशवम् ॥

(पहले साल मैं कसाई था, दूसरे साल शेख हुआ, यदि इस साल गल्ले का दाम बढ़ा तो मैं सैयद हो जाऊँगा।) —कुक के ट्राइव्स ऐंड कास्ट्स ऑफ़ दि एन० डब्ल्यू० पी० एण्ड अवब (भाग ४) के ३१५ वें पृष्ठ पर उद्धृत।

२. कुल्लियात-ए-खुसरो, पृ० २०४५।

३. अमलु सिरानो लेखा देना। आये फठिन दूतजम लेना ॥

चलु दरहालु दीवानि बुलाइआ। हरि फुरमानि दरगह का आइआ ॥

फरउ अरदासि गाँव किछु बाकी। लेउ निवारि आज की राती ॥

—मालु धनु जोरिया भइया पराइआ ॥

—स० क०, राग सूही ३

ये घुटने का कोई धामन नहीं बोल सकता था।^१ छोपड़ी छत्राने को ऐसे तक न दे।^२ मरपेट मोहन भी नहीं न था। भी के साथ बाब-सीबा मिस जाता तो ब्रह्मनाम उपमा जाता था।^३ बड़ी शऊ-मैस को कौन कहे, छोटी सी मिस जाती तो धामन को सीप नहीं रहती थी। मरपेट मोहन के ब्रह्मनाम में भक्ति भी संभव नहीं थी भठ कबीर दो ठेर भटिया बाबा धेर बास और पाव भर भी के साथ भोड़ा नमक बाहुते हैं। एक बार पैरोंमाझी (उत्सर्ग है, जो टूटी हुई न हो) नारपारि, लई से भरा सिखाने रखने के लिए लम्बिया एवं धोड़ने के लिए कमल बाबबा मोटी लिपा भी माँधते हैं।^४ मारिकपुर एका ने अपने किसी भैया की सलाह से भीनों का कर लड़ा दिया और परिग्रामस्वल्प छोड़ने के केवल बीन छोड़ी ही नहीं देवी इस और फल ही नहीं देव दिने बसिक पुन पीते बन्नों को बेचने पर विवश हुए।^५ सरास भावन मिलन से कुल रोए होठा का घुटने को कने

कहा काटि कसूर मरम को फरद ठठे लै बरै।

निखै एक असस पे पसै, टै न ऊँहूँ बरै॥

—स. छा. पद १४२

१. हुन ही कमल मेला हुन ही बधावन।

हुन सपनैहु नहि मेला हे भोहामाव॥

—विद्यापति (बाबू मन्मथल सम्पादित) पृ. १२५

२. आ० पं०, नामदेव राघु सोरठ २

३. बाबि सीबा मागठ पीठ। हमरा खुली करै निव बीठ॥

—आ. प्र. बन्ना बनासिरी, पृ. ३४

४. भूके मयति न भवि। पर माका अपनी डीबे॥

हुई सेर मोगठ भूषा। पाठ पीठ संगि सुना॥

अपसेर मोगठ बासी। मोगठ मोगठ बसत किनासे॥

बाट मोगठ बरपाई। सिखाता अबर लुमाई॥

छपर कठ मोगठ सीपा। तेरी मयति करै अनु सीपा॥

—स. क, राघु बनासिरी ११ पृ. १४

उक्तानि—धेर एक बार पावेत पिपा। मेला बीस बरबसत दिपा॥

रंहु एक बर संभव पापा। भी इठ रंको सो इठ पापा॥

—दि. क. बा, १ पृ. ४४

बनीरे गाव बनीरे जल। धमे के संगि नीचा ननु॥

—स. क. राघु सीठ ११

५. मारिकपुर राबरा गाव (अ० दि० लै भाग १५, ६ पृ. २२२ पर उद्धृत)

न थे। तेल के अभाव में सिर पर जटाएँ बन जाती थी।^१ सारा परिवार रोजगार करता, परिश्रम करता फिर भी भरपेट अन्न मुहाल था।^२ खाने को कठिनता से सत्तू मिलता और पहनने को फटे-पुराने जीर्ण वस्त्र थे। सोने के लिए टूटी-सी मचान होती थी।^३ जन-जीवन कठिनाइयों का ही जीवन था जिसके चित्र आज भी लोक जीवन में प्राप्त है।

नगर-जीवन

नगर-जीवन अपनी आशकाओं, महत्वाकांक्षाओं और विलासिता से पूर्ण था। यह लक्षित किया जा चुका है कि मुस्लिम-आक्रमण के कारण यही जीवन सबसे अधिक विशृङ्खल हुआ था। मुस्लिम आक्रमण के पूर्व अनेक समृद्धशाली नगर थे, जहाँ से विलासितापूर्ण जीवन के साथ साधारण और ग्रामीण जनता के जीवन का कोई मेल नहीं था। व्यापार घनी बनने का सर्वश्रेष्ठ साधन था, अतः ब्राह्मण तक व्यापार करने लग गये थे, मुच्छकटिक का चारुदत्त ब्राह्मण ही था, जो केवल व्यापार ही नहीं करता था बल्कि सेठों के मुहल्लों में रहता भी था। रईसी विलास इन नगरों के लिए निजी वस्तु था। घनी पुरुषों के आवास अलग मुहल्ले में होते थे। कला का गहरा सबध इसी वर्ग से था। द्रव्य का अधिक महत्व इन नगरों में था। राजा के सर्वोच्च अधिकारी थे और धाँधली करते थे। न्यायाधिकरण उनकी सहायता करता था। नगरों के वैभव-विलास का अत्युक्तिपूर्ण वर्णन साहित्य में उपलब्ध है। साधारण धारणा के अनुसार मुस्लिम शासकों के जीवन और विलासिता का अन्योन्याश्रय सबध है किंतु नगर-जीवन की उन्मद विलासिता और विलास-

१. शूली जातः कदशनवशादमैद्ययोगात्कपाली
वस्त्राभावाद्विगतवसन स्नेहशून्यो जटावान्।
इत्थ राजत्त्व परिचयादीश्वरत्व मव्याप्त
नद्यापि त्वमम नरपते ! ह्यर्धचन्द्र ददासि ॥

(भोज के सम्बन्ध की किंवदन्ती, राजा भोज, ६० ३५७)

२. सुग्गे से परदेशी अपने घर का समाचार पूछता है, उस पर सुग्गे का उत्तर है—
मौई तोहरा कूटनी, बहिनी तोरा पिसनी।
कि जइथा कइली ना, तोरा दउरी दोकनिया ॥

—एक भोजपुरी गीत।

३ बाबा घरे रहलीं त दूध भात खइलीं,
अरे सइयाँ घरे सतुआ मोहाल।
बाबा घरे रहलीं त चुनरी पहिरलीं,
अरे सइयाँ घरे लुगरी पुरान।
बाबा घरे रहलीं त सजिया डेसवलीं,
अरे सइयाँ घरे टुटही मचान।—भोजपुरी गीत।

प्रियता ॥ बिज प्रपन्नस-साहित्य में संक्षिप्त है। भविष्यत् कथा^१ में नयनर (चन्द्र) के विभासी बीजम की स्पष्ट भीकी मिलती है। इस रस के अनुसार कोई व्यक्ति उसके वर्तन से समर्थ नहीं था।^२

नयनों के बाहर विभासोपवन थे, जिनमें घनेक प्रकार के रंज-रंजन के फूल खिलते थे।^३ इन उपवनों में अमर और अमिताभक पक्षी कीड़ा करते थे।^४ इन नयनों में जैसे-जैसे आकाश और जैसे-जैसे ज्योतिर्मा होती थी।^५ प्रमोदकप पुष्पवाटिका कुमिम नदी और भरने लम्बारे, हिमोले और फूलों की घन शक्ति विभास की सारी सामग्रियाँ उपलब्ध थीं।^६ रात्र-परा भ्रमणक बीज होती थीं। मधुष्मों के चिर से चिर टकराते थे। बगते समस्त स्त्रियों की कृष्टियाँ टूटती थीं। आकाश का बनेल आकाश के हृदय से सपना था और वेदवायों के पयोधरों से यतिमों का हृदय पुर-पुर होता था। नीम भीड़ के मारे पिघले थे। रात्र-परा विद्यान बन-समुद्र की भीति बीच पकड़ा था।

आचार्यों में अवाकक बीज होती थी। बाण्डिष्य की प्रवृत्ति चम्पकी थी एवं सोता-बाँधी मन्त्रि-माधिर्य कपूर केसर आदि सुयन्त्रित इन्धनों का विस्तृत भविक था।^७ बहिक रस

१. वनवास भविष्यत् कथा; गाथकाङ्क औरिखट्ट सौरीन (१),

सम्पादक - सी. बी. दत्ता और पायजुर्ग रामोदर गुप्ते।

२. रं गनर को भविष्यत् समस्तु—वही

३. पञ्चविध हस्तमिक्ष कलिका उपवन पृथक् पृथक् लोहिका।—कीर्तिवता पृ० २७
वन रंजित काय कहुँ पाता—का. प्र० २७।

पुनि कुलनारी लागि पडु पाता। विरिज केहि चंदन में बस्य।—वही, १२

४. मन्मथकाङ्क विमुक्त मनुजर सह मानस लोहिका।—कीर्ति० पृ० २७
बहहि पंथि मोहहि नहु माया। कहुँ हुलास केहि के दासा॥—का० प्र०।

५. जैसे पवरी जैसे आकाश।—का. प्र०, ११

६. मनेस्वरसूरिस्त संनमनपरी की टीका (भविष्यत्कथा की भूमिका ६. ४ पर उद्धृत।) और कीर्तिवता पृ० ३२

७. द्रव्य कीर्तिवता पृ० २१ और तुलसी—

पुनि हृमिदु मिथि कपूरन दास। अनन्य भीति परत रस पाय ॥

को कहुँ बाहिर सबै निकारै। मिथक देखि जीव नह पाई ॥

कहुँ रस अनमिथ केवलाय। कहुँ हृयमिथ करे मधुकर ॥

कहुँ नाथ कहुँ कथ अन्या। कहुँ विरहानु भवि सधिर कसा ॥

—उत्तमान : विभासकी (सू० का. प्र० पृ० ११)

८. संनमन मन्मथ मण्डल बरसा नवक सिद्धि पौहहि बर बाय।

रसन परारन मामिक मोही, इमि आन सो अनवर मोही ॥

और कीर्ति, पृ० २८।

—का. प्र० में विरहदीप वर्णन।

घनोपार्जन के किसी साधन को हेय अथवा नीच नहीं समझता था ।^१ दूकानों पर सुन्दरी स्त्रियाँ बैठ कर विक्रय करती तथा वैसी दूकानों पर भीड़ भी स्वाभाविकतया अधिक होती थी । सुखपूर्वक क्रय-विक्रय के साथ घाते में रसिकतापूर्ण बातें मिलती थी ।^२ आश्चर्य नहीं इन दूकानों पर वस्तुओं के क्रय-विक्रय से अधिक कटाक्ष और चितवनों का विक्रय होता था । सेठ-साहूकार वैभव के मद में चूर होकर गद्दियों पर बैठते थे, इनके आश्रम में कलाविद् आश्रय प्राप्त करते और इनकी चाटुकारिता करते । नर्तक, गायक और कवि का सम्मान इनके यहाँ अधिक था ।^३ हिंदू राज्यों के विभूतल होने के कारण हिंदू कलाकार इनके यहाँ आश्रय पाते थे । इन घनिकों के पुत्र उच्छृङ्खल होते, हाट-वाट-गलियों का चक्कर काटते और नागरिकों के भय का कारण बनते थे ।^४ आशिकी का बाजार गर्म था । नवयुवकों की टोलियाँ वेश्यालयों के चारों ओर चक्कर काटती वेश्याओं के कटाक्ष इनके हृदय वेधते थे । इनके सजे-सजाए प्रकोष्ठ होते थे और दिव्य वस्त्रों से सुसज्जित होकर वेश्याएँ वहाँ बैठती थी । सखियाँ इन्हें छेड़ती, चतुर हास-विलास-पटु और विन्यासपूर्ण ढंग से सजी वेश्याएँ आकर्षण का कारण थी ।^५ कानों में आभूषण डोलता था और मुख में ताम्बूल लाली भरता था । हाथों की बीणाएँ मनोमुग्धकारिणी थी । कितने धनी युवक वहाँ जाकर फँसते और सर्वस्व गँवाकर पश्चाताप की आँच में तपते थे ।^६ मीर, बली, सालार और खाजा सड़कों पर घूमते थे । विद्यापति के समय तक जौनपुर आदि में मुसलमानों की सख्या अधिक हो चुकी थी । शराब और भग का इन्हें व्यसन लग चुका था । इनका स्वभाव बड़ा क्रोधी होता था, वे अकारण नाराज होते और कड़वे वचन बोलते थे ।^७ अफसर घूसखोर थे । घन ऐंठने के लिए घनिकों को तंग करते और घन-प्राप्ति के पश्चात् छोड़ देते । घूस में प्राप्त सामग्री का आपस में बँटवारा किया जाता था । बड़े-से-बड़े अधिकारों को भी घूस की चाट थी ।^८

१. “भविसयत्त कहा” तथा

बनियाँ बानि न छोड़ै पसध्या मारे जाय ।

पसध्या मारै जाय चूरि को मरम न जानी ॥

निशु दिन तोलै घाटि यह परी बानि पुरानी ॥—पल० वा० (भाग १) पद १६०

२ कीर्ति० पृ० ३२

३. बैठे साहु बिभौ मदमाति । गावहिं गीत कलावत पाँति ।—५५८

धुरे पखावज बाजै ताति । सभा साहिजादे की भाँति ॥

दीनहिं दान अखडित निस्त । कवि अदीजन पढ़हिं कवित्त ॥ ५५९

—अर्द्धकथानक (बनारसीदास)

४. भविसयत्त कहा तीअँ सन्धि, घत्ता ५, पृ०, १५

५. कीर्ति०, पृ ३४

६. जायसी ग्रन्थावली, ३८

७. कीर्ति० पृ० ४०

८. हाकिम कौ दीवान कौ कोतवाल के गेह ।

जयाजोग सबकौं दियौ, कीनौ सबसौं नेह ॥—अ० क०, पृ० ४६।५४१

धर्मान्ध-मुसलमान भी कम धर्यादार नहीं करते थे। रास्ते में चलते व्यक्तिओं को बिना किसी विचार के बेगार में पकड़ लेते ब्राह्मण के माथे पर बधिया बहाते उनके माथे का डीक चाटते एवं बनेक टोड़ देते थे। सामारण से सामारण मुसलमान भी सम्प्राप्त हिन्दुओं को दुस्कार देता था।^१ शास्त्रमय के समय नागरिक और धनिक वर्ग का जीवन सर्वाधिक संतुष्ट और संवस्त होता था। अनिक वर्ग अपना धन खिपा देता स्वयं निर्धन का हाथ धारण कर सेवा पा। राज्य-परिवर्तन के समय सेठों पर सबसे अधिक विपत्ति आती और बहिनो रमहाम-सी जनती और नगर उबाड़ हो जाता था।^२

मृच्छकटिकम् के प्रमाणानुसार नगरों में शूद्र-गृह स्थापित थे और वहाँ जोरों एवं मसपों का दबावा बसता था। बेध्याओं की संख्या और महत्ता नगत्म न थी। बौद्ध का समान हो रहा था यही तक कि ब्राह्मण भी सेंमार जोर हो रहे थे। धार्मिक इसका प्रमाण है। विषय-विस्तार के साथ इन नगरों में दीन-मुनियों और ब्रह्मीय व्यक्तियों का समाज नहीं था। अधिकारियों के संकट तक ऐंड और दाहंकार में बुर रहते थे।^३ उन्हें और बौद्ध व्यक्तियों का सम्मान नहीं था।^४

आभूषण

आभूषणों का व्यापक प्रेम इस युग में फैला जाता है। केवल स्त्रियाँ ही नहीं पुंस तक आभूषण धारण करते थे। नामकों के धर्मों की आभूषण से लबाया जाता था। नगर अपने के दर से काबज लगाता भी आवश्यक था। उत्तर मध्यकाल के चिन्नों और मूर्तियों में धर्मकरण की प्रगति स्पष्ट है। भारत-कला-सभन में धनूहीत चिन्नों की जो प्रतिविम्बियाँ 'भारत की चित्र-कला' में प्रकाशित हैं उनमें छिर, ललाट कण्ठ नाक पद्मा, कमर और पैरों के आभूषण हैं जिनमें कंठमी (कण्ठ) लज्जहार और एक बड़ी साइ है। आभूषण और पहनाई सीसी के चिन्नों में भारतीय आभूषण चिन्तित है। उत्तर मध्यकालीन इस से

१ कीर्ति, पृ ४४

२ अर्धे नगर बौनपुर माह, प्रकाशनाय नई विन माह।

पुरबन लोग मय मयभीत हिरै व्याकुलता मुख पीत ॥

—अर्थकपायक पद २४७

इस्य—वही, पृ ९४ पर २४२ २४२ और पृ ४२ पर ४६६-६४ और ४६७ ६८

३ डेही बाह, पाग छिर डेही, डेहे पावो। लू ला, पद १ १

ही बड़ ही बड़ बड़ बड़ाव धर्म करत न था। वही पद १६२

४ बाहिर बहाव में बमानो धक मौति मयो।

मेचिमे विनुन-वेनु रासभी वेसाहिमे ॥—अर्थ ७८

बुद बड़े को बाना बाग बाहमय।

हैचिमे की कोई दुपयक काटिये है ॥—वही पद ८८

प्राप्त शिव-विवाहवाली मूर्ति में सिर, कान, कमर, हाथ-पैर और उँगलियों के आभूषण हैं। हाथों के कई प्रकार के आभूषण उनमें हैं। वर्ग-स्तरी के कारण आभूषणों के आकार-प्रकार, स्वरूप और संख्या में अन्तर आता था। कुरुपा स्त्रियों में अपने को अलंकृत करने की प्रवृत्ति प्रबल दीख पड़ती है। आभिजात्य वर्ग की स्त्रियाँ केशों को सजा-सँवारकर मोतियों अथवा फूलों की मालाओं से मण्डित करती। कानों को कर्णफूल और तरकी घेरते थे, कुछ लटकनेवाले कर्णफूल भी होते थे। नाक में नकवेसर शोभा पाती थी, जिसमें मोती पिरोए होते थे।^१ कंठ में मुक्ताओं की मालाएँ होती थी जिनमें अन्य रत्न भी जड़े हुए रहते थे। तीन प्रकार की मालाएँ होती थी, कण्ठ के सटा हुआ कण्ठहार होता था जिसे कंठश्री भी कहा जाता था। दूसरी माला हृदय तक लटकती थी जिसमें बर्तुलाकार रत्नखचित आभूषण हुआ करता था, जिसे चौकी कहा जाता था। कमर तक लटकती हुई माला होती थी, जो एकलड़ी, दुलड़ी अथवा तिलड़ी होती थी। कंठश्री की भी कई लड़ियाँ होती थीं, पाँच सात की संख्या अप्रचलित नहीं थी।^२ ललाट पर शीशफूल की शोभा थी, “आड” का भी प्रचलन था। बगल में हँसली के प्रकार का आभूषण भी होता था और कानों में कुण्डल। शीशफूल और कुण्डल दोनों में रत्न रहते थे।^३ भुजाओं में बाजू (बाजूबंद) और टाड, ब्लाई में कगन और पहुँची एवं चूड़ियाँ होती थी।^४ उँगलियों में मणि मण्डित मुद्रिकाएँ पहरी जाती थी।^५ कमर में फुदीदार नीवी और किकिनी पहनने का प्रचलन था।^६ कमर में घुंघरूदार करघनी और लुद्र घटिका भी पहनी जाती थी।

१. मोतिन माल जराय कोटि कौ, करनफूल नकवेसरि।—सू० २१५८

वेसरि में मुक्ता—वही, ३२३१

वेसर बनी सुमग नासा पर मुक्ता परम सुदार।—सू० सा० ३२२८

द्रष्टव्य—भारत की चित्रकला, फलक ८ ग

२. कंठसिरी उर पदिक बिराजत गणमोतिन के हार। सू० सा०, ३२२८

कंठसिरी मुक्ताइल माला सोहै अभरन।—जा० ग्र० १११, पृ० १६४

कंठसिरी दुलारी तिलारी तर और हार एक नौसरि।—सू० सा०, २१५८

द्रष्टव्य—भारतीय मूर्तिकला, फलक २३।

३. सभन समीप दुइ दीप सँवारे। कुंडल कनक रचे उजियारे ॥

मनि कुंडल चमकहि अति लोने। जनु कघाँ लौकहि दुहु कोने ॥

—जा० ग्र०, ११०, पृ० १६३

४. बाहु कंगन टाड सलोनी। डोलती बोंह भाउ गति लोभी-॥—वही

द्रष्टव्य—भारतीय मूर्तिकला, फलक २३।

बहु ठोंकर कनक बाजूबंद, एते पर है तौकी।—सू० सा० २१५८

रत्नखटित गजरा बाजूबंद, सोमा भुजनि अपार। वही, ३२२८

५. और पहिरे नग जरी अगूठी।—जायसी

६. कनक किकिनी—नूपुर कलरव—कूजत बाज मराल।—सू० सा० १६७३

बरखों के धामूपख ये पायस मूपुर जेहर धीर बिबिया । बिबिया रत्नजटित भी होती थी ।^१
 ब्रज-नारी की सोमा का बर्षाग करते हुए मूरवास ने धामूपखों का झोरा ही उपस्थित कर
 दिया है ।^२ बालकों के धामूपखों में बचनका कठुना धादि धार्मिक प्रचलित थे । पुबरी
 की मरविदा राम की धार्मिक प्रवृत्ति मही कर सही अतः "पण मूपुर धी पड़ोची कर-कंजलि,
 मनु बनी मनिमात्र हिये डारा ही संतोष किया ।

बायसी के सोमह मृङ्गार धीर बारह धामरण के वर्णन में गड़बड़ो है । बायसी के
 समय में कानों में भूमके नाक में भीन, गले में माया हाथ में पहुँची धीर कंजल कमर
 में करबनी धीर पावों में पायस एवं त्रिमुधा धार्मिक लीक प्रिय थे । प्राचीन हीरकपुत्र,
 टीका, संयद बेसर धादि का प्रचलन कुछ-कुछ कम हो जाता था । स्नान करना बंदन
 बेसन, सिद्धर तिसक धंजन कगाना पान खाता धामरण महीं धार्मिक मृङ्गार थे । बायसी
 ने पीकठ मृङ्गार का शरीर की पीकठ कनाधों के साथ एकीकरण कर दिया है । शीर्ष
 केश धंजुत मयन धीर टीका मनु वरान कुछ लसाट धीर नाभि चीख नादिका कमर,
 पेट धीर लवट, एवं सुजर कपोल मिठम्व कसाई धीर बाँध ये सोमह कसाएँ थीं ।^३
 धामरण का धर्म धामूपख न रहकर परिष्कार धीर धार्मिक बिबादक मरदन हो चुका
 था ।^४ मंग-हंस्कार की परिकर्मा धमका हंस्कार कहते थे ।

साधारण जीवन में सोमह मृङ्गार धीर बारह धामरण का घस्तर किसी दिन महीं
 था । इनके विविध स्वस्वों के वस्त्रन विवेचन की न हो सामान्य जीवन की मरवा की धीर न
 मरतर ही । कबीर गंधाबली के मनुधार पायस धीर त्रिमुधा की बचन के साथ काबल,
 मेवम धीर सिद्धर का उपयोग था । सोमह मृङ्गारों से इन निम्न चेतना-स्तर के हंठों का

- १ मूपुर धीर सुबब ठबियाथ । पायस बीच करहि मलमल ॥
 बनबट बिबिया नकट तराई । पहुँचि लकै को पार्यन लाई ॥

— भा प्रं, लक्ष्मिधर कवठ १

- २ बनी ब्रजनादि सोमा धारि ।
 गगनि बेहरि, हाथ लईगा मंग वेंक-वेंक धारि ।
 किकिमी कटि धर्मित बचन कर लुरी मलकार ॥
 हृदय थोकी लभकि नेठी, सुमग मोतिम डार ।
 कंठभी सुदरी विराजति त्रिमुक लामाह किं ।
 सुमग बेसरि धावित भाता रीफि रहे मंद मंद ॥ (शीव ठस पार)
 लवब वर ताठक की धनि मोर लजित नपोख ।— वृ. छा १५५१

- ३ बायसी मंयावली ५ ११८/५

- ४ धर्मधारतामरण परिष्कारो त्रिमुपधाय मरदन व—अमरकोश, मनुष्य वर्ग ६/१ १

परिचय अधिक नहीं।^१ नानक के अनुसार कठों में हार, हाथ में कगन, श्रृंगुली में मुँदरी, ललाट पर पट्ट (माँगटीका) आदि आभूषण धारण किये जाते थे। दाँतों में मजन (मिस्सी) और आँखों में सुरमा का प्रयोग होता था।^२ आभिजात्य वर्ग का विभेद बना हुआ था, रागमाला की नायिकाओं में अलकरण की जैसी प्रधानता है, वैसी राजपूत कलम की काँगड़ा-शैली में नहीं। सूरदास को इनका जितना विस्तृत ज्ञान है, उतना कवीर और नानक को नहीं।

इन अलंकारों के प्रति स्त्रियों का असाधारण आकर्षण था किंतु निर्धनता और आवश्यक द्रव्य के अभाव में इनका शौक पूरा नहीं होता था। अकाल के समय अथवा तंगी आने पर यदि अलंकारों को बेचना होता तो वे अधिक दुःखी होती, उनका हृदय विदीर्ण हो जाता। ऐसी अवस्था में पति की विवशता और साधारण जीवन की विषमता का करुण चित्र स्वतः अंकित हो जाता। सौ-सौ बहाने बनाकर भी स्त्रियाँ इन आभूषणों की रक्षा करना चाहती।^३ कई अवस्थाओं में उनका आभूषण-प्रेम उनके पतन का कारण होता। धनिकों और धनी साधु-सन्यासियों के भुलावे में वे आ जाती। शृङ्गारों से सजी युवतियों पर राजाओं, अधिकारियों और योगियों की दृष्टि पड़ती और उनके आगे प्रलोभन का जाल फैलाया जाता। हाट घाट पर इनसे छेड़-छाड़ होती।^४ आभूषण-प्रेम विषमता को और अधिक तीव्र बना देता था।

घरेलू जीवन

वैभव-विलास की अबाध धारा में तरंगायित जीवन और दरिद्रता की आँच में तपनेवाले सामान्य जीवन में कोई तुलना नहीं हो सकती।^५ एक ओर तो धनिकों के ऊँचे-

१. का चूरा पाइल भूमकावै। कहा भयो बिलुवा ठमकावै ॥
का काजल ख्यंदूर कै दीयै। सोलह सिंगार कहा भयो कीजै ॥
अजन मजन करै ठगौरी। का पचि मरै निगौडी बौरी ॥

—क० अ०, पद १३६, ५० १३२-३३

२. आ० अ०, आसा घर ५, महला १, पृ० ३५६।
३. धनिया काठ नहि नाक के नथियवा, त खरची चलाइब बलमू।
पियवा हँसे लगिहै दरबारे देयदवा, त नथिया बिकइले बलमू।—भोजपुरी गीत
४. छेले नष्ट हाटे। घउ नष्ट घाटे।—बंगाली कहावत
मैले फुल के अगरो धोआ बुतैलो सगरो टीया।—भोज० कहावत
५. एकनि दीना पाट पटवर, एकनि सेज निवारा।
एकनि दीना गरे गूदरी, एकनि सेज पगारा ॥ क० अ०
कोई भीखकु भीखिया खाइ। कोई राजा रहिआ समाइ।
किसही मानु किसे अपमानु। दाहि उसारे घरे धियानु ॥

—नानक १, रागु आसा ४, पृ० ३५४

हैं। आवास से बिनके भीतर प्रवेश पाने का भी अधिकार नहीं था। एक घोर सन्त-विभूषित आश्रम से बिनके जीवन से सम्पन्न-लोक की कथाएँ विचित्र थीं वहाँ सन्त का सम्पन्न प्रदर्शन और विमोक्षण की सम्पन्नपूर्ण ऐतिहासिक अभिव्यक्ति थी तो बुरी घोर बर्बर पर या बड़े तक सीधी नहीं और मोनरी घरण रही थी कि अब पिरो कि ठब गिरी।^३ यहाँ में ऐसे घर की शुरुआत कल्पना की वस्तु है। मिट्टी का घर, मिट्टी टूटी और धातु से धन-धनकर जाती हुई यहाँ की बूँदें ऐसे घर में रहने से तो बाहर मरान में रहना पड़ता।^४ वहाँ धर्म की विपदा प्राप्त ऐश्वर्य के सम्पन्न प्रदर्शन में सम्पन्न वहाँ बलिष्ठा किसी प्रकार संतोष के लोह में सहज धान्य की ही कल्पना कर सकती है।

व्यवस्था की स्थिरता तथा आवश्यक धान्य के अभाव में जीवन कुछ विपन्न और विपन्नपूर्ण था। बाह्य की सम्पन्नपूर्ण स्थिति की विपन्नता और विपन्नता के कारण विपन्नता के जीवन में पारिवारिक कष्ट की प्रचुरता थी। बाह्यस्थ जीवन में

१ इन्द्र—बाबली-प्रधानाजी निचौरयक-वयन,—१६४ १६, पृ ४६२-६३

वयन—स्थाने-स्थाने देखे सब अपरा नगर। सकल नगरे देखे उब-उब पर ॥

सुनने पर सब पठाकर रचित। सकल देखे लोक रहने भूषित ॥

पम्पेर सकल देखे तार माछ रंग। प्रति घर द्वारे देखे हिरम्वेर दंग ॥

बन्ध-बन्ध रावनगर करिषा बाकानि। सुनने कलसे सम्पन्न लोक लाभ पानि ॥

—तेल कस्तुरिका इत गोरख विभव, पृ ६३

२ पर बाज री बड़ीही टेढी, ओखोली अरपट। क म , पद २२ पृ ६१

टूटी छाति मेघ बल बरही।—छ सा २१

इन्द्र—मछ विभव माग १ अम्पान ११, पद २८, १ ११

४ अब न रहूँ माटी के घर में अब मैं बाहर रहूँ मिछि हरि में।

झिन्हर पर अब झिन्हर टाटी पन गरकत हूँ मेरी छाती।

—क म पद २७१, पृ २८१

गुहनीय—विद्य विद्वती किन्कर भीष्मा किन्कर, बाबा बुद्धा बंधन।

बह पम्पका बाधद लम्बो बाधद सम्पन्न दीला भर्षता ॥

बह बद्ध कलह विष्ठा हासद पेदे अग्नी नपिष्ठा।

बर पाछी संमरि, किन्ने मिषरि, अम्पान मम्पि सु बकसा ॥

अम्पान—दि का भा , १ ११४

(बर्बर के उपपुत्र बह में बधनि 'माटी का घर' थापा है किन्तु घटीकन के भीतर से सामान्य बरी की दुरता विभित है।)

अभावपूर्ण विवशता रही।^१ कवीर-पत्नी को मानसिक सताप है कि कवीर को ताना-बाना नहीं सूझता और हाथ में माला ले रखी है। साधु-सत आकर कार्य में और बाधा डालते हैं, इन्हें भगाना संभव नहीं होता। इस जीवन में कभी सुख नहीं मिला।^२ अन्न का बड़ा महत्व था, इसी के कारण ज्ञान छाँटा जाता, और ध्यान धारण किया जाता था।^३ पेट बड़ा वैरी था, इसी के कारण दूसरे व्यक्तियों की अधीनता स्वीकार करनी पड़ती। आँख के बिना काम चल सकता था, शय्या का अभाव भी अधिक कष्ट नहीं देता किंतु जब तक पेट में अन्न नहीं, तब तक चैन कहाँ ?^४ दुखी व्यक्ति जहाँ जाता है, वही दुःख पाता है, कही उसे चैन नहीं, शान्ति नहीं।^५ सारा परिवार दरिद्रता के कारण बेहाल रहता था, आय बढ़ाने की सारी चेष्टाएँ व्यर्थ जाती थीं।^६ ऐसे व्यक्तियों को

१ गिरहस्थी में जब रहे पेट को रहे हैरान।

पेट को रहे हैरान तसदिया से मिल्यौ अहारा।

साग मिल्यौ बिनु लोन रही तब ऐसी धारा ॥

—प० सा० बा० (भाग १), पद २४२, पृ० १०८

२. ताना बाना कछु न सूझै

जब की माला लई निपूते तब ते सुखु न मइयो।

—स० क०, रागु बिलावलु ४, पृ० १५५

३. सलोकु चरपट नाथ के ३, पृ०, २०

पेट भरौ राम राबरोई गुन गाइ कै। तुलसी, क० उत्तर ६१।

४. पै यह पेट मरा बिसवासी, जेइ सब नाव तपा सन्यासी।

जो न होत अस बैरी, केहुन केहु के आस ॥

—जा० ग्र०, पद्मा० (बनजारा खंड) ७, पृ० ३७

पेट को पड़त गुन गड़त चढत गिरि,

अटत गहन-वन अहन असेट की।

ऊँचे नीचे करम धरम अधरम करि,

पेट को ही पचत बेचत बेटा-बेटकी।

तुलसी बुझाइ एक राम धनस्याम ही तैं,

आदि बखवागि तैं बड़ी है आगि पेट की।—तुलसी, क० उत्तर ६६

५. लै धरि बाहिं तहाँ दुख पइये, बुधिवला कछु न बसाई।

—क० ग्र०, पद ११३

दुख संताप कलेस बहु पाषै, सो न मिलै जे जरत बुझावै।—वही, रमैणी

६. स० क०, रागु गउड़ी ५४, पृ० ५७।

कमी-कमी कुछ बन प्राप्त हो जाता तो वे पुष्पी में गाड़ कर रखते थे ।^१ चर-पूति के निमित्त लोग कर्म धर्म का विचार ख्याय जुके थे ।^२

इस सांख्यिक स्थिति के कारण धरैसु जीवन शांतिमय नहीं था ।^३ अस्मिन्पूर्व बाबावरख के मय से पुष्प घर के भीतर नहीं आता बाह्य था, बाहर-बाहर ही रहा था ।^४ घर पर में कन्ह घोर बीमरख का राज्य था । पिता-पुत्र पुष्प-पत्नी आस-पटो घोर नम्र नम्र के सम्मुख मुण्डक नहीं थे । पुत्र के मिट्टलेपन के कारण माता रोती कि बच्चों का मरण-मोक्ष कैसे होमा ?^५ धरैसु भयों का कख विष गंत-साहित्य में मिलता है । मुकाराम ने अपने कटु अनुभवों का वर्णन अपने एक धर्म में किया है,— संसार में पीड़ा हुई इसमिए घर छोड़ दिया दोरों को नया दिया । सब कुछ पुण न पड़ा सब बीसा का बीसा ही रह गया । जो कुछ बोड़ा बहुत बन ना वह पुर्णपया नष्ट हो गया । भाग्यहीन हो जाने के कारण स्त्री-पुरुष भाई सबका नासा घोर स्नेह छूट गया । लोगों को भुख बिखाते न बना अतएव कोनों घोर जंघनों में रहने सवा घोर इस प्रकार एकाम्बल का प्रेम बड़ गया । घेत पूजने में लड़ी लगी हुई ।^६ मिटखे बतियों पर प्रीति पलियों की बीम वठरणी थी ।^७

१ कन्ह घप करे पावत बन । गाकि पूरि विहि देत ।—सू. सा १३८

२ मखिन मंद मति जोलत घर-बर ठहर भरन के देत ।

पुख कटु बचन निच पर निचा संगति मुख म लेत ॥—सू. सा

नट क्यो बनि पेद-कुपेटक कोटिक चेटक कीटुक ठाठ ठठो—मुखाची कवि० उतर ८२

लकरिन बीमि करि बीमिका नवीने करे ।—मस्त टीका राका बंधकी, पृ. २११

३ बर्ष ज्योति इसक बच होइ । बहुरि किरीर होइ पुनि होइ ॥

हुंरपी नारी ताहि बिबाहे । अचन नसन बहु बिधि सो पाहे ॥

किना भाय सो कहीं ते भाये । तब नह मन में नहु पुख पाये ॥

पुनि बहमी हित ठसम करे । अब बच ठसम काही परे ॥

तब नह री बहुत पुख पाह । कहीं कहीं कयो महि बाह ॥

लेनेहु की बच नहीं पाये । — — — ॥

—सरकार परका संज पर १८४ पू० ११७

४ घर मरें कही न आनई, बाहर को ठठि पावई ॥—सू. ह. स. ४

५ मुधि द्रुति रोई कबीर की माई । ए बारिक कैसे बीमहि रह्योई ॥

—सं. क. गूबरी २, प. १२६

६ संत मुकाराम, पृ. ७८ पर बहुत धर्मग ।

७ माय का पावार गया नाक काठवार गोछाई । बंगाली कथाकथ ।

आला न कमल सेत का मरणा ।—भो. कथाकथ ।

सास-पतोहू और ननंद-भावज का शाश्वत विरोध चलता रहता था । घर नित्यश, इनके सश्रम का अखाड़ा बना रहता था ।^१ ऐसी अवस्था में पति से भी विशेष प्रेम की आशा नहीं थी । पतियों की दुर्दशा थी । रात्रि के अन्धकार में सबके सो जाने पर ही पति-पत्नी में झेंड की सम्भावना थी और कुछ रात रहते ही पति उठकर बाहर आ जाता था । पतिकक्ष में स्त्रियाँ अधिक रात गिरने पर ही जा पाती थी और कुछ रात रहते चुपके आ जाती ।^२ ननंदें पति-पत्नी मिलन में बाधा-स्वरूप बनकर आती । पिता-गृह से पर्याप्त धन नहीं लाने पर वधुओं का असम्मान होता और उन्हें सास-ननंद के वाग्वाणों से विद्ध होना पड़ता था । कन्याएँ मायके इसकी सूचना किसी प्रकार भेजती और यह सूचना उन कन्याओं के माता-पिता के कष्ट और मर्मन्तक व्यथा का कारण बनती । धनहीन पिता कन्या की चिन्ता दूर करने में किसी प्रकार समर्थ नहीं था ।^३ आश्चर्य नहीं कि इस विपन्न परिस्थिति और दारुण व्यवस्था के कारण कन्याएँ ससुराल जाने से भय खाती थी । द्विरागमन का समाचार सभी अवस्थाओं में उमंग और उल्लास की धारा प्रवाहित न कर

१. मारिआ सासु नणद घरे शाली—कहया, ज० डि० ले० जिल्द ३०

सासु बुरी घरि बासु न देवै । पिउ सिउ मिलण न देइ बुरी ॥

—आ० ग्र०, नानक १, पृ० ३५५

दुसरे सासु ननद मारै बोली, छतिया मोरी फट जाई ।

—प० सा० वा० (भाग ३), पद ४५

ननदी विषेर काँटा । विष मारवा देय खोंटा ।—चण्डीदास

प्रतिबोल ननन्द बाछे ।—श्रीकृष्ण-कीर्तन, पृ० ३४४

तोहरी मइयों सइयों बड़ी रे दरनिया,

आरे तेलवा नापि रे नापि देई ।

तोहरी बहिनिया पियवा बड़ी रे निठूरिया,

लोइआ रे गनिके हाथे देई ।—भोज० ग्राम०

सब तो खिसानी भई, अति जरि बरि गई, गई पति पास यह बधू नहीं काम की ।

अब ही जवाब दियो, कियो अपमान मेरो, आगे क्यों प्रमाण करै, भरै रबास चाम की ॥

—भक्तमाल, पद ४६६, पृ० २४६

२ भक्त० पद ३१, पृ० ४२ ।

३. सुता ससुरारि भयो झूझ किंचारि सास देत बहु गारि जाके निपट अभाव है ।

पिता सो पठाइ कही छाती लै जराइ इन जोपै कछू दियो जाइ आवो इहि दाव है ॥

चले गाढी टूटी-सी लै बूढे उमे बोल जोरि पहुँचे नगर छोर द्विज कही जाइ है ।

सुनतहि आई देखि भुँइ पियराई फिरी, दाम नहीं एक तुम कियो कहा आइ है ॥

—भक्त० पद ४३०-३१, पृ० २२६

बिन्ता और मनोम्यथा का सामर समाकृता था ।^१ पूर्ण प्रेमियों से विवाह नहीं होने के कारण यह व्यथा और समस्तिक पीड़ा होती थी । कन्यारों ऐसी अवस्था में घर से भाग जाती होतीं और अपने माता-पिता की बिन्ता शोक संताप और अपमान का कारण बनतीं । माता पिता को कन्यारों के कुसम-कस्याय से नाक बचाने की बिन्ता अधिक सताती ।^२ ऐसी कन्यारों आदि कुल का विचार नहीं करतीं और भीष कुसोवृत्त व्यक्तियों के प्रेम-पाठ में धावत होतीं ।^३ यद्यपि इसके लिए पीछे चलकर इन्हें परचाठाप कम नहीं होता था ।^४

आरातीत कष्ट होने पर भी समुदास जागा आवश्यक था। अठा भ्रमभीत रहना स्वाभाविक था । अनुमा भोगों के प्रति आक्रोश की भावना प्रकट की जाती । रघुसुपास्य-यमन बनि बोड़े समय के लिए भी रुक सकता हो कन्यारों प्रयत्न करतीं । अनेक अवस्थानों में घर नष्ट हो जाते और विवाह का मर्म नहीं समझते; अन्तर्गत नवयौवना पत्नियाँ मनोम्यथा और परिणाम में जलती-बुलती । अर्ध-कष्ट की विवशता के कारण विराजमान के परचाह ही युवक परेशान करने जाते और कुछ कम कर जाने की बिन्ता करते । परेशान में रहते समय अन्य स्त्रियों से संबंध हो जाता और वह पत्नियों के मानसिक क्लेश का कारण बनता । इसपर परिवार में खबर से हँस-मोस करने की स्वतन्त्रता होने के कारण देवर-भावर में कोमल और नम्र भाव अपना स्वाभाविक था । युवक और रसिक देवर भावियों के स्नेह-दर्शन की चेष्टा कम नहीं करते एवं इसकी चरम परिणति संबंध योग संबंध में होती ।^५

१. सरहर बरहर कोंपे जीव ना जानूँ का करिहै पीव ।—क. सं. पृ. ३६०

आह गहरे भा मोल गवना के पविष ।

पहिया रे बँधत फरेखा मोर खुशिया ।

छाई लेते भ्रमवा बीचे रे उदसिया ।

हम ना जाननी समुपारि के रहसिया ।

रहनि करते उहाँ छोछिछें दिन रतिया ।—मीन० गीत

२. आधी रात निकली यो बली हिये मूरति सो पूरव समेह सुधि-बुधि सिधवाई है ।

मोह भयो शोर पयो पिया मात घोष करिहै जवन ठीर-ठीर हूँति छाई है ।

—मछ० १०६ प. ३८

३. दप बिदा अह बेकि दिप ये न समें कुछ जाति ।

जो इनके निबरे बसैं ताही को उपपत्त ।—मछ. प. ३२४

४. बँह बनिनो ए कोरिना जाति तोरे दुलहा,

बाबा के नपरिया में बँधिया दिपहुतों एकी । या तो

पवैति कोमलार हावै छाया छाते हुँसे छाये ।—बंनार्थी कहावत ॥

५. कमनुधा के गारी जइये जनेने बटारी देवरा क गारी जइये प्रेम-विपारी ।

—श्री गीत

राति में बहिरनी रे दिन देववनी देवरा के दिन जलजबनी रे पिया राति के राति ।

—मीन० गी

पति से स्नेह प्राप्त पत्नियाँ सास से अधिकार-प्राप्ति के लिये झगडा करती ।^१ असफल होने पर सारी खीझ पति पर उतारी जाती । सहज प्रेम का स्वाभाविक स्रोत सूख जाने के कारण इन स्त्रियों का स्वभाव तिक्त और कर्कश हो उठता । सती को प्रायः इसी प्रकार की स्त्रियों से पाला पड़ा था । ऐसी स्त्रियों की कठोरता जीवन को कटु और तिक्त बनाने के लिए पर्याप्त होती । इन कर्कशाओं के भय से भूत तक भाग खड़े होते थे ।^२ कपटी साधु और वचक योगी ऐसी स्त्रियों से सबंध स्थापित करते और उन्हें भगा ले जाते । सताई हुई अथवा असंतुष्ट स्त्रियाँ ऐसे वचको अथवा साधुओं पर आसक्त हो जाती; कुछ अवस्थाओं में पतियों की हत्या तक कर डालती और अन्त में योगिन बनकर शेष जीवन व्यतीत करती ।^३ कुटनी स्त्रियाँ ऐसी पत्नियों के पतन में अधिक सहायक होती । आभूषण की इच्छा, मेले में घूमने का शौक रखनेवाली और कामार्त्ता नवयौवनाएँ पति-परिवर्तन में हिचकती नहीं और पर-पुरुष-गामिनी होती थी ।^४ सपत्नी के कारण भी स्त्रियाँ अत्य

२. मायेर पेटे भात नेइको, बउयरे चन्द्रहार ।

मायेर गलाय दिये दाडि । बउके पराय ढाकाई शाडी ॥ बगाली कहावत

छोपा बाजे सासु बेटा तोहार, बाजा बाजे सइयाँ भले हमार ।

तुहूँ बिमइलु सासु टाटी लगाई, हम लिहली पाँचो बजवा बजाई ।—भोज० गीत

२. होत ही प्रात जो घात करै तिय पाय परोसिनि सो बल गाढ़ी ।

हाथ नचावति भूँड खुजावति पौरि खडी अति कोटिन बाँड़ी ॥

ऐसी बनी नख तें शिख लौं मनो क्रोध के कुँड में बोरि कै काढ़ी ।

ईट लिए पिय को मग जोवती भूत-सी मामनि भोन मे ठाढ़ी ॥

—भक्त० (टीका) पृ० २१५

३. विषयी कुटिला चारि साधु मेष लियो धारि,

कौनी मनुहारि कही तिया निज दीजिये । भक्त० पद ३००

बोल्यो एक नाम साधु एक निशि देहु तिया,

बोहु कही भागो सग भागी सीता नाम है । वही, पद २६६

मेरी बहुरिआ की धनिया नाउ । ले राखिआ रामजनीआ नाउ ॥

कहवु कबीर सुनहु मेरी माई । इन मुढियन मेरी जाति गँवाई ॥

—स० क०, राग आसा ३३, पृ० १२३

यही जोगिआ के कारन माई, सहौं जगत उपहासी ।

—प० सा० बा० (भाग ३), पद ६२

जबतें दृष्टि परी जोगी पर कल न परै दिन राती ।—वही, पद ६३

४. द्रष्टव्य—भोजपुरी ग्रामगीत में “चोरिला” और “लचिया-कुँआर” के प्रसंग,

पृ० २६१ और २६८-३००

पतियों का बरख करती थीं ।^१ सामान्य कुलों की स्त्रियाँ भी रनिवासों तक में स्वतः पार्टी उठका सदा सम्मान नहीं होता था और वे अपनी महत्ता प्रदर्शित करने के लिए अनेक प्रकार के पङ्कज रखतीं ।^२ स्त्रियों के कारण उच्च वर्णों के व्यक्ति भी अपनी कुल-परम्परा का त्याग करते थे ।^३ राज सेते समय ब्राह्मण स्त्रियों पर आसक्त हो जाते थे और धन-धन से उन्हें धरिण करने की चेष्टा करते थे । स्वयं असफल होने पर राज्यों की कामान्ति समारोहों में ।^४ बाबहाहों और अन्य राजाओं की बहाई के समय अन्य विरोधी राजा अपना बदमा चुकाने के लिए उनकी सुन्दरी स्त्रियों की कुमसाले की चेष्टा करते थे ।^५ स्त्रियों की कुमसाले के लिये कुट्टियों का उपयोग किया जाता था । कुट्टियाँ अत्यन्त कुत्त और छपी होती थीं । स्त्रियों को मिठाइयाँ अत्यन्त मिय थीं और उन्हें फेंकाने का यह प्रथा चलन भी था ।^६ युवती स्त्रियाँ भी वियोग प्रथमा किसी अन्य कारण से योपनी बन जाती थीं ।^७ योपिनियों योपियों का-सा रूप धारण करती थीं ।^८ इनका उपयोग स्त्रियों को फेंकाने और दुर्घ-कर्म के लिये होता था । इनके मुभाव में स्त्रियाँ साधारणतया जाती थीं ।^९

१ कहु कभीर जब सङ्करी घाई बड़ी का मुहाग धरियो ।

सङ्करी संग गई जब मेरे केठी छडर धरियो ॥

—सं० क, राग आसा २ ६ ११२

२ दाधी से पट्टानी कीही कोन म्याब यह बूझी ।—छ. सा, पद ४२७०

झोड़ी की झोड़ी बाबो । बहो, पद ४२९५ ।

३ अ अकामिन्न किम कनोच निवासी । सो मयो बृषती के यह बासी ।

बादि-नीति तिन सब बिसरई । मन्त्र-प्रमन्त्र सबे सो प्यारै ॥

—सुरसागर, पद २४३ ४१४

४ इन्द्रा—बधावत में रायक केहन प्रसंग और भक्त पद १८८, पृ २११

५ कुंमहनेर-राय देवराज । राधा केर छनु दिव साज ।

बह वै मुना कि राधा बाबा । वासिष्ठ नेर छँवरि छर साबा ॥

—आ. सं. पृ ३०११

६ आ० सं. पृ ३४ ।

७ बँस हमार गहक बरदेका । तेहि कारण हम योगिन मैला ।

—आ० सं. पृ ११३

८ जब ही नव बीजन तर झीला । बारि परोपि नचा कोला ॥

शिर मधुन बस बेगनी । झारा बँस बार फँस लागी ॥

मुना कवन नहि बिर भीऊ । तन गिरल्य अपारी भीऊ ॥

—आ. सं. पृ १११६

९ बारी देहि, दूर बेगन जाई । दौर बन नहि बँस केहि जाई ।

—आ. सं. पृ ११५

इसका यह तात्पर्य कदापि नहीं कि प्रतिघ्नता अथवा सुशीला स्त्रियों का अभाव था । सुशीला स्त्रियाँ परिवार के प्रत्येक व्यक्ति से प्रेम करती, उनका यथायोग्य आदर करती और परिवार में आनन्द की धारा प्रवाहित करती ।^१ पारिवारिक जीवन की महत्ता के कारण ऐसी स्त्रियाँ परिवार में सम्मान प्राप्त करती और प्रिय के प्रेम-सम्पादन में सफल होती । ऐसी गृहस्थियों के पुण्य-प्रताप से गृह ही स्वर्ग और तीर्थराज प्रयाग था । ऐसी पुण्य-चरित्र स्त्रियाँ पति की प्रसन्नता के लिए सर्वस्व, यहाँ तक कि पातिव्रत्य को तिलाजलि देने को प्रस्तुत रहती ।^२

पिता-पुत्र का सम्बन्ध भी सदा आदर्श नहीं था । सस्कार के नाम पर और जाति-पाँति की धारणागत विवशताओं के कारण व्यय करना पड़ता था । सभी पुत्र पिताओं को भोजन नहीं देते अथवा दे पाते । उन्हें नाना प्रकार के कष्ट देते और भर्त्सना करते थे ।^३ वृद्धावस्था का कारुणिक चित्र सत-साहित्य में उपलब्ध है । आँखों में पानी भर-भर आता है, दाँत हिलने लगे, बूढ़ा रात-दिन खाँ-खाँ करता है और रात भर नींद नहीं आती । पुत्र और वधू नाक-भौं सिकोड़ते हैं, बहुते पुकारने पर भी शीघ्र पास नहीं फटकते । कुटुम्ब के लोग बातें नहीं करते । पुत्र-पौत्र घृणा की दृष्टि से देखते हैं ।^४ मरते समय सभी लोग गाड़े हुए घन की चिन्ता करते थे ।^५

१. सबसे रहे अचीन दहल वह सबकी करती ।

सास-ससुर और मसुर ननद देवर से डरती ।

सबका पोषन करै सभन की सेज बिछावै ।

सबको लेय सुताय, पास सब पिय के जावै ।

सूतै पिया के पास सभन को राखै राखी ॥

—प० सा० बा० (भाग १) पद १०६, पृ० ४६

२. द्रष्टव्य—कबीर और लोई सबधी कथायें (भक्त-विजय और भक्तमाल)

३. जीवत पित्रहि मारहि डंडा, मूवा पित्र तो घासे गगा ।

जीवत पित्र हू अन्न न खावे, मूवा पाछे प्यड भरावै ।

जीवत पित्रकू बोलै अपराध, मूवा पीछे देहि सराब ॥

—क० ग्र०, पद ३५६, पृ० २०७ ।

४. नैनहु नीरु बहै तनु खीना भये केस दुधवाजी ।

रूपा कंडु सबहु नहीं उचरै अब किया करहि परानी ॥

—आ० ग्र०, भीखनजी, राग सोरठ २ ।

विशेष रूप से द्रष्टव्य—सहजोनाई की बानी, पृ० २७-२६ ।

५. कोई कहै कछु द्रव्य बतान्ना । घरा टका कछु करण दिखान्ना ॥

—स० बा०, चौपाई ६०, पृ० २६

जन का महत्त्व

जन केवल महत्त्वपूर्ण ही नहीं था बल्कि महत्त्व-सम्पादन का साधन भी था। संसार की प्रतिष्ठा और महत्ता धार्मिकता तथा विद्यता के भूत में जन ही था। जन के कारण अत्यंत कुम्भ व्यक्ति की बख्ता सुंदर व्यक्तियों में होती थी। जन राज-सम्मान और वर्म-अर्थ का आधार था। जनमान्य व्यक्ति बुद्धि और बल की महिमा से परिष्ठत माना जाता।^१ जन का महात्म्य अकम और जनमान्य अर्थात् पुण्यवान माना जाता था।^२ बोझ जन होने होने पर ही अभिमान अपने लपटा था।^३ जो कुछ भेंट लेकर जाता था वही सम्मान पता था।^४ माता पिता स्त्री पुत्र और मित्र धारि सभी जन के हस्तुके से और जनमान्य का ही सम्मान करते थे।^५ मित्र से मित्र व्यक्ति की मृत्यु के समय भी मोर्चों का उसके जन की धोर विशेष ध्यान रहता था।^६ निर्धन का कहीं धातुर नहीं था, जन का सर्वत्र सम्मान था।^७ जन की महत्ता के कारण निर्धन सभी क्याह पकें

- १ द्रव्य तें गरव करे जो बाह्य। द्रव्य तें भरती धरग बेसाह ॥
द्रव्य तें हाथ आब कबिलाह। द्रव्य तें धाकरी लुई न पाह ॥
द्रव्य तें मिरतुन होइ गुनवंत। द्रव्य तें कुम्भ होइ कल्पंत ॥
द्रव्य रहे सुई सिधे सिद्धारा। अस मन द्रव्य बेह जो पाह ॥
द्रव्य तें बरम करम जो राख। द्रव्य तें सुद बुद्धि बख गाव ॥

—बा. प्र., पृ० १६६

- २ मय विजय पृ० ११२।

- ३ बाति पौति हमसे कहु नाही नाही बसत तुम्हारी सुनौ।
अति अविश्वर बनावत पारतें बाते अति तुम्हारी नैपौ।

—सूर सागर पद ८६३

- ४ मय विजय पृ० १११।

- ५ मात पिता कोइ कां महीं सब ही केगना।
ब्रह्म कहीं पडुके नहीं गहि भीत विजना ॥ न का मात १ पद २६
- ६ सहजो जन मीने कुटुम्भ गढ़ा बरा बराव।
जो कहु है सो वे हमें, फिर पावे मरि जाय ॥

—सहज प्रकाश पृ० १६

- ७ ऐसे दिन बाप कहै पूत ती कपूत मनो,
ऐसे दिन माई कहै बी को दुखराई है।
ऐसे दिन पार कहै मेरो कह पार नहीं
ऐसे दिन सतुर कहै बीप को बग्याई है।
ऐसे दिन बड़े बी प्रणीति नहीं पंचन मे,
ऐसे दिन आह पर रोह रोटी काई है।

—मय (दीपा) पृ० १३८

खाता था^१ और धनवान् यदि निर्धन के यहाँ पहुँच जाता तो वह निर्धन अपने को धन्य मानता था।^२ स्त्रियाँ धनहीन व्यक्तियों को निकम्मा समझती, पिता उसे कुल डुबोनेवाला समझता, मित्र मित्रता का अधिकारी नहीं मानता, बुद्धि-विहीन मनुष्य महत्वहीन था, कोई उसका सम्मान-कर्ता नहीं था।^३ साधारण वित्त ही धनवान बनाने में समर्थ होता था।^४

धनी और प्रभावशाली शिष्यों के लिए महत्थो और विभिन्न सम्प्रदाय के साधुओं में विरोध होता था और पारस्परिक सघर्ष कभी-कभी बड़ा उग्र रूप धारण कर लेता था।^५ निर्धन एवं साधारण वित्तवाले व्यक्ति को शिष्य बनाने में अनिच्छा प्रकट की जाती थी।^६ दीक्षित होने पर अविकाधिक भेंट चढ़ाना आवश्यक गुण था।^७ मदिरों में साधारण

१. द्रव्यहीन भटकत फिरै ज्यों सराय के स्वान ।

झिड़कि दियो जेहि घर गया, सहजो रख्यो न मान ॥

—सहज प्रकाश, पृ० २७

निरधन आदर कोई न देई । लाख जतन करै आहु चिति न धरई ।

जउ निरधन सरधन कै जाइ । आगे बैठा पीठि फिराइ ॥

—स० क०, रा० भैरव ८, पृ० २१३

२. जउ सरधनु निरधन कै जाइ । दीआ आदर लीआ बुलाई ॥

—सं० क० भैरव ८, पृ० २१३

३. रिद्धि विहूणइ माणुसह न कुणइ कुवि समाणु ।

सउणिहि मुच्चउ फल रहिउ तरुवर इत्यु पमाणु ॥

—सोमप्रभ : कुमारपाळ प्रतिबोध

४. मन दस नाज टका दस गठियाँ, टेढ़ी टेढ़ी जात ।

—क० ग०, पद ४००, पृ० २२०

हौं बड हौं बड बहुत कहावत, सूधै कहत न बात ॥

—सूर सागर, पद ३६५

अति अभिकार जनावत यातें जातें अधिक तुम्हारे गैयों ।

—वही, पद ८६३

५. भक्त०, पद २६३, पृ० १४० और १४१ ।

६. भक्त०, पृ० १४० ।

७. आयो कोऊ शिष्य हीन लायो भेंट लाखन की ।

—भक्त० ५११, पृ० २६८

तहाँ बनजारो आइ सपति चढाइ दई,

और सग पालकिहू महिमा निहारिये । वही, ५१४, पृ० २७४

पूछाएँ स्वीकृत नहीं होती थी।^१ दक्षिणा के लोग के कारण बाह्य कहीं भी जा नहीं सके।^२ बनोपार्जन, की बिचा ही बड़ी बिचा थी और माता पिता वही बिचा के सीखने का उपदेश अपनी संतति को देते थे। बन-सुरण के सिधे सिध बनाने जाते थे। बन से वे पर भी सिधों को मानसिक शान्ति नहीं प्राप्त थी।^३ साधु-संन्यासियों तक से बन एकन कर लिया था।^४ और राजसी जीवन व्यतीत करते थे। सम्मान और कुलीनता का भावबल सम्पत्ति और ऐश्वर्य ही था।^५

मध्यमय में बपुराई की महत्ता प्रतिष्ठित हो चुकी थी और बपुराता नाबल सम्पत्ति की आधार थी। सामान्य जनता को ठगना ही इन बपुर व्यक्तियों का कार्य था।^६ बाबायों में छय और बटमार, धादि होते और हाथ की सफाई और बपुराई के द्वारा दूसरों का मन भ्रमिष्ठ करते थे।^७

कृत्यक-जीवन

कृत्यक जीवन अपनी मनुविधाओं से परिपूर्ण था। समय पर बर्बा नहीं होती थी, धन बीया हुआ धन्य उत्पन्न नहीं होता था अथवा बीजे सुख जाते थे। बार-बार अकाल पड़ता

१ मरुत विधाय, पृ १८६।

२ शास्त्र कहें दक्षिणा पाया। सरय बाइ को दोर बोझावा ॥

—बा. प्र. पृ० २१०।१

३ हरर सिध बन लोक न हरई। सो गुन पीर मरक मई परई ॥

मनुविदा बाह्यकहि बोझावहि। बर मरे सोई बर्म सिखावहि ॥

—य. प्र. मा०, उत्तर २६

४ बहु शम हँकारहि नाम जाती।

तपसी बनवत दखि पही ॥—य. प्र. मा, उत्तर ११।

तपसी भये बनवत सावे सन मये मिलारी। बहद्व. मा० (१) पृ ७४

५ बनवत कुलीन मनीन अपी।

—य. प्र. मा० उत्तर ११।

६ कीबिह निरेक एक बागुरी सो बचो जाते

एक और बारो मेर एक और बागुरी।—मरुत (टीका)

७ बा० ४, १३-१८, पृ० १४२-४६।

८ बरना समन न बरना हीर। बिना समन कुन गदि होइ ॥

—य. प्र. मा, प्र. ४८१४

था, लोग भूखो मरते थे।^१ इस प्रकार के विपत्ति-काल में लोग विदेश जाने^२ और धर्म-परिवर्तन करने के लिए विवश होते थे।^३ समर्थ स्वामी रामदास ने भ्रकाल का वर्णन करते हुए लिखा है,—“घरती के अतिरिक्त और कुछ बाकी न बचा। लोग अपना स्थान छोड़ने पर विवश हुए। जो बही रहे, उनमें से हजारों उसी स्थान पर मर-मिट गए। कुछ लोग स्वधर्म छोड़कर विधर्मी बन गए। कोई जहर खाकर और कोई पानी में डूब कर मर गये।”^४ अबदुल हमीद लाहौरी ने भ्रकाल का वर्णन करते हुए लिखा है,—“आखिरकार भ्रकाल इस हद को पहुँचा कि आदमी आदमी को खाने लगे। पुत्र-प्रेम छोड़ कर अपने बच्चे को खाने में भी लोगो ने कमी न की। जिघर देखें उघर लाशों के ढेर नजर आने लगे।”^५

राजा कृषि से उत्पन्न अन्न दलपूर्वक ले लेता था।^६ अधिकारियों का प्रबल प्रचण्ड प्रताप था। उनकी आज्ञा यमराज की आज्ञायें थी, उनकी आज्ञा भग करने का कुफल साधारण प्रजा को भुगतना पड़ता था। नियत अवधि के भीतर कार्य नहीं करने पर कठिन दण्ड भोगना पड़ता था। यहाँ तक कि दण्ड के भय से कुछ लोग घर-द्वार छोड़ कर भाग खड़े होते थे।^७ काजी की आज्ञाओं और न्याय-व्यवस्था के लिए क्या कहा जाय, इस विधान के कारण अपनी स्त्री भी पराई हो जाती थी।^८ इन साधारण लोगों का जीवन कष्टों और पीड़ाओं की कशकश था, उन्हें पूछनेवाला कोई नहीं था; न तो बुद्धि ही काम देती और न बल ही काम करता था। सुलतान और अन्य शासनाधिकारियों से तो इन्हें अधिक संबंध नहीं था, आक्रमण के समय ही इनका प्रभाव ज्ञात होता था किंतु स्थानीय अधिकारी बहुत तग करते थे। गाँव के ठाकुर खेत को नाप लेते, कायस्थ पटवारी का हिसाब कभी होता ही

देव न बरषहिं बरनी बए न जामहिं धान ।—रा० च० मा०, उत्तर १०१

१. कलि बारहिं बार दुकाल परै । विन अन्न दुखी सब लोग मरैं ।

—मानस, उत्तर १०१

२. तेहि कलिकाल बरष बहु बसेउँ अवध विहगेस ।

परेउ दुकाल विपति बस तब मैं गयऊँ बिदेस ॥—मानस, उत्तर १०४

सावन सुक्ला सप्तमी जो गरजै अचिरात ।

तुम जाओ प्रिय मालवा, मैं जालँ गुजरात ॥ बाघ और भङ्गुरी ।

३. भक्त लीलामृत, अध्याय ४४, पृ० २७८-७९ ।

४. सत तुकाराम, पृ० ३६ से उद्धृत ।

५. बादशाहनामा ।

६. कलि में नष्ट होइहैं अन्याई । कुषी अन्न लैहैं बरिआई ॥

—सं० सा०, दा० स्कं, ४६३४

७. भक्तलीलामृत, अध्याय ४५, पृ० ३०२ ।

८. कीर्तिलता. पृ० ४३ ।

पुनार्थ स्वीकृत नहीं होती थी।^१ दक्षिणा के मोघ के कारण बाह्यक कहीं भी था कपड़े थे।^२ बनीपार्जन, की बिछा ही बड़ी बिछा थी और माता पिता छोटी बिछा के छीकने का उपदेश अपनी संतति को देते थे। मन-हरण के लिये सिप्य बनाए जाते थे। मन देने पर भी सिप्यों को मानसिक शान्ति नहीं प्राप्त थी।^३ साधु-संन्यासियों तक से मन एकत्र कर लिया था।^४ और राखसी जीवन व्यतीत करती थे। सम्मान और कुसौगता का मापदण्ड सम्पत्ति और ऐश्वर्य ही था।^५

मध्यमय से चतुराई की महत्ता प्रतिष्ठित हो चुकी थी और चतुरता बाहर सम्पत्ता की आधार थी। सामान्य जनता को ठगना ही इन चतुर व्यक्तियों का कार्य था।^६ बाजारों में छा खोर बटमार, धांसि होते और हाथ की लछाई और चतुराई के द्वारा दूसरों का मन भ्रमिकृत करते थे।^७

कृत्यक-जीवन

कृत्यक जीवन अपनी समुच्चिन्नाओं से परिपूर्ण था। समय पर वर्षा नहीं होती थी, घण बोया हुआ धान उत्पन्न नहीं होता था जनता पीने सूख जाते थे।^८ बार-बार प्रकाश पड़ता

१ मन्त विवच, पृ० १६६।

२ बाह्यक नहीं दक्षिणा पाया। उत्तर बाह्य को होइ बोझावा ॥

—बा मं पृ २६।३

३ हरद सिप्य जन लोक न हरई। छो गुरु खोर जरक मई फरई ॥

मद्विष्टा बाह्यकनि बोझावहि। छर भर छोई बर्म सिन्नावहि ॥

—य व मा उत्तर १६

४ बहु राम सैवारहि नाम जयी।

तपरी जनकंठ रजिउ यही ॥—य व मा उत्तर ११।

तपरी मने जनकंठ सारै राम मये मिकारी। पकट वा (१) पृ ७४

५ जनकंठ कुलीन मनीन जयी।

—य व मा० उत्तर ११।

६ कीबिद विवेक एक जादरी सो बपो पाते

बक खोर बारो बैद एक खोर जादरी।—मन्त (टीका)

७ बा० वं, ३७-३८, पृ० १४३-४६।

८ बरबा समय न करवा जेह। बिना कस हक पनि खोर ॥

था, लोग भूखो मरते थे ।^१ इस प्रकार के विपत्ति-काल में लोग विदेश जाने^२ और धर्म-परिवर्तन करने के लिए विवश होते थे ।^३ समर्थ स्वामी रामदास ने भ्रकाल का वर्णन करते हुए लिखा है,—“धरती के अतिरिक्त और कुछ बाकी न बचा । लोग अपना स्थान छोड़ने पर विवश हुए । जो बही रहे, उनमें से हजारों उसी स्थान पर मर-मिट गए । कुछ लोग स्वधर्म छोड़कर विधर्मी बन गए । कोई जहर खाकर और कोई पानी में डूब कर मर गये ।”^४ अबदुल हमीद लाहौरी ने भ्रकाल का वर्णन करते हुए लिखा है,—“आखिरकार भ्रकाल इस हद को पहुँचा कि आदमी आदमी को खाने लगे । पुत्र-प्रेम छोड़ कर अपने बच्चे को खाने में भी लोगो ने कमी न की । जिधर देखे उधर लाशों के ढेर नजर आने लगे ।”^५

राजा कृषि से उत्पन्न अन्न बलपूर्वक ले लेता था ।^६ अधिकारियों का प्रवल प्रचण्ड प्रताप था । उनकी आज्ञा यमराज की आज्ञायें थी, उनकी आज्ञा भग करने का कुफल साधारण प्रजा को भुगतना पड़ता था । नियत अवधि के भीतर कार्य नहीं करने पर कठिन दण्ड भोगना पड़ता था । यहाँ तक कि दण्ड के भय से कुछ लोग घर-द्वार छोड़ कर भाग खड़े होते थे ।^७ काजी की आज्ञाओं और न्याय-व्यवस्था के लिए क्या कहा जाय, इस विधान के कारण अपनी स्त्री भी पराई हो जाती थी ।^८ इन साधारण लोगों का जीवन कष्टों और पीड़ाओं की कल्लू कथा थी, उन्हें पूछनेवाला कोई नहीं था, न तो बुद्धि ही काम देती और न बल ही काम करता था । सुलतान और अन्य शासनाधिकारियों से तो इन्हें अधिक सबब नहीं था, आक्रमण के समय ही इनका प्रभाव ज्ञात होता था किंतु स्थानीय अधिकारी बहुत तग करते थे । गाँव के ठाकुर खेत को नाप लेते, कायस्थ पटवारी का हिसाब कभी होता ही

देव न बरषहिं भरनी बए न जामहिं धान ।—रा० च० मा०, उत्तर १०१

१. कलि बारहिं बार दुकाल परै । दिन अन्न दुखी सब लोग मरैं ।

—मानस, उत्तर १०१

२. तेहि कलिकाल बरष बहु बसेउँ अवध विहगेस ।

परेउ दुकाल विपति बस तब मैं गयऊँ विदेस ॥—मानस, उत्तर १०४

सावन सुक्का सप्तमी जो गरजै अधिरात ।

तुम जाओ प्रिय मालवा, मैं जाऊँ गुजरात ॥ घाघ और भड्डरी ।

३. भक्त लीलामृत, अध्याय ४४, पृ० २७८-७९ ।

४. सत हुकाराम, पृ० ३६ से उद्धृत ।

५. बादशाहनामा ।

६. कलि में टप होइहैं अन्याई । कृषी अज लैहैं बरिआई ॥

—सू० सा०, द्य० स्कं, ४८३४

७. भक्तलीलामृत, अध्याय ४५, पृ० ३०२ ।

८. कीर्तिवता, पृ० ४२ ।

नहीं था ।^१ इन स्थानीय अधिकारियों की अधिकार-क्षेत्रता जोनुपता और नीपता के कारण सामान्य जीवन विपन्न हो रहा था । इसके बनेबासे ब्यापार और व्यापकर्ता मुख्य प्रजा को बचने नहीं देते ।^२ आवश्यकता से अधिक जमीन नाप लेते ।^३ बेमार करना पड़ता था किन्तु उसके बचने में कुछ मिलता नहीं था ।^४ राजा बड़ा प्रपंची हो गया था उसे प्रजा बचाने की चिन्ता नहीं थी सदा राजाजने की ही चिन्ता थी ।^५ राजा हैं भी अधिक उसका समाज हूँ था ।^६ प्रजा कमी-कमी राजसभा में पुकार मचाती और कोई-कोई हासक ऐसे हूँ

- १ गाँव का ठाकुर खेत को मेरे, काहय खरख न पारै ।
 बोरि खेचरी खेति पसरै, सच मित्रि मोखैं मारै हो राम ।
 खोत्रैं मरौ विकट बझाही, सिर कसदन का पारै ।
 हुरी हीनान हाथ नहीं लागे इक बौंई इक मारै हो राम ॥

—क प्र , पद ११२, पृ० १६३

बाबा अब न बसठ रह गाठ ।

परी परी का मोगै लेला काहयु खेत गाठ ॥

बज्जपड़ अब लेला मोगै बाकी निकसी मारी ।

पंच किसानवा भागि गए लै बाबिजो बीच दरदारी ॥

—सं क राज मारु ७ पृ ११२

पंच प्रजा क्षति प्रबल बखी मित्रि मन विमान बी बीनो ।

अधिकारी कमलेला मोगै चाते हैं जमीनो ।

बर में पच नहि मजन तिहारौ बीन रिने में छूँ ।

बर्म बमानव मित्रो न चाहै, चाते ठाकुर खली ।

अहकार पठारी कपरी झूठी खिलत रही ।

लागे बरम कताई अबरम बाकी सबे रही ॥ सरसावर, १८८

देवत एक पंच ठाकुरई दस रिबि है मो व्याका ।

—प बा० (१), पद १६५

- २ मठ बाकी दस मुसक बलहि दैर्यति बलन न देखी ।

खोरी पूरी भापहि नाही बहु विचयला खे ही ॥

—सं क राज पुरी २, पृ १६१

- १ बी बेमारि न भाड़ा पावा ।—क प्र पद ११, पृ० १६१

- ४ राजा देस बड़ी परपंची । देवत खेत जगारी ।—बी सदन २६

- ५ परे बज्ज का रूपति-समा पै कहति प्रमय अकलानी ।—पृ ता २५

काह कपल सुपाह नृपजन राज-समान बड़ोई बखी है ।—कवि अतर ८२

प्रधिकारियों को दण्ड भी देता था ।^१ किंतु ऐसी अवस्था कम ही आती थी । पहरेदार ही जब चोर थे तो कौन रक्षा करता ?^२

उपज का महत्वपूर्ण अंश राज्य-कर के रूप में और स्थानीय अधिकारियों के पेट में जाता, शेषांश में परिण्डित-पुजारी, खेतों के कर्मकर और कृषि-संबंधी व्यावसायिकों का भाग था । वच्चे-खुच्चे अंश पर ही उसे सतोष करना पड़ना पड़ता था । अधिकारलोलुप भूमिपति अधिक और अन्यायपूर्ण कर लेते । कर बढ़ने के कारण साधारण प्रजा को केवल हल बैल आदि ही बेचना नहीं पड़ता था बल्कि दूध-पीते वच्चों को भी । विधवाओं और घनहीन जनता को भी इन करों का बोझ उठाना पड़ता था ।^३ करों की क्रूरता के कारण किसान अपनी जमीन छोड़कर भाग खड़े होते, जमीन जोतने-बोने के लिए शासनाधिकारी उन पर अत्याचार भी कम नहीं करते थे और इस प्रकार उन्हें विवश किया जाता था ।^४ किसान के जीवन का कष्ट चित्र तुकाराम के एक अंश में मिलता है,—“पांडुरंग हमारा चौधरी है । उसी ने जोतने के लिये हमें खेत दिया है । जिसमें से फसल निकालकर हम पेट पालते हैं । उसकी बाकी जो मुझे देनी है, वह मांग रहा है । आज तक उसकी सत्तर की बाकी मे दस दे चुका हूँ । पर वह अब तो घर में आकर खटिया पर बैठ गया है और समान भाव से तकाजा लगा रहा है । अब तो घर वाड़ी, बर्तन जो कुछ है, उसे देकर उसकी लगान चुकानी पड़ेगी । बिना बकाया चुकाये अब तो छुटकारा नहीं है ।”^५ अभाव ग्रस्त गृहस्थों के घर में साधु-सत का आगमन विघ्नता और अभाव की वेदना को और तीव्र बना देता था । इस अवसर से लाभ उठाकर घनी व्यापारी और दूकानदार पत्नियों के सबध में अनुचित प्रस्ताव करते और प्रलोभन देते । ऐसे प्रस्ताव और प्रलोभन सदा व्यर्थ नहीं जाते थे । स्वयं भरणे-भोजन में असमर्थ, पड़ोसी उधार देने को तैयार नहीं, ऐसी विकट परिस्थिति में साहूकारों के अनुचित प्रस्तावों को स्वीकार करने की विवशता उपस्थित हो जाती थी ।^६ साधु-सत भी कम दबग नहीं थे, जहाँ पालथी लगा दी फिर उठने का नाम नहीं लिया । स्वयं भूखे रहकर भी उनके लिए उत्तमोत्तम भोजन का प्रबंध करना पड़ता था ।^७

१ प्रभु तैं प्रभुगन दुखद लखि, प्रजहिं सभारै राउ ।

कर तैं होत कृपान को कठिन घोर घन घाउ ॥—दोहा०, ५०१

२. पाहरूई चोर डेरि, हिय हहरानु है ।—कवि० उत्तर ८०

३ मानिकचन्द्र राजार गान, एसपेक्ट्स आव बगाली सोसाइटी । पृ० २२२ से उद्धृत

४. मोरलैण्ड फ्राम अकबर दु औरगजेब । पृ० २५४

५. सत तुकाराम, पृ० ७८ से उद्धृत ।

६. द्रष्टव्य-भक्त० पृ० १५४, अध्याय ११, पृ० १७६ ।

७. लरकी सरफिन सेवौ नाहि । मुडिआ अनु दिन धापै नाहि ॥
इक दुइ मदरि इक दुइ बाट । हम कउ सायरु उन्ह कउ खाट ॥
मूढ पलोसि कमर बधि पोथी । हम कउ चाबु न उन कउ रोटी ॥

—स० क०, राग गौंड ६, पृ० १६६ ।

सद्गुरुस्वों का ऐसे साधु संत से मम जाना स्वामाश्रित और परिचर्य वा । एक ओर धर्म का मम और दूसरी ओर इनके प्रत्याचारों का भीषण धार्तक वा ।^१ तथाकथित साधु-संन्यासी खेत की फसमें काट सेते तथा रत्नवासों की एक गहीं बचती थी ।^२ सामान्य जीवन की विपन्नताओं के कारण भरपेट भोजन कठिन था । अन्धा भक्त भिक्षा सोभान्न की बात थी ।^३ पुरुष बासी खाते, स्त्रियाँ लड़के उठकर घर का काम संभालतीं । कृपक-जीवन की वपनीय समस्या थी । जिस कृपक के घर में चार बैल और दो गायें हों तथा मीठे मोस वाली पत्नी हो वह अपने सोभान्न को सहाजने का अधिकारी समझ जाता वा ।^४

सामाजिक जीवन में मम का महत्व होते हुए भी इसका सम्मान नहीं वा । सभी सुखामिच्छापी धर्ममय जीवन व्यतीत करनेवाले थे । राजाओं और सामन्तों का जीवन धर्ममय सुखोपभोग का वा । साधु-संत का राजसी ठाठ सामन्तीय जीवन की जड़ों पर स्थित करता था । निम्नवर्गीय संतों को सम्भवतया उद्योगपूर्वक भिक्षा भी नहीं मिलती थी । ऐसी प्रवृत्ति में मम का सामाजिक महत्व प्रतिष्ठित कराने के सिवे देवी चमत्कारों के माध्यम से किम्बदन्तियों ने ईश्वर से साधारण धन कराया ।^५ मध्यकाल में बहुराई का सामाजिक जीवन में महत्वपूर्ण स्थान था ।^६ बहुराता नापर सम्मता की मुख्य दोष और मूल है । सामान्य और गिरिह व्यक्तियों को उनका ही इन बहुर व्यक्तियों का लक्ष्य वा । नगरों में स्थान-स्थान पर खेत-भूख नाच-ठगाने की जीड़ रहती । इन जीड़ों में विरहकट और और भिसे रहते तथा धनसार भिक्षते ही मोचों की बाँठ कतर सेते थे ।^७ इन बहुर व्यक्तियों में साहूकार और दुकानदारों का महत्वपूर्ण स्थान था । सावनी और सम्भार के कारण सदा समान ही खजाना पड़ता वा । बहिक मोच वस्तुओं की व्यवहार (वाचप्रव)

१ अश्व—मस्त० (वीका) पृ २३९ ।

२ पक्षि खो खेत संत गाव करि तोरि खेत ।
बिते रत्नवारे शुद्धसेत धोर किनो है ।

—मस्त, पृ ४५५, पृ २३७ ।

३ यदि रजिहा के पूरि कबीरी, यदि रजिहा के राख ।
यदि रजिहा के कैलीं खिरवरना बहुत मोटेले गाख ॥—मोक्ष गीत ।

४ व्यापार बहका बेनु गुरु, भिक्षा कुम्भिक गारि ।
आहु धन कुम्भिकारि गनवर बह्यर्द्ध गारि ॥

—अ वि हि वि वा यो० पृ २७ पर उद्धृत ।

५ दुखनीय—बधा, सेन आदि के संन्यास की वृत्ति कथारों, धर्मके अनुसार ईश्वर से इन मन्तों के करसे सेवा की थी । नामदेव की जूप्पर भी उससे क्वार्द गई है ।

६ कीबिने विनेक एक बाहरी छो कम्पो बाते
एक ओर बाटी बेह एक ओर बाहरी ।—मस्त

७ बरपट और गौंठि कोप भिसे रहि कोहि नाच ।

को यदि हाट बचम भा गव ठाकर पे बाँध ॥—वा प्र १०।२५

मूल्य पर बेचते थे।^१ व्यापारियों की नीचता और बेईमानी के दर्शन चण्डीकाव्य और शखमाला में होते हैं।^२ इन हाटों और बाजारों से कुछ लोग अपना सर्वस्व गँवाकर लौटते।^३ ठग, चोर आदि वहाँ होते और सभी मिलकर सर्वस्व अपहरण का प्रयास करते।^४ जैसे बनिया पूरे बाट नीचे खिसका देते और घटिया से सौदा तौलकर देते। बाटों के चक्कर में भोले-भाले बिक्रेताओं को फँसा लेते,^५ पसंगा मार कभी पूरा नहीं तौलते। पूरा परिवार इसी प्रकार के गठमारों का समूह होता था।^६ ग्वाला दूध में पानी मिलाने में सकोच नहीं करता था।^७

धार्मिक-स्थिति

वैदिक-पौराणिक—

वैदिक धर्म का मूलभूत आधार है वर्णाश्रम व्यवस्था, प्रत्येक आश्रम और वर्ण के आचार भिन्न भिन्न माने गए हैं। ईश्वरत्व की कल्पना, पूजोपासना के स्वरूप में भिन्नता नहीं होने पर भी आचार-गत विभिन्नता थी। बौद्धधर्म ने इस व्यवस्था को भकभोरने का प्रयास अवश्य किया और इस प्रकार आश्रम वस्तुतः दो रह गये—साधारण गृहस्थ और गृहत्यागी सन्यासी-भिच्छु। भारतीय धर्म-साधना में इन दोनों की स्पष्टता बाद में सदा रही है। वैदिक-साहित्य में इस विभिन्नता की सूचना नहीं मिलती किन्तु विनयपिटक में साधारण गृहस्थों के आचारों की अलग चर्चा है। प्रारम्भ में पुराणों द्वारा वैदिक धर्म की व्याख्या की जाती थी और जन-सामान्य को सुविधा के लिए आख्यान और कथा का प्रयोग होता था। प्राचीन कथाओं अथवा आख्यानों के सन्निवेश के कारण ही पुराण की सजा है।

१. संत तुकाराम को सादगी और सच्चाई के कारण अपना सर्वस्व गँवाना पड़ा था।

—द्रष्टव्य, संत तुकाराम, पृ० ३८। तथा कीर्तिलता, पृ० २८।

२. अ० ब० सो०, पृ० २४६।

३. कोई चला लाभ सौं कोई मूर गँवाय।—जा० ग्र०, पृ० १४५।३७।

४. जा० ग्र०, पृ० १४६।३६

५. संत तुकाराम, पृ० ३८। तुलनीय—

पुरा बाट तरे खिसकावै, घटिया को टकटोरे।

पसंगा माँहे करि चतुराई, पूरा कण्डू न तोळे ॥

—पल्लद साहन की बानी।

६. घर में वाके कुमति बनिआइन सबहिन को भकभोरे।

लरिका वाका महा हरामी, अमरित में विष घोले ॥

—पल्लद बानी (३), पद ६३, पृ० ५४।

७. भक्त विजय, पृ० ५६।

सद्गुरुहस्तों का ऐसे साधु-संत से भय जाता स्वामाश्रित और अनिवार्य था। एक ओर धर्म का भय और दूसरी ओर इनके धर्माचारों का भीषण व्यार्तक था।^१ तथाकथित साधु-संन्यासी छेद की फससे काट लेते तथा राजबानों की एक गहरी बल्लही भी।^२ सामान्य जीवन की विपन्नताओं के कारण भरपेट भोजन कठिन था। अन्धा भस भिखु सौमन्य की बात थी।^३ मुश्किल बासी बाते सिखाई उसके छठकर घर का काम संभालतीं। कुचक-जीवन की दयनीय अवस्था थी। जिस कृपक के घर में चार बैल और दो वाएँ हों तथा नींठे बोन बासी पत्नी हो वह अपने सौमन्य की सराहने का अधिकारी समझ जाता था।^४

सामाश्रित जीवन में भय का महत्व होते हुए भी इसका सम्मान नहीं था। सभी सुसाभिजाती धर्मसेवक जीवन व्यतीत करनेवाले थे। राजाघों और सामन्तों का जीवन धर्मसेवक सुखोपभोग का था। साधु-संत का राजसी ठाठ सामन्तीय जीवन की धरकी उपस्थित करता था। निम्नवर्गीय सत्तों को सम्भवतया उबारतापूर्वक भिखु भी नहीं बिली थी। ऐसी अवस्था में भय का सामाश्रित महत्व प्रतिष्ठित कराने के लिये बैबी बल्लकारों के माध्यम से किम्बदन्तियों में ईश्वर से साधारण भय करवाए।^५ मध्यकाल में बसुपई का सामाश्रित जीवन में महत्वपूर्ण स्थान था।^६ बसुपई नामक सम्प्रदाय की मुख्य रीति और मूल है। सामान्य और गिरीह व्यक्तियों को ठगना ही इन बसुपई व्यक्तियों का लक्ष्य था। गवनों में स्वान्त-स्वान्त पर जेन-कूब नाच-उमारी की भीड़ रहती। इन भीड़ों में विरहकट और और भिखु रहते तथा धवसर भिखु ही बोंयों की बैठ कर बैठे थे।^७ इन बसुपई व्यक्तियों में साहकार और कुकालवातों का महत्वपूर्ण स्थान था। साहसी और लज्जाई के कारण सदा प्रताप ही उठाना पड़ता था। बलिष् सोप बस्तुओं की व्यवहार (दानप्र)

१ ब्रह्म—भक्त० (टीका) पृ २३२।

२ पकि यमो जेठ संव भाव करि छोड़ि छेद।
बिते रसवारे दुखछेद औरि कियो है।

—भक्त, पर ४५५, पृ २३७।

३ यदि रडिहा के पूरि कबीरी, यदि रडिहा के राज।
यदि रडिहा के कैसी किरबना बहुत मोटेही गाछ ॥—धोब गीत।

४ प्यारि बड़का वेनु कुड़ मिठा तुझि नारि।
आहु सुंय कुंभनिबहि गप्पर नखई नारि ॥

—प्र पि हि पि अ नो, पृ २७ पर उद्धृत।

५. तुलसीदास—ब्रजा, सेन आदि के संबंध की दृष्ट कथाएँ, जिनके अनुसार ईश्वर ने उन भक्तों के बरसे सेवा की थी। मामदेव की कृप्यर भी उससे तुलनाई गई है।

६ कीलिये विवेक एक जाहूरी हो बस्यो बाते
एक ओर बाटी वेद एक ओर जाहूरी।—भक्त

७ भरपट और गौंठि सोप भिखे रहि छोड़ि नाच।
जो यदि हाट सबग या मन ताकर वे नाच ॥—भा सं, १८।१५

वैदिक-पौराणिक अथवा ब्राह्मण-धर्म यात्रा, दान, पूजा स्वर्ग-कामना और परलोक में विश्वास, पुण्य-धर्म में आस्था, वर्णाश्रम की योग्यता में श्रद्धा, होम, बलि-यज्ञ में विश्वास रखता है। यह सामान्य आभिजात्य वर्ग की आस्था थी।

वैष्णव धर्म

वैष्णव धर्म का उद्भव किन कारणों और परिस्थितियों के हुआ, इसका ऐतिहासिक विवरण अनुमान-सापेक्ष ही है। वैदिक साहित्य में अग्नि, वरुण, सविता, मित्र, इन्द्र, अदिति, पृथ्वी, देवी, विष्णु, रुद्र आदि देवताओं के स्वरूप का मनोरम वर्णन उपलब्ध है। इसके आधार पर कई विद्वानों ने उस समय ही मूर्ति-पूजा की कल्पना की है।^१ वैदिक काल में विष्णु की प्रधानता नहीं दीख पड़ती। सूर्य परम पराक्रमी देवता है, पीछे चलकर दोनों का एकीकरण हुआ है। विष्णु को चक्रस्वामी कहा गया है और काल-चक्र के रूप में सूर्य की कल्पना होती रही। पतञ्जलि ने पाणिनि के सूत्र की टीका करते समय वासुदेव को आराध्य देवता के रूप में स्वीकार किया है। इसके आधार पर भाडारकर ने भागवत सम्प्रदाय तथा मूर्तिपूजा को पाणिनि के समय से प्राचीन माना है।^२ मेगास्थनीज के अनुसार मथुरा के शूरसेनी यादव हरिविलस (हरिकृष्ण, वासुदेव) की पूजा करते थे। ई० पू० २०० के नगरी के शिलालेख में सकर्षण और वासुदेव की पूजा के लिए मन्दिर बनाने का उल्लेख है। दूसरी और तीसरी शताब्दी में पूजा का प्रचार हो चुका था और उदयपुर में इस सम्बन्ध के कई शिलालेख प्राप्त हुए हैं।^३ महाभाष्य (जिसकी रचना शुंग-काल में हुई थी) शिव, स्कन्द और विशाख की मूर्तियों का उल्लेख करता है किन्तु उस काल की मूर्तियों के अवशेष प्राप्त नहीं। विदिशा और घोसुद्र के अभिलेखों वैष्णवधर्म के व्यापक प्रचार की सूचना मिलती है, यहाँ तक कि अनेक श्रीको ने भागवत धर्म स्वीकार कर लिया था।^४ ब्राह्मण, जैन और बौद्ध धर्म साथ-साथ चल रहे थे, राजाओं में सहिष्णुता के भाव थे। भागवत (वैष्णव धर्म) के इतिहास में गुप्तकाल अधिक महत्वपूर्ण स्थान रखता है कारण प्रायः सभी गुप्त सम्राट वैष्णव थे और “परम भागवत” की विरुद्ध धारण करते थे यद्यपि अन्य धर्मों के प्रति सहिष्णुता के भाव थे। फाह्यान के विवरण से स्पष्ट है कि मध्यदेश में बौद्ध धर्म का ह्रास हो चला था और वैष्णव पौराणिक धर्म का प्रभाव-विस्तार। गुप्तकालीन कुछ मूर्तियाँ सम्भवतया विष्णु की हैं और ई० सन् ४५६ में चक्रपालित ने भगवान् विष्णु का मन्दिर बनवाया था।^५ (ई० इ० जिल्द १५) कुमार गुप्त के शिलालेखों से सूचना मिलती है कि शिव, विष्णु, बुद्ध, सूर्य तथा कार्तिकेय की पूजा का प्रचार

१. इयिड्यन इमेजेज: वृन्दावन भट्टाचार्य, भारत-कला-मवन, काशी प्रस्तावना।

२. रा० गो० मा०—वै० शै० एन्ड माइनर रिलिजस सिस्टम्स, पृ०—१०

३. आर्किऑलाजिकल सर्वे रिपोर्ट १९०६—१०

४. एपिग्राफिका इण्डिका २० (अप्रैल १९२६), पृ० ५४।

५. (ई० ए० जिल्द ११)

सृष्टि-प्रारम्भ विस्तार और समय, सम्बन्धित प्रवृत्ति और घटना तथा भेदावधारित का वर्णन इनमें है। बाद में ब्राह्मिक सम्प्रदायों ने सृष्टि-प्रकरण के सम्बन्ध में प्रवृत्ति प्रथम स्वर्गों पर अपने इस देवता की भवता का प्रतिपादन किया। वैदिक काल में देवी (देवताओं) की प्रचुरता थी जिसके विकास में प्राकृतिक शक्तियों के स्वरूप का साधारण या। देवताओं की वस्तुता के साथ क्रुम-पति की बारम्बारों का मिश्रण होता रहा। क्रुम पति का क्रुम देवता बन जाना असम्भव नहीं। वैदिक काल के देवताओं के महत्त्व में परिवर्तन होता रहा है। देवताओं को प्रवृत्ति करने के लिए मन्त्रों द्वारा प्रार्थना की जाती थी। क्रुम द्वारा प्रवृत्ति किया जाता था। पौरोहित्य का सम्मान या कर्म-कारण की प्रचलता थी। सारे देवताओं के एक होने के संकेत भी मिलते हैं।^१ वीराधिक बर्म-साधना में देवताओं की संख्या प्रथम नहीं होती बल्कि संख्या बढ़ती है। बौद्ध देवता भी पौराणिकों की शक्ति के मान बनते हैं। क्रुम के स्वाम में विष्णु का गौरवास्पद माहात्म्य स्थापित होता है। ब्रह्मा का कोई सम्प्रदाय नहीं दीक्ष पड़ता। दीक्ष-सम्प्रदायों का प्राचिन्य है। ब्रह्मोपवास की अधिकता है, वीराध्यपूर्ण बौद्ध धर्म ने ब्राह्मों के ब्रह्मों की महत्ता स्थापित की। देव शक्तियों का निर्माण हो रहा था उनमें देवी-देवताओं की प्रतिष्ठा होती थी और उनके पूजा-विधान का राजकीय प्रायोजन था। गुप्तकासीन एकलैख केन्द्रीय शासन का प्रभाव उस काल की धर्म-साधना पर पड़ा। बान का महत्त्व बढ़ गया था। देवमन्दिर के निर्माण संस्कार और उचित व्यवस्था के लिए बान का महत्त्व था। ब्राह्मण उस बान के अधिकारी थे। मन्त्रिहोत्र और वंशमहत्त्व (अध्यापन होम तर्पण शक्ति और प्रतिनि-पूजा) का आन्तरिकीय महत्त्व स्थापित था। देवताओं में विष्णु राम, क्रुम महत्त्व कासी, इन्द्रमा की पूजा अधिक होती थी। विष्णु के विभिन्न स्वरूपों की पूजा-प्राधान्य होती रही। गुप्तकाल की इमारतों का प्रभाव है, उनके आरम्भ विष्णु-शिव के सम्मिलन की सूचना देते हैं। ब्राह्मिक साधारण में ब्राह्मिक धर्मों के पाठ की महत्ता स्वीकृत हो चुकी थी। वैदिकाल टीकाटन अतीव्यपन प्राणि साधारण इस पौराणिक धर्म के आन्तरिक विधान थे। पौराणिक धर्म बौद्ध धर्म से भिन्न नहीं बल्कि उसका विस्तार और प्रसार है। पौरोहित्य का प्रभाव सम्प्रदायीय या और साधारण बनता बर्धोपाधना के उत्पन्न की मूल चुकी थी इसे सिद्धा नामी और सत्यो ने स्पष्ट रूप से कथित किया था। अपने विरवाओं के किलाने तथा साधारण बनता की अपनी अधिकार-सीमा में रहने के लिए ब्राह्मणों ने अनेकानेक पुराणों की रचना की अथवा प्राचीन पुराणों के नवीन संस्करण दिये। क्रुम शीघ्रों ने इसे ब्राह्मण-धर्म की शक्ति दी है किन्तु इसके लिए वैदिक ब्राह्मण पौराणिक कोई भी शक्ति उचित नहीं। अशोक के समय में कई धर्म और सम्प्रदाय थे। साधु-संघाटी एवं मूहत्त्वों के वर्णनरूप में अन्तर था। (१२वीं शताब्दी) अन्तर के साथ ब्राह्मण का प्रकीर्ण बार-बार हुआ है (ब्रह्म पृथ्वी शिलाशैल) और आधीनिक और निर्दल्य उस काल के प्रथम सम्प्रदाय थे। आठवीं शताब्दी) विष्णु ब्राह्मण यही सम्प्रदाय विरोध के लिए आया है (ब्रह्म जीवितर-अशोक) एवं सभी शक्तियों में से पाये जाते थे (१३वीं शताब्दी)

१ इन्द्रमिहं वक्रशमन्निमिहुरयो विष्णु स तुरगो नराम्भम् ।

एक ब्रह्मा बहुधा ब्रह्ममणि धर्म आतिरिक्तानाम्भुः । अन्तर १, ११४, ४६

भक्ति भगवत्प्राप्ति की एकमात्र साधिका मानी गयी है।^१ भागवत धर्म वस्तुतः वर्णाश्रम-विहित आचारों के साथ परमपद प्राप्ति की लक्ष्य माननेवाला सम्प्रदाय है।^२ पाचरात्र या नारायणीय धर्म का कृष्णोपासक रूप सात्वतो (यादवों) में प्रचलित हुआ था। प्राचीन नारायणीय अथवा पाचरात्रधर्म नारायण अथवा उसके किसी अवतार (नृसिंह, वामन; दाशरथी राम) की पूजापासना करता था।

इस विवेचन से इतना स्पष्ट हो जाता है कि वैष्णवता के दो स्वरूप हैं, विष्णु तथा उसके अवतारों की पूजाराधना जो सामान्यतः प्रचलित रही और वैष्णवों की साम्प्रदायिकता जिसका विकास मध्ययुग के प्रारम्भ में स्पष्ट होता है। शंकर ने उपासना के इस स्वरूप को देखा था। क्योंकि उन्होंने उपासना और उपासक को कृपण कहकर ब्रह्मप्राप्ति में अक्षम स्वीकार किया है।^३ शंकर भद्वैतवाद बौद्ध शून्यवाद और विज्ञानवाद का खण्डन करता है, किन्तु शून्यवाद का भावात्मक स्वरूप भद्वैतवाद बना है। बौद्ध भिच्छुसंघ की भाँति संन्यासी-संघ की स्थापना शंकर ने की। बौद्ध एवं पौराणिक मतों का वास्तविक एकीकरण हुआ। पञ्चदेवोपासना प्रचलित रही, शिव, विष्णु, गणपति, देवी और सूर्य की उपासना का प्रभाव बढ़ा। बौद्ध-जैन प्रभाव के कारण जीर्वाहसा और मासभक्षण कम हो गया था और अन्य सभी मतों ने इसे पूर्ण रूप से स्वीकार कर लिया था। अलवेरुनी के समय तक वैष्णवों की साधारण सजा "भागवत" थी। अष्टमातृक पूजा ब्राह्मणों में प्रचलित थी।^४ वैष्णव विष्णु का स्वरूप भी कई विभिन्न धाराओं के समन्वय से विकसित हुआ है। बौद्ध और जैन धर्मों के २४ बुद्धों और २४ तीर्थंकरों की धारणा में बुद्ध और महावीर के पूर्व धर्मोपदेशकों और मतों का मान्य होना है, उसी प्रकार विभिन्न मतों के परम दैवत् का विष्णु में विलयन और विष्णु के विभिन्न अवतारों की कल्पना आश्चर्यजनक नहीं। राजाओं तथा जन-सामान्य की धार्मिक सहिष्णुता के उल्लेख जो ऐतिहासिक ग्रन्थों में मिलते हैं, उसके मूल में राजाओं की उदारवृत्ति ही नहीं बल्कि विश्वासों का अभेद ही है। इस प्रक्रिया का प्रारम्भ गुप्तकाल के बहुत पूर्व से हो चुका था। एक साथ ही विभिन्न मतों में श्रद्धा रखी जा सकती थी। एक ही राजा को अनुयायी सिद्ध करने के लिए बौद्ध-जैन ग्रन्थ तथा पुराण उत्सुक दीख पड़ते हैं। साधारण लोग ब्राह्मण, गुरु और यति में समान भाव से श्रद्धा रखनेवाले थे।^५ गो-ब्राह्मण का महत्त्व स्थापित था।^६

१. न साधयति मा योगो न साख्य धर्म उद्भवः ।

न स्वाध्यायस्थो त्यागो यथा भक्तिर्मोर्जिता । भाग० ११।१४।२०

२. भाग० ११।२०।६

३. इत्येवमुपासनाभितो धर्मः साधको येनैव जुद्धब्रह्मवित् तेनासौ कारणेन कृपणो दीनोऽल्पकः स्मृतो, गौ० पा० प्रका० २।१ पर शंकर भाष्य

४. सचाउ, अलवेरुनीज इण्डिया, भाग १, पृ० १२१ ।

५. मद्रस्तस्यात्मजोऽभूत् द्विजगुरुयतिषु प्रायशः प्रीतिमान् यः ।

—गुप्तशिलालेख १५, (फ्लोट) ।

६. तदेतत्प्रवृत्तं य उच्छिञ्जात् स गोब्रह्महत्याया सयुक्तो भवेत् ।—वही, सख्या ५

बा और इनके मंदिर बन रहे थे। फ्रांसिस के विवरण से यह भी ज्ञात होता है कि मोन निरामिष बा भोग प्याज-सहस्रग नहीं खाते थे किन्तु साहित्यिक प्रमाणी से यह प्रमाणित नहीं होता। स्वयं फ्रांसिस कापकाओं द्वारा नगर के बाहर मांस-रुम विक्रय की बर्णना करता है। 'शकुन्तला' का मादम्य बाह्यक होकर शूकर का भुजा हुआ मांस खाता है।

वैष्णव मत की दार्शनिक व्याख्या इस समय तक उपलब्ध नहीं। विष्णुकी पूजा उपासना का यह धर्म नहीं कि वैष्णव सम्प्रदाय की स्थापना हो गई और वैष्णव धर्म देवी-देवताओं की आराधना-पूजा नहीं करते थे। मायवत धर्मी राजाओं की सहिष्णुता प्रदर्शित करती है कि शिव सूर्य आदि देवताओं की उपासना का विरोध नहीं था। इंदिरा कर्म काष्ठ के विरोध से जिन बौद्ध और जैन धर्मों का आधिपत्य हुआ था उनमें बहिष्ता उत्पन्न का प्रबल साधक है। उपनिषदों के उत्पन्न-ज्ञान की सीमा तक न पहुँचनेवासी कलता वैदिक देवताओं की पूजा-उपासना करती रही, कारण-विरोध से किसी एक का महत्त्व अधिक हो गया। वैष्णव धर्म ने आचार-बहुल ब्राह्मण धर्म का विकसित स्वरूप दिया जिसमें बौद्धों की बहिष्ता स्वीकृत हुई। हर्ष ने पशुपतों की हत्या और मांस-अन्नक दहनधीय नीयित किया था, (बीज भाग १ पृ. २१४) मत उस समय मांस प्रचलित धर्मर रखा होता। विष्णु के १४ अवतारों की कल्पना २४ बुद्धों और २४ तीर्थंकरों के अनुसार जान पड़ती है। बुद्ध को विष्णु अवतार रूप में ग्रहण करना सूचित करता है कि विभिन्न देवताओं का समाहार इस रूप-रूप में हो गया है। वैष्णव धर्म के साम्प्रदायिक स्वरूप का विकास इच्छित में हुआ। 'का त्रिपाटी' के अनुसार हर्षवर्धन आदि उत्तर भारतीय सम्राटों से उपेक्षित होकर उत्तर में वैष्णव धर्म बहुत निर्बल हो गया और इच्छित में इसका प्रचार बद्ध। हर्षवर्धन द्वारा मानवत धर्म उपेक्षित नहीं हुआ था। उसके पूर्वव पूर्वोपासक थे और वह शाक्य के २३वें वर्ष तक परम माहेश्वर (तीर्थोपासक) था।^१ प्रभाव के अधिवेशन में भी उसने सूर्य और शिव की मूर्तियों की पूजा की और ब्राह्मणों को भोजन कराकर इच्छित की। हर्ष के राज्यविपटन के उपरान्त भिन्न-भिन्न सम्प्रदायों का प्रभाव भिन्न-भिन्न क्षेत्रों में अधिक होता है। तब और वैष्णव धर्म साध साध बन रहे थे। नुराणों में स्पष्ट साक्ष्य है कि विष्णु और शिव में भिन्नता नहीं।

इच्छित के आठवार वैष्णव भक्ति के प्रकारक रहे हैं इन भक्तों में त्रिपाठी भी हैं। इनका उत्कर्ष-नाम घटी सताधी से आरम्भ होता है।^२ विष्णु को वासुदेव, नागवध भववत् आदि नामों से पुकारती है। वैष्णव धर्म के दो आचार-धर्म हैं—भायवत त्रिसे नुराण की कोटि प्राप्त है और नारदीय भक्ति भूत। प्रत्येक वैष्णव सम्प्रदाय में भायवत की अपनी टीका है। ब्रह्मण और योता के साथ भायवत को प्रधानत्वही में स्थान मिला। भायवत में

१ हिन्दी भाषा एशियाटिक इन्स्टीट्यूट पृ. २१७।

२ बौद्धों और मनुष्य के बीच।

३ रि. नरेश्वरक देविदेव आठ इच्छित, पृ. ७२।

प्रत्येक-कल्याणी देवता भक्तों हिन्दी भाषा वैष्णवधर्म इन शाक्य इच्छित।

के कारण ही प्रकट नहीं होता बल्कि अनुयायियों के विभिन्न मत और व्यक्तित्व के कारण उत्पन्न होता है। हुएन-त्सांग के विवरण के अनुसार उसने किसी लोकायत को पराजित कर बौद्धधर्म में दीक्षित किया था। यह परम्परा सदा चलती रही और साम्प्रदायिक आचार्यों ने यह पद्धति अपनाई। अनुयायियों में विभिन्न मतवाले व्यक्ति एक सूत्र में बँधे नहीं रह सके और बुद्ध की मृत्यु के पश्चात् ही पारस्परिक विरोध स्पष्ट हो गया। सम्भवतया “अष्टादश निकाय” के आधार पर ही प्रोफेसर कीथ ने बौद्ध-सघ के अठारह वादों की कल्पना की। सघ की द्वितीय सगोति में दो स्पष्ट दल उठ खड़े हुए—स्थविरवादी और महासघिक। स्थविरवादी वस्तुतः रुद्धिवादी थे और महासघिक परिवर्तन के पक्षपाती थे। अशोक के बाद भारत में यवन, शक, हूण, कुशन आदि जातियों का शासन रहा, इनके द्वारा बौद्ध धर्म अपनाया गया और इसका विशेष प्रचार हुआ। इन विदेशियों के कारण आचार-विचार, सिद्धांत-नियम में अवश्य अन्तर आया। प्रादेशिक विभिन्नताओं के कारण भी विभेद उत्पन्न हुए होंगे। कनिष्क के काल में चौथी सगोति सर्वास्तिवादिन शाखा की हुई और इस प्रकार दो विभिन्न मतवादियों का दल सगठित हो गया—हीनयान और महायान। हीनयान प्रारम्भिक स्वरूप की रक्षा में सलग्न रहा, यद्यपि उसमें भी कई सम्प्रदाय सगठित हुए। महायान में जन-साधारण की धारणाओं का सन्निवेश हुआ और वह आचार-शील प्रधान व्यवहार मात्र न रहकर आस्था-भक्तिपरक धर्म बन गया। प्रारम्भिक धर्म (शील) का यह धार्मिक (भक्ति-मूलक) स्वरूप हो गया। बौद्ध-काल में ही श्रावक-आचार और गार्हस्थ्य विचार में अन्तर दीख पड़ता है। व्यवहार-पद्धति की दृष्टि से ही यह भेद है। सम्भव है स्थविरवादी श्रावकों का सम्प्रदाय हो, और महायान का विकास जन-धारणा के अगुआओं में हुआ हो। मानव-जीवन के विभिन्न अन्तिम लक्ष्य और उनकी प्राप्ति की विभिन्नता के कारण ही वैमत्य और विभिन्नताएँ दीख पड़ती हैं। बौद्धधर्म का महायानी रूप हिन्दू-धर्म के भक्तिवादी स्वरूप का बौद्धधर्मीय विकास है। बुद्ध इस अवस्था में आकर केवल मानव-गुरु, आचार्य और पथ-प्रदर्शक ही नहीं रहे, बल्कि उस प्रकार के व्यक्तिगत देवता बन गए जिसे साधारण जनता अपना दुःख-सुख सुना सके, जिसकी कृपा प्राप्त कर अपने जीवन को धन्य बना सके। यह कथन अनावश्यक नहीं होगा कि बुद्ध का यह स्वरूप ईश्वर से विभिन्न नहीं और इसी रूप में वे विष्णु के अवतार बनने में समर्थ हो सके। अवतारवाद के मूल में विशिष्ट पुरुषों का ईश्वरत्व-समीकरण था। बौद्धसत्त्व की कल्पना, षट्पारमिताओं का अनुष्ठान, बोधिचित्त का विकास, आध्यात्मिक उन्नति की दशभूमियाँ, बुद्धत्व का चरम लक्ष्य, धर्मकाय, संयोगकाय तथा निर्वाणकाय—त्रिविध कायों की कल्पना और धर्मशून्यता के तत्त्व महायान की हीनयान से विभिन्नता प्रकट करते हैं।^१ महायान का लक्ष्य केवल व्यक्तिगत अमृत्युत्थान अथवा कल्याण नहीं, बल्कि ससार के समस्त प्राणियों का दुःख-नाश और निर्वाण प्राप्त कर सकने की क्षमता प्राप्त करना है।^२ इस चरमलक्ष्य की प्राप्ति के लिए अनुष्ठानों का विधान किया गया जिसे “बोधिचर्या” की सज्ञा मिली। इस महायान की अनेक शाखाएँ होती रही, चैत्यवादी अथवा सम्प्रदाय में वैपुल्यवादी अथवा

१ द्रष्टव्य—धर्म और दर्शन, पृ० ११२ पर टिप्पणी।

२ द्रष्टव्य—‘बोधिचर्यावतार’।

विभिन्न मतों की प्रधानता के अनुरूप विभिन्न मतवादों का प्रतिपादन हुआ होगा किन्तु काल-क्रम से उनका सघान मिलता कठिन है। जिनका सघान मिलता है वे हैं—कालचक्रयान, वज्रयान, सहजयान और मन्त्रयान।

कालचक्रयान

लौकिक दृष्टि से प्रत्येक वस्तुत्रिकाल की सीमा से बाधित है। वे त्रिकाल हैं गत, आगत और गम्यमान, भूत, भविष्य और वर्तमान। त्रिसध्या की कल्पना भी इसके साथ सम्बद्ध है, प्रातः मध्याह्न और सध्या। शून्यता क्या त्रिकाल बाधित है? शून्यता और कसणा काल और लोक (काय) से बाधित नहीं बल्कि शून्यता ही काल-चक्र है। काल तो माया का प्रपञ्च है और शून्यता निर्विकल्प ज्ञान। धर्मचक्र के साथ कालचक्र का सम्बन्ध लक्षित किया जा सकता है। काल-चक्रयान के अनुसार वार-तिथि-नक्षत्र-योग-करण-राशि-क्षेत्र-सक्रान्ति का विचार महत्वपूर्ण है। नानक ने परम तत्त्व के विवरण में उसे “अकाल-मूर्ति” (अकालमूर्ति) कहा है। अकालमूर्ति कहने का तात्पर्य है कि जन्म-मरण-भय से मुक्ति और काल-क्रम के सम्बन्ध से त्राण देनेवाला है। काल-चक्रयान की कल्पना काल (मृत्यु) से मुक्ति प्राप्ति के लिये भी हो सकती है। कबीर बीजक का पद है—

जो चरखा जरि जाय बढैया ना मरै।

मैं कातौ सूत हजार। चरखुला जिन जरै॥

* * * *

कह कबीर सतों सुनहु चरखा लखै न कोइ।

जाको चरखा लखि परो आवागमन न होइ॥

चक्र और चरखा की तुलना करने से स्पष्टतया चक्रयान के स्वरूप की कल्पना सम्भव हो सकती है। विज्ञानवादी परम्परा के अनुसार सब कुछ विज्ञप्ति मात्र है। ज्ञान में ज्ञाता और ज्ञेय दोनों हैं। “चरखा” काल का चक्र है जो सदा चलता रहता है और प्राणी का उद्देश्य है इस चक्र के क्रम को रुद्ध करना। आवागमन की भी चक्र-प्रणाली है। इस प्रकार चक्र की कल्पना से कई प्रकार के मतों की उद्भावना होती रही। विष्णु की कल्पना चक्रस्वामी के रूप में है। सुदर्शन चक्र तो प्रसिद्ध ही है। चक्र का यह स्वरूप सदा मान्य रहा है। काल की स्थिति दिनमान है अष्ट-प्रहर, जो चरखे के साथ “अष्टदल” हो गया। काल रूप में यम की पूजा तो “मुद्राराक्षस” में वर्णित ही है।

वज्रयान

शून्यता ही एकमात्र वज्र के समान दृढ़, अपरिवर्तन-शील, अच्छेद्य, अमेद्य अदाही और अविनाशी है, अतः “शून्यता” को वज्र की सझा मिली। वेतुल्लवादी के अनुसार अवस्था-विशेष में मैथुन अपेक्षित है। शून्यता की स्थिति महा सुख की स्थिति है जिसकी कल्पना युगनद्ध के रूप में होती रही। इस स्थिति की प्राप्ति के लिए विराट्-पूजा-पद्धति का विधान है। कठोर साधना द्वारा स्थिर भाव से बोधि-चित्त की प्राप्ति ही तो उद्देश्य है, जो अविचलित

ग्रग थे।^१ सहजज्ञान का अवधूती मार्ग बाद में चलकर नाथ-सम्प्रदाय में लक्षित हो गई शाखा का प्रवर्तक हुआ।

कवीर वीजक के^२ माध्य को यदि स्वीकार किया जाय तो महजयानियों का तीसरा सम्प्रदाय भी था जो भोग में योग की स्थिति मानता था वस्तुतः यही सहजयान का वस्तविक स्वरूप और उत्तर विकास था।

मंत्रयान

अथर्ववेद में तन्त्र, मन्त्र, भूत-प्रेत-साधना की चर्चा है। आर्येतर धर्म साधना के साथ इसका सम्बन्ध लक्षित किया गया है। पार्वत्य प्रदेश में जाकर बसनेवाली जातियों में यह साधना के रूप में प्रचलित हुई। नगरों में रहवाले अनाथों ने इसे गुह्य स्वरूप दिया और इसका सम्बन्ध महायान के साथ होकर नवीन स्वरूप का विधायक हुआ।

शैव और शैवत मत

शिव के वैदिक अवैदिक स्वरूप को लेकर पण्डितों में गहरा मतभेद है। सैन्धव सम्यता-काल में शिव के पशुपति स्वरूप का संकेत मिलता है। उपलब्ध लिखित और योनि-प्रतिमाओं से प्रमाणित होता है कि उस काल में जननेन्द्रिय की पूजोपासना होती थी। श्वेताश्वर उपनिषद् में शिव परमेश्वर रूप में प्रतिष्ठित हैं। महाभारत में शैव मत का उल्लेख है। कुपाण नृपति वीम-कदाफिसेज ने शैव-सम्प्रदाय को मान्यता दी थी; उसके सिक्कों पर “माहेश्वर” लिखा प्राप्त होता है और उन पर एक ओर शिव और नान्दी की आकृति खुदी हुई है। कुपाण-काल और उसके पश्चात् नाग-भारशिव युग में शैव मत की प्रधानता रहती है। नाग-कुलावीश अपने को “भारशिव” कहते थे कारण वे शिव के परम भक्त और पीठ पर शिव-लग का भार वहन करनेवाले थे।^३ ग्वालियर राज्य की पद्मावती के वे आदि-निवासी थे। जायसी ने “पद्मावत” में सिंहल द्वीप में योगी-सिद्धि-प्राप्ति की चर्चा की है। पद्मावती की प्राप्ति ही सिद्धि लाभ है, भारशिवों की पद्मावती के साथ इसका सम्बन्ध मिलाया जा सकता है। हर्षचरित के वर्णन से स्पष्ट हो जाता है कि शिव उस समय मुख्य देवों में थे और कापालिक मत प्रभावशाली था। गोरक्ष सिद्धांत सग्रह के अनुसार शंकर के अद्वैतमत का पराभव किसी कापालिक के हाथ हुआ था। राष्ट्रकूट-नृपतियों ने दक्षिण में शैव मत-प्रचार में अधिक योग दिया। वैष्णव धर्म के साथ ही शैव धर्म का प्रचार हुआ। उनके ताम्र-पत्रों पर शिव की स्तुति और योगमुद्रा में अंकित शिव की मूर्ति मिलती है।

१. आँख न मूढ़ों कान न रूखों तनिक कष्ट नहीं धारों।
खुले नैन पहिचानों हैंसि हैंसि सुन्दर रूप निहारों।
सबद निरंतर से मन छागा मलिन वासना त्यागी।
उठत बैठत कबहुँ न छूटै ऐसी तारी लागी।—शब्दावली।
२. क० बी० कहुरा १, वि० दास० टीका, पृ० ३०३।
३. जायसवाल—जे० बी० ग्रो० रि० सो०, मार्च-जून, १९३३।

अग थे ।^१ सहजज्ञान का अवधूती मार्ग बाद में चलकर नाथ-सम्प्रदाय में लक्षित हो गई शाखा का प्रवर्तक हुआ ।

कवीर वीजक के^२ साध्य को यदि स्वीकार किया जाय तो सहजयानियों का तीसरा सम्प्रदाय भी था जो भोग में योग की स्थिति मानता था वस्तुतः यही सहजयान का वस्तविक स्वरूप और उत्तर विकास था ।

मंत्रयान

अथर्ववेद में तत्र, मत्र, भूत-प्रेत-साधना की चर्चा है । आर्येतर धर्म साधना के साथ इसका सम्बन्ध लक्षित किया गया है । पार्वत्य प्रदेश में जाकर बसनेवाली जातियों में यह साधना के रूप में प्रचलित हुई । नगरों में रहवाले श्रमार्थों ने इसे गुह्य स्वरूप दिया और इसका सम्बन्ध महायान के साथ होकर नवीन स्वरूप का विधायक हुआ ।

शैव और शाक्त मत

शिव के वैदिक अवैदिक स्वरूप को लेकर पण्डितों में गहरा मतभेद है । सैन्धव सम्यता-काल में शिव के पशुपति स्वरूप का संकेत मिलता है । उपलब्ध लिंग और योनि-प्रतिमाओं से प्रमाणित होता है कि उस काल में जननेन्द्रिय की पूजोपासना होती थी । श्वेताश्वर उपनिषद् में शिव परमेश्वर रूप में प्रतिष्ठित हैं । महाभारत में शैव मत का उल्लेख है । कुषाण नृपति वीम-कदाफिसेज ने शैव-सम्प्रदाय को मान्यता दी थी; उसके सिक्कों पर “माहेश्वर” लिखा प्राप्त होता है और उन पर एक और शिव और नान्दी की भाकृति खुदी हुई है । कुषाण-काल और उसके पश्चात् नाग-भारशिव युग में शैव मत की प्रधानता रहती है । नाग-कुलाघोश अपने को “भारशिव” कहते थे कारण वे शिव के परम भक्त और पीठ पर शिव-लग का भार वहन करनेवाले थे ।^३ गुवालियर राज्य की पद्मावती के वे आदि-निवासी थे । जायसी ने “पद्मावत” में सिंहल द्वीप में योगी-सिद्धि-प्राप्ति की चर्चा की है । पद्मावती की प्राप्ति ही सिद्धिलाम है, भारशिवों की पद्मावती के साथ इसका सम्बन्ध मिलाया जा सकता है । हर्षचरित के वर्णन से स्पष्ट हो जाता है कि शिव उस समय मुख्य देवों में थे और कापालिक मत प्रभावशाली था । गोरक्ष सिद्धांत सग्रह के अनुसार शंकर के अद्वैतमत का पराभव किसी कापालिक के हाथ हुआ था । राष्ट्रकूट-नृपतियों ने दक्षिण में शैव मत-प्रचार में अधिक योग दिया । वैष्णव धर्म के साथ ही शैव धर्म का प्रचार हुआ । उनके ताम्र-पत्रों पर शिव की स्तुति और योगमुद्रा में अंकित शिव की मूर्ति मिलती है ।

१ आँख न मूढ़ों कान न रूखो तनिक कष्ट नहीं भारो ।
खुले नैन पहिचानो हँसि हँसि सुन्दर रूप निहारो ।
सबद निरंतर से मन लगा मखिन वासना त्यागी ।
उठत बैठत कबहुँ न छूटै ऐसी तारी लागी ।—शब्दावली ।

२. क० वी० कहरा १, वि० दास० टीका, पृ० ३०३ ।

३. जायसवाल—जे० वी० ओ० रि० सौ०, मार्च-जून, १९३३ ।

सेव-मत के साथ योग और तन्त्र के सम्मर्गों का समग्र निरिखत करना सहज नहीं। बामन पुराण के अनुसार शैव पाशुपत कासदमन तथा कापालिक चार विभिन्न शैव सम्प्रदाय हैं।^१ राजपूताना, गुजरात आदि भागों में पाशुपत-सम्प्रदाय की प्रधानता थी। बज्रिय के तामिस प्रदेश में शैव सिद्धांत मत का प्रचलन रहा। कर्णाटक के भीर शैव मत के अनुमासियों की संज्ञा भिगायत है। इस सम्प्रदाय के सन्तों की संख्या तीन सौ हैं। ऊपर बतमायी जाती है जिनमें प्रायः साठ स्थियाँ थीं।^२ भारुशिवों की भाँति ये शेष शिव भित्त यन्त्रों में सदा लटकाए रहते थे। भीर शैव मत बर्ध-अवस्था को स्वीकार नहीं करता। काश्मीर में प्रचलित शैवमत प्रत्यभिज्ञा तन्त्रवादी और भट्टेशवादी है। शक्तिमय रूप में भट्टेशवाद और साधन रूप में शक्ति को मान्यता प्राप्त रही।

शैव सिद्धांतों के अनुसार परमतत्त्व शिव ही है, वह परमतत्त्व प्रभाव, वास्तव धर्मत शब्द सम्बिधान्त है। संसार के समग्र जीव पशु हैं अर्थात् पाशु द्वारा प्रकट। इस बन्धन के द्वारा ही जीवों को पशुत्व-प्राप्ति होती है। शिव मिले मुक्त और स्वर्ग हैं अतः पति हैं। गुरु की सेवा के बिना जीव को पशुत्व के पाश से मुक्ति नहीं मिल सकती।

मध्यकासीन में शैवों का नाथ-सम्प्रदायी रूप महत्वपूर्ण और प्रभावशाली हुआ। इसके विभिन्न नाम मिलते हैं—सिद्ध मत योग-सम्प्रदाय अथवा भक्त-मत इत्यादि और इनकी वाक्मा पद्धति के सिद्धमार्ग योग-मार्ग प्रकटा अथवा भक्त मार्ग। कापालिक मत वस्तुतः बड़ा रहस्यमय सम्प्रदाय रहा है। कालामुख और कापालिक मत सेव-मत के भयंकर रूप हैं। कपाल-पात्र में भोजन एवं मस्म-नयाना समुद्र-वारण, घुरा-कुंज-स्वात्म तन्त्रोक्त वैशेषिक के साथ ब्रह्म-माया ब्रह्मजुट कपाल, मस्म इन सम्प्रदायों के विशिष्ट चिह्न हैं। मुक्त श्रियाओं द्वारा अनेकानेक सिद्धियों के दृष्ट्युक्त कापालिक धर्म भक्त थे। मायवादाय कृत संकर विजय और भवभूति के मानती मायव में इन कापालिकों के कर्मों का समावक वर्णन प्राप्त होता है। घुरा-सेवन मानव-बलि एवं-साधना आदि इसके मुख्य धर्म रहे हैं।

शाक्त मत

महामातर के एक मंत्र में कुर्ग के कुमारी काशी कपाली महाकाशी बस्ती कात्यायनी कटासा, विजया कौशिकी कमा काँतारवादिनी नामों का उल्लेख है।^३ शिव की पत्नी तथा हिमवान्-पुत्री पार्वती हैं और शिव-प्राप्ति के लिए कड़ी उपरचर्या करती हैं। पुक्ति, शबर बर्बर आदि जातियों की उपास्या के रूप में धरम्य और विष्णु परंत वर रहने वाली देवियाँ हैं। देवी-कल्पना के गुण में शक्ति-मायना है। शक्तिपूजा-पद्धति शेष गुरु तथा पोपनीय मानी जाती है। शाक्त पूजा के तीन प्रधान केन्द्र हैं—काशी, काशी कात्यायनी।

१ वा. पु. (१/८९-९१)।

२ भीर शैव सिद्धांतकी ऐंड मिट्टिसिद्धि पु. २।

३ बरन साहित्य का इतिहास।—देव. पु. ५२

कामाख्या के सम्बन्ध में बंगाल-बिहार में अनेक कथाएँ प्रचलित हैं। शैव मत का प्रसिद्ध केन्द्र काशी है, शाक्त-पूजा-सम्बन्ध से यहाँ एक कामाख्या नामक मुहल्ला आज प्रसिद्ध है। शाक्तों के दो मुख्य वर्ग हैं कौलिक और समयी। शाक्त मत में योग का अत्यन्त महत्वपूर्ण स्थान है। शक्ति के संयोग से ही शिव सृष्टि करने में समर्थ है। “शैव” शक्तिहीन शकर का प्रतीक है और “इ” शक्ति-वाचक है अतः शक्तिहीन शिव शव-रूप हैं। शाक्त सम्प्रदाय के अनुसार शिव और शक्ति परम तत्त्व हैं। ज्योतिःस्वरूप शिव स्फूर्ति-रूप में शक्ति में प्रवेश करता है तथा “बिंदु” रूप ग्रहण करता है। शक्ति शिव में प्रवेश करती है और बिन्दु का विकास होता है। इससे एक स्त्रीतत्त्व का उदय होता है जिसे “नाद” कहते हैं। “नाद” और “बिंदु” के संयोग से ऐसे तत्त्व का उद्भव होता है जो स्त्री-पुरुष की शक्तियों की गहन समानता प्रदर्शित करने के कारण “काम” कहलाता है। पुरुष और स्त्री शक्ति के प्रतीक श्वेत और रक्त बिंदु मिलकर “कला” को जन्म देते हैं। “काम” में संयुक्त नाद बिंदु तथा कला के संयोग से “काम-कला” का आविर्भाव होता है। कुलार्णव-तंत्र के अनुसार हृदयप्रथि का खुलना, सर्व सशयो का विनाश, कर्म-पाश से मुक्ति ही साधना के लक्ष्य है।^१ जीवनमुक्त की वहाँ भी कल्पना है। जिसका इन्द्रियसमूह निष्पद हो गया है, जिसने अपने मन और वायु को अपने में लीन कर लिया है जो शव के समान स्थित है, वह जीवन्मृत जो समाविष्ट है, उसकी सुनने, सूँघने, स्पर्श करने, देखने की क्रिया समाप्त हो जाती है, उसे सुख-दुःख में अन्तर नहीं मालूम होता, उसके मन में कोई सकल्प नहीं रहता, न वह कुछ जानता है और न समझता है, बिल्कुल काष्ठ की भाँति पड़ा रहता है।^२

ह्लासोन्मुख बौद्ध-धर्म का शाक्त तन्त्रमत से संयोग और इनका अन्तर्भाव भारतीय साधना के इतिहास का महत्वपूर्ण प्रसंग है। “शून्यता” भाव का निर्गुण, निष्कल, निष्क्रिय ब्रह्म हो जाना कठिन न था और “शक्ति” का “मायात्व” रूप भी प्रकट है। शाक्तमत के अनुसार अद्वैतवादी दृष्टिकोण माया को ही प्रधान बना देता है और ब्रह्म निष्क्रिय होने के कारण माया के अधीन हो गया। शाक्त तन्त्र ब्रह्म को दो अवस्थाओं की कल्पना करता है—सशक्त (शिव) और अशक्त (शव)। शक्ति ही ब्रह्म को सशक्त करती है अतः वह शक्ति (माता) के अधीन है। इस प्रकार सम्पूर्ण उपासना शक्ति की ही उपासना है।

आलोच्य काल में शाक्त-मत में बामाचार के नाम पर नृशस व्यापार चल रहे थे। टोना, ततार, मतर, भूत-प्रेत की उपासना,—कारण ये सभी शक्ति के ही प्रतिरूप हैं—अधिक प्रचलित हो गई थी। भैरवी-चक्र के द्वारा गुप्त यौन-स्वातन्त्र्य का प्रभाव बढ़ गया था।

“लोकायत” सम्प्रदाय, जिसे चार्वाक और वार्हस्पत्य भी कहा जाता है, अनाथ सुखोपभोग का इच्छुक रहा। संभव है लोकायत सम्प्रदाय ह्लासोन्मुख बौद्ध धर्म में प्रवेश कर

१ भिद्यते हृदयप्रथिश्छिद्यन्ते सर्वसशयः।

क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन्दृष्टे परात्मनि। कुलार्णव, उल्लास ६/२४

२. वही, उल्लास ६। १२, १३, १४

राज-मत के साथ योग और तन्त्र के अन्तर्भाव का समय निश्चित करना सही नहीं। बामन पुराण के अनुसार ही पाशुपत काश्चर्यमन् तथा कापालिक चार विभिन्न ही सम्प्रदाय हैं।^१ राजपूताना गुजरात भावि भागों में पाशुपत-सम्प्रदाय की प्रचलता थी। दक्षिण के तामिल प्रदेश में ही सिद्धांत मत का प्रचलन रहा। कर्नाटक के बीर ही मत के अनुयायियों की संज्ञा सिंगायत है। इस सम्प्रदाय के सन्तों की संख्या तीन से छे अरब तक गयी जाती है जिनमें प्रायः साठ स्थियाँ थीं।^२ भारथिनी की मति ने योग तंत्र मिग गये में सब सत्कार करते थे। बीर ही मत वर्च-व्यवस्था को स्वीकार नहीं करता। कश्मीर में प्रचलित हीमत प्रत्यभिज्ञा तन्त्रवादी और मठवादी है। शक्तिमय रूप में मठवादी और साधन रूप में भक्ति को मान्यता प्राप्त रही।

हीन सिद्धांत के अनुसार परमेश्वर सिद्ध ही है, वह परमेश्वर अनादि, शाश्वत अनंत शुद्ध सच्चिदानंद है। संसार के समग्र जीव पशु हैं अर्थात् पाशु द्वारा प्राप्त। इस बन्धन के द्वारा ही जीवों को पशुत्व प्राप्ति होती है। सिद्ध निरत्य मुक्त और स्वतंत्र हैं मत पति हैं। मुक्त की पीछा के बिना जीव को पशुत्व के पास से मुक्ति नहीं मिल सकती।

मध्यकाल में हीनों का नाम-सम्प्रदायी रूप अत्यन्तपूर्ण और प्रभावशाली हुआ। इसके विभिन्न नाम मिलते हैं—सिद्ध-मत योग-सम्प्रदाय अथवा-मत इत्यादि और इनकी शाखा पद्धति के सिद्धमार्ग योग-मार्ग अथवा अथवा मार्ग। कापालिक मत वस्तुतः बड़ा रहस्यमय सम्प्रदाय रहा है। काष्ठाशुद्ध और कापालिक मत हीन-मत के सर्वोपरि रूप हैं। कर्नात-पात्र में भोजन राक्षस-सन्ताना अनुष्ठान-वारण, गुण-कुंभ-स्थापन तथैव देवीपादन के साथ दशाक्ष-नामा जटाजूट, कपाल, भस्म इन सम्प्रदायों के चिह्नित चिह्न हैं। मुक्त क्रियाओं द्वारा अनेकानेक सिद्धियों के द्रव्युक्त कापालिक और मन्त्र वे। मायदाचार्य कृत संकर विजय और भवभूति के नामही मायम में इन कापालिकों के रूपों का अद्यतन वर्णन प्राप्त होता है। गुण-संज्ञा मानव-वृत्ति राक्षस-साधना धारि इसके मुख्य धर्म रहे हैं।

शाक्त मत

महाभारत के एक भेद में दुर्गा के कुमारी काली कपाली महाकाली चरदी कारायाणी कराला पिबया कोसिकी घमा वांतारवासिनी नामों का जलन है।^३ तिष की बली बना हिमवान्-पुत्री पार्वती है और तिष-प्राप्ति के लिए कठोर तपश्चर्या करती है। पुनिर राक्षस बर्बर भादि जाटियों की उन्नासना के रूप में धरणी और विष्णु पर्वत पर खड़े-बाली देवियाँ हैं। देवी-वत्सला के गुण में सन्निभ मानना है। शक्तिपूजा-पद्धति शेष गुण तथा योगीय मानी जाती है। शाक्त पूजा के तीन प्रधान क्षेत्र हैं—वाराणसी, काशी कानाका।

१ वा पु (१/८६-८९)।

२ बीर हीन सिद्धांत की ऐक्य मिश्रिधिया पु १।

३ राज साहित्य का इतिहास।—१६ पृ ५२

पर रहनेवाले अवयवहीन चौरगीनाथ के कटे हुए अंग पूर्वरूप में जुड़ गए। रहस्य का सकेत मत्स्येन्द्रनाथ ने गोरखनाथ (गोरखनाथ) को बतलाया। शम्भु के समय से परम्परानुगत अद्वैतानन्द का रहस्योद्घाटन किया।^१ ज्ञानेश्वर में भक्ति और योग का समन्वय है। गोरखनाथ में अद्वैतवाद और योग की साधना का समन्वय दीख पड़ता है। तुलसीदास ने ठीक लक्ष्य किया था कि गोरखनाथ ने योग जगाकर भक्ति को दूर भगाया था।^२ मध्यकाल में अद्वैत की नवीन व्याख्या के साथ भक्ति-मार्ग के सतुलन का जो प्रयास हुआ उसके विरुद्ध गोरखनाथ में शाकर अद्वैतवाद के साथ योग की साधना-पद्धति का सामंजस्य है। साधना की दृष्टि से पतञ्जल योग शास्त्र के साथ समन्वय जुटा। मत्स्येन्द्रनाथ के कौल-मार्ग का नवीन विधान गोरखनाथ ने प्रवर्तित किया। गोरखनाथ के प्रवल पराक्रम और आकर्षक व्यक्तित्व के कारण अनेक प्राचीन मत उसके मत में अन्तर्भूत हो गये और इस सम्प्रदाय की विभिन्न शाखाओं का सगठन हुआ।

गोरखनाथ का काल कई दृष्टियों से अत्यन्त महत्वपूर्ण था। मुसलमानी धर्म के प्रवेश और बौद्धधर्म के उत्तर विकास की अवस्था में शैव-शाक्त मतों की विभिन्नता के कारण विषम परिस्थिति उत्पन्न हो गई थी। गोरखनाथ ने विभिन्न योगपरक सम्प्रदायों का विशाल सगठन किया। नाथ सम्प्रदाय साधना-प्रधान धर्म-साधना है जिसका परम काम्य है कैवल्य-वस्थावाली सहज समाधि की प्राप्ति। यह सब गुरु की कृपा से होता है, वेद-पाठ से नहीं, ज्ञान से नहीं, वैराग्य से भी नहीं।^३ गोरखबानी में गोरख-पथ के उत्तर विकास के पर्याप्त सकेत मिलते हैं जिसके अनुसार दशम द्वार अथवा ब्रह्मरन्ध्र में सदा ध्यान केन्द्रित रखने, निराकार की उपासना, अज्ञपा का जाप और आत्म-तत्त्व पर विचार करने से सभी प्रकार की व्याधियाँ नष्ट हो जाती हैं तथा पाप-पुण्य से ससर्ग छूट जाता है। निरंतर एक समान सच्चे हृदय के साथ “राम” में रमना ही एक मात्र उद्देश्य है और इसी के द्वारा परम निधान ब्रह्मपद उपलब्ध होता है।^४ गोरखबानी के पदों का यदि ध्यानपूर्वक अध्ययन किया जाय तो विभिन्न साधनाओं का समीकरण और संस्कृत में लिखे ग्रंथों द्वारा प्रवर्तित मार्ग की भिन्नता स्पष्ट हो सकेगी।

मध्यकाल के सन्तो के समय नाथ-सम्प्रदाय का जो स्वरूप था, वह जोगी (योगी) कहलाता था। जोगी अवधूत, रावल उसके नाम थे। सम्प्रदाय की दृष्टि से इनकी भिन्नता

१. हिन्दी ज्ञानेश्वरी, पृ० ५३७-५३८।

२. गोरख जगायो जोग भोग भगति भगायो लोग,
निगम नियोग ते सो कलि ही छुरो सो है।—कवि० उत्तर ०८४

३. नाथ-सम्प्रदाय, पृ० १३०-१३१।

४. रहिवा दसवै दुआरि। सेइवा पद निराकार।
जपिलै अज्ञपा जाप। बिचारिलै आपै आप॥
छुटिला सवै वियाप। लिपै नहीं वहाँ पुनि पाप॥
अहोनिधि समाधान। निरंतर रमेवा राम।

कथे गोरखनाथ ग्यान। पाइया परम निधान।—गोरखबानी, पद ३३, पृ० १२७

मया धीर इनका धारण हो गया 'बाई धीर संयोग-कुसुमा मुकती रही हो धीर रहिते हाथ में मधु व्यासा । बीच में मर्मागर्भ मसासेदार सुगर का मोस हो धीर कंचे के बटक रही हो सुन्दर, सुमय बीछा ।' यही परम गहन कौम वर्म है, धोमियों के भी धम्म धीर तद्वत् प्रभाव्य ।^१ कौल, कापालिक कालामुख अवधूत आदि विविध बंश-विन्यास धारण कर सवार में धूमते वे धीर साधारण जनता को मयाप्रसन्न करते थे । शाक्तों के इस रूप का प्रत्याख्यान संत-साहित्य में है । इसके ब्रह्म रूप को संतों ने सदा अवहेलना की हुई है देखा है । वैष्णव मन्त्र भी इससे कम विमुख नहीं रहे । मैत्रुण-मद्य-मांस-मदिरा प्रभाव शाक्त मत का अहिंसा धाधार प्रभाव वैष्णवों के साथ विरोध स्वाभाविक था ।^२ "भक्तमान में देवी ने हरि-प्राप्ति का साधन रामानन्द का सिष्यत्व ग्रहण करना बतलाया गया है । टीककार का कथन है कि 'उका मुबकुन्द ने जिस प्रकार देवताओं से मुक्ति मायी तो उन्होंने अपनी धनमर्मा प्रकट की; उसी प्रकार होवना ने भी अपनी धनमर्मा ।'^३

नाथ सम्प्रदाय

उत्तरी भारत में—विशेष रूप से उस क्षेत्र में जहाँ संत-साहित्य का उद्भव धीरे-धीरे होता है—नाथ-सम्प्रदाय परमंत प्रभावशाली था । नाथ-सम्प्रदाय के आदि प्रवर्तक का नाम आदिनाथ कहा जाता है । आदिनाथ कोई जीवचारी व्यक्ति नहीं । प्रत्येक सम्प्रदाय अपने इष्टदेव की ही सम्प्रदाय का आदि-प्रवर्तक मानता है धीर उसे ही आशाधाम समझता है । शाक्त भी आशाधाम की ही अपने मत की स्थापिका मानते हैं । गुह बोरखनाथ ही इस सम्प्रदाय के वास्तविक प्रचारक हैं, यद्यपि मत्स्येन्द्र नाथ (मध्वर नाथ) इनके पुत्र हैं । शान्ति के अनुसार मत्स्येन्द्रनाथ का सम्बन्ध योगिनी-कौल मार्ग से था ।^४ ज्ञानेश्वर के अनुसार धीर-धामर के पास परमंत प्राचीन काल में संकर ने पार्वती के कानों में जो छुस्स बतलाया था वह बदर के पेट में छुनेनाथ मत्स्येन्द्रनाथ को मिला । मत्स्येन्द्रनाथ के प्रभाव से उत्पत्ती

१ बाबे रामा रमयकुसुमा रहिते धानपार्श्व
मध्येन्कस्तं मरीच सहितं शुक्ररबीष्यमांसम्
रक्षये बीषा सञ्चितं श्रमया सद्गुणनां प्रपन्न
कौडो बर्मे परम गहनो योगिनामप्यगम्यः ।

२ भक्त बीजामुल अष्टाव ४३ पृ ३ धीर ३०५ ।
शाक्त मोहि न देने मानत कह भूको कह धारो ।
शाक्त देवत कर जागत है माहर हू से धारो ।
भक्तन हो कुबचन बाजत है मिकु करे मन्वारी ।

—वक्तुमात्र ६ १४९ पर उक्त वक्तुमात्र का पर ।

३ पृथी हरि बाहने को मग जब देवी करी, लही रामानंद गुह करी मधु पारये ।—

भक्तमाल १८ पृ १४६ ।

इष्टम्—इसी पर विचारत को दीध ।

४ बाबरी : कौल ज्ञान निपाव की भूमिका पृ ३३ ।

पर रहनेवाले अवयवहीन चौरंगीनाथ के कटे हुए अंग पूर्वरूप में जुड़ गए । रहस्य का सकेत मत्स्येन्द्रनाथ ने गोरखनाथ (गोरखनाथ) को वतलाया । शम्भु के समय से परम्परानुगत अद्वैतानन्द का रहस्योद्घाटन किया ।^१ ज्ञानेश्वर में भक्ति और योग का समन्वय है । गोरखनाथ ने अद्वैतवाद और योग की साधना का समन्वय दीख पड़ता है । तुलसीदास ने ठीक लक्ष्य किया था कि गोरखनाथ ने योग जगाकर भक्ति को दूर भगाया था ।^२ मध्यकाल में अद्वैत की नवीन व्याख्या के साथ भक्ति-मार्ग के सन्तुलन का जो प्रयास हुआ उसके विरुद्ध गोरखनाथ में शाकर अद्वैतवाद के साथ योग की साधना-पद्धति का सामंजस्य है । साधना की दृष्टि से पतञ्जल योग शास्त्र के साथ समन्वय जुड़ा । मत्स्येन्द्रनाथ के कौल-मार्ग का नवीन विधान गोरखनाथ ने प्रवर्तित किया । गोरखनाथ के प्रबल पराक्रम और आकर्षक व्यक्तित्व के कारण अनेक प्राचीन मत उसके मत में अन्तर्भूत हो गये और इस सम्प्रदाय की विभिन्न शाखाओं का सगठन हुआ ।

गोरखनाथ का काल कई दृष्टियों से अत्यन्त महत्वपूर्ण था । मुसलमानी धर्म के प्रवेश और बौद्धधर्म के उत्तर विकास की अवस्था में शैव-शाक्त मतों की विभिन्नता के कारण विषम परिस्थिति उत्पन्न हो गई थी । गोरखनाथ ने विभिन्न योगपरक सम्प्रदायों का विशाल सगठन किया । नाथ सम्प्रदाय साधना-प्रधान धर्म-साधना है जिसका परम काम्य है कैवल्य-वस्थावाली सहज समाधि की प्राप्ति । यह सब गुप्त की कृपा से होता है, वेद-पाठ से नहीं, ज्ञान से नहीं, वैराग्य से भी नहीं ।^३ गोरखवानी में गोरख-पथ के उत्तर विकास के पर्याप्त संकेत मिलते हैं जिसके अनुसार दशम द्वार अथवा ब्रह्मरथ में सदा ध्यान केन्द्रित रखने, निराकार की उपासना, अज्ञपा का जाप और आत्म-तत्त्व पर विचार करने से सभी प्रकार की व्याधियाँ नष्ट हो जाती हैं तथा पाप-पुण्य से ससर्ग छूट जाता है । निरंतर एक समान सच्चे हृदय के साथ “राम” में रमना ही एक मात्र उद्देश्य है और इसी के द्वारा परम निधान ब्रह्मपद उपलब्ध होता है ।^४ गोरखवानी के पदों का यदि ध्यानपूर्वक अध्ययन किया जाय तो विभिन्न साधनाओं का समीकरण और संस्कृत में लिखे ग्रंथों द्वारा प्रवर्तित मार्ग की भिन्नता स्पष्ट हो सकेगी ।

मध्यकाल के सन्तों के समय नाथ-सम्प्रदाय का जो स्वरूप था, वह जोगी (योगी) कहलाता था । जोगी अवधूत, रावल उसके नाम थे । सम्प्रदाय की दृष्टि से इनकी भिन्नता

१. हिन्दी ज्ञानेश्वरी, पृ० ५३७-५३८ ।

२. गोरख जगायो जोग भोग भगति भगायो लोग,

निगम नियोग ते सो कलि ही छरो सो है ।—कवि० उत्तर ०८४

३. नाथ-सम्प्रदाय, पृ० १३०-१३१ ।

४. रहिवा दसवै दुआरि । सेइवा पद निराकार ।

जपिलै अज्ञपा जाप । विचारिलै आपै आप ॥

छुटिला सवै विषाय । लिपै नहीं वहाँ पुनि पाप ॥

अहोनिशि समाधान । निरंतर रमेवा राम ।

कथै गोरखनाथ ग्यान । पाइया परम निधान ।—गोरखवानी, पद ३३, पृ० १२७

रही हो किन्तु सन्त को इस विरोध का परिचय नहीं था। कबीरदास का माप-सम्पाय के जिस रूप से परिचय था वह सम्भवतया 'धनभूत-भाग' ही था। सूरदास ने ऊँचों के साम्य से योगी का जो स्वरूप रखा है उसमें सम्भवतया धनभूत-धौधू-ऊँचों का रूप था क्या है। जामसी ने सिद्ध योगी और धनभूतका भ्रम-ममम नाम गिनाया है।^१ किन्तु वर्धन के समय जामसी की दृष्टि योगियों की ओर रही थी। जामसी के अनुसार गोरखपंथी सिद्ध 'गोरख गोरख' की रट मचाते थे। हाथ में किंगरी कान में कुंडल गले में छत्राक्ष की माला हाथ में कमंडलु कंधे पर व्याघ्रचर्म पैरों में लड़ाऊँ धारण करते थे तथा मेखसा सिंगी बक भँवारी घबारी कंवा और सौंटा इनके विशिष्ट चिह्न थे। पैरों में पैवारी सिर पर घन और गगन में लण्ण रखते। इनका वस्त्र भाल घर्बात् मेख में रँपा होता था।^२

वशिष्ठ की सन्त-साधना

मानभावि सम्प्रदाय

वशिष्ठ में मानभाव सम्प्रदाय का प्रारुम्भिक स्वरूप ही शताब्दी में हुआ था। इस मत के उपास्य देवता श्रीकृष्ण और ब्रह्मर्षि हैं। उपदेशी और संन्यासी। ब्रह्म (उपदेशी) वर्ण-व्यवस्था मानते हैं किन्तु संन्यासी शूद्र और स्त्री भी हो सकते हैं। इनका परमेश्वर निर्गुण निराकार भी होकर समुच्च स्वयं धारण कर भक्तों की रक्षा करता है। 'गीता' इनका मान्य ग्रंथ है और इसपर मानभावी संतों ने स्वमत प्रवृत्तिका टीकाएँ लिखी हैं। महानुभाव पंथ के सम्मान में सामान्यतया विरहास किया जाता है कि वह वैद भक्त और आश्रम का विरोधी है। उनके अनुयायी ऐसा दावा उपस्थापित करते हैं कि यज्ञ की पशु-बलि का विरोध करते हुए भी वेद को मान्यता देते हैं तथा वर्णभ्रम में उनका विरवान है। श्रीबलदेव उपाध्याय के अनुसार वर्ण-व्यवस्था से स्वीकार भी करते हैं और हिन्दुओं का वर्ण वेद मिटाकर सबमें समानता और मैत्री का प्रचार करते हैं।^३ इस सम्प्रदाय में भी योग स्वीकृत है। महाशय में मानभावों के प्रति जोर अथवा वैद पड़ती है।

मानभाव-पंथ का विरता प्रभाव ज्ञानदेव अथवा ज्ञानेश्वर पर पड़ा यह कहना बलिय है। यों ही जहाँ योगों में है और ज्ञानेश्वर ने गीता पर अपनी प्रसिद्ध ज्ञानेश्वरी टीका लिखी है। ईसा की प्यारहवीं शताब्दी में एक नए 'देव' की कल्पना लेकर विश्व भठवार की स्थापना हुई उसका प्रथम प्रभाव बंगाल में पड़ा। यह तीर्थ-स्थान है पंडीत पण्डित बंजरपुर और उस परम दैवत का नाम हुआ बिट्टन। बिट्टन संतान शत्रु नहीं और उतना दय है ईद पर गुरु'। पृथ्वीक पण्डित पंडीत ने कहा जाता है, समुच्च है

१ जामसी प्रयागजी १ पृ १४ ।

२ पृ १२६ पृ १२ ।

३ जम और दण्डन ४ ११ ।

श्रीकृष्ण के ध्याने पर नानु-मेरा में घासतान होने के कारण भगवान् की ओर एक ईंट फेंक-कर कहा—“महाराज, इस ईंट पर निश्राम कीजिए।” और भगवान् श्रीकृष्ण दोनों पैर जुटाकर ईंट पर गड़े हो गए। यही कारण है, उक्त नाम है “धिट्टन भर्मा विठोवा।” प्रत्येक एकादशी और विशेषकर आषाढ एव यात्रिक की एकादशी को कर्म पर पाठा और हाथ में भाऊ लेकर भुग ने “पुण्डरीक चन्द्रा हरि धिट्टन” मग का जयघोष करनेवाले भक्तों की वहाँ धरार भीड़ होने लगी और इन सम्प्रदाय का नाम पला “वार करी”। सत ज्ञानेश्वर के कारण इस सम्प्रदाय को महता धर्मिक दरी और ज्ञानेश्वरी टीका ने इनका प्रभाव विस्तार किया। गाहिनी नाथ ने दीक्षित निवृत्ति नाथ (घागे बटे भार्द) ने नाथ-पंथो योग की शिक्षा इन्हें मिली थी। अतः, ज्ञानेश्वर में भक्ति और योग का मधुर मिलन दीख पड़ता है। कर्मलालेओ ब्राह्मण धर्म का यही प्रत्याग्राह्य हुआ है। ज्ञानेश्वर के समकालीन किन्तु उनकी मृत्यु के बाद यहाँ तक जाँचि रहनेवाले नामदेव के कारण इस पथ को लोकप्रियता मिली। अथग नामक मगठी दरी में उनकी विपुल रचना मिलती है। इस काल में अनेक गत महाराष्ट्र में हुए। प्रत्येक जाति का धपना गत था। कुम्हारों में गोरा और राका, मालियों में साँवता, नुनारों में नगरि, तैयियों में जोगा, चूरी धानेवालों में शामा, महारों में बका और चोगा नामक गत हुए, बेरयापो ने बान्होपाया दासी जनावाई। भिच्चा नहीं माँगकर अपने व्यवसाय द्वारा जीविकोपार्जन करना, जाति-प्रीति भूलकर परस्पर नमस्कार-उदन एव गले लगाना, अथग रचना और गाना, गाते-गाते तन्मय हो जाना इनके विशिष्ट लक्षण हैं। इस पथ के चार-सम्प्रदाय हैं—चैतन्य, स्वहृप, आनंद और प्रकाश। तुकाराम द्वा चैतन्य सम्प्रदाय के हैं यद्यपि गोटीय चैतन्य के नाथ इनके सम्बन्ध का कोई प्रामाणिक उल्लेख प्राप्त नहीं। आनंद सम्प्रदाय के अन्तर्गत नारद, वाल्मीकि, रामानंद, कबीर आदि संत माने जाते हैं। इस चारकरी सम्प्रदाय के साथ उत्तरी सत्तो का स्पष्ट और प्रत्यक्ष सम्बन्ध नहीं दीख पड़ता है। नामदेव में कीर्तन प्रधान भक्ति-भावना की प्रधानता है।

भक्ति-आन्दोलन

भागवत के साथ ही शाङ्ख्य और नारद भक्ति-सूत्रों का भक्त-समाज में सम्मान-पूर्ण स्थान है। इनकी तिथि निश्चित कर सकना अत्यन्त कठिन है। भाषा की प्राचीनता तथा नारदीय-सूत्रों में शाङ्ख्य के उल्लेख के कारण शाङ्ख्य सूत्र नारद-भक्ति-सूत्र से प्राचीन है। शाङ्ख्य-सूत्रों में दार्शनिक ऊहापोह अधिक है और नारद-भक्ति-सूत्र में भक्ति की व्याख्या। भक्ति कर्म और ज्ञान की अपेक्षा श्रेष्ठ है।^१ अन्य विचारकों की भाँति ज्ञान और भक्ति का अन्योन्याश्रय सम्बन्ध न मानकर नारद-भक्ति को ही परम काम्य और लक्ष्य मानते हैं।^२ “स्वप्न कारिका” में पाँचरात्र श्रुति तथा पाँचरात्र उपनिषदों के उल्लेख मिलते हैं। यामुनाचार्य ने अपने “भागम प्रामाण्य” में पाचरात्र संहिताओं का निर्देश किया है। शंकराचार्य ने शारीरिक भाष्य में पाँचरात्र मत की कड़ी आलोचना

१. सा तु कर्मज्ञानयोगेभ्योऽप्यधिकतरा। ना० सू० २५ तुलनीय गीता, अध्याय ११/५३-५४

२. ना० भ० सूत्र, २६-३०।

की है।^१ रामानुजाचार्य के परचात् रामानुजाचार्य ने महाभारत तथा पुराण के मनेक प्रमाणवाक्य उद्धृत कर पाँचरात्रात्मों को प्रमाण रूप में स्वीकृत किया है।^२ उपनिषदों की ठीक-ठीक व्याख्या होकर ने की है अथवा रामानुज ने इस प्रश्न को लेकर महत्वपूर्ण विचार मान ठठ पड़ा है। रामानुज होकर की भाँति घड़ीतवासी हैं किन्तु इनका अद्वैत विनिय प्रकार का अद्वैत विनिय है और रामानुज हैं विनियहीतवासी। भक्ति को बड़ धार्मिक आचार देने का अर्थ रामानुजाचार्य को है। अद्वितीय बड़ा विनिय पदार्थ है, बीच और प्रकृति इसके विनिय है, इस विनिय रूप में बड़ा ही एक तत्व है। विनियहीत के अनुसार बीच ईश्वर की भाँति ही मिल है वह पवित्रात्मक ब्रह्मना का स्वयं मान गयी। ईश्वर और बीच के सम्बन्ध का विनिय विनिय प्रकार से समझने की चेष्टा की गई है जैसे अंत-अंतरी अथवा-अथवा गुण-गुणी के द्वारा। मुक्ति में भी बीच बड़ा से विनिय व्यक्तित्वमाना होता है और उपनिषदों में बखित ईश्वर और बीच की एकता अनेकपक्ष नहीं, एक्य को है वह विनिय प्रकार का है।^३ रामानुज के अनुसार ईश्वर का निरंतर स्मरण ही समाधि ज्ञान है, यही व्यान उपासना अथवा ध्यान है। मुक्ति का अर्थ आत्मा परमात्मा का एकीकरण अथवा एकमेक होना नहीं बल्कि बड़ा प्रकार ही जाता है।

रामानुजाचार्य रामानुजाचार्य के विषय से। रामानुजाचार्य की परम्परा वैष्णव भक्तों की है जिनकी परम्परा का प्रारम्भ तैल भक्तों के साथ अली सताम्नी से हुआ था। रामानुज का भी वैष्णव सम्प्रदाय इसी शाखा की विनिय कड़ी है। बड़ा की समुल रूप में प्रतिष्ठा इस सम्प्रदाय में हुई की। धारी कर्मभूमिमाँ और परम्पराएँ रामानुज को रामानुज से सम्बन्ध मानती है। कस्याय के वेदात्मक के परिशिष्ट भाग में भी वैष्णव सम्प्रदाय के आचार्यों का उल्लेख है किन्तु वहाँ रामानुज की विषय परम्परा में रामानुज की ब्रह्मना नहीं की गई है। रामानुज के धर्मद भाष्य की प्रामाणिकता अनी तक संतयास्पद हैं। रामानुज बाड़े रामानुज की विनिय-परम्परा में हों अथवा नहीं किन्तु इतना स्पष्ट है कि उत्तर भारत में भक्ति-आन्दोलन बखित है आधा और उत्कासीन समाज में इसका प्रभाव अधिक रहा। भक्ति का दक्षिणोद्भव पुराण-सम्मत है। पद्यपुराण के अनुसार भक्ति का जन्म दक्षिण देश में बृद्धि कर्नाटक में, कुछ काल तक विनिय मद्रास में और बीचता पूर्व में प्राप्त हुई। विनियपुराण के अनुसार भक्ति के उपरिष्ठ कालिय अर्थात् कर्जिनदेवीय हैं और इसके द्वारा गयी और बूढ़ भी अहम ही इष्ट छिद्रि-ज्ञान करते हैं। भक्ति के उद्भव और विकास की बातधों से को सकित स्पष्ट मिलते हैं। भक्ति का प्रारम्भ और विकास बीच कुमोद्भव अथवा अर्थ-मुद्भोत्तर संयोग के कारण अल्पम संति में हुआ। भक्तमान की टीका में 'हरिभक्त चरित' का उल्लेख उद्धृत किया गया है। वास्नीक कुम्मा विनिय आदि के उल्लेख संकेतपूर्ण हैं। बड़ा-वैष्णव की मेंठ दुर्लभ मानी गयी है।^४ पौराणिक भक्तों में विनियनी गारु आदि अतिष्ठ हैं और

१ या मा २/२/४२/४३।

२ भीमाय २/२/४२।

३ यही १/१/११।

४ दुर्लभा वैष्णवी मारी दुर्लभो विनियेष्णव।

दुर्लभो वैष्णवो राजा अतिदुर्लभ दुर्लभः ॥—विनियदास द्वारा उद्धृत।

नारदीय भक्ति-सूत्र और प्रतिलोमज व्यास भागवत पुराणकार हैं उत्तरीय भागवत और वैष्णव धर्म का भक्ति-सामजस्य नारदीय भक्ति का स्वरूप निर्मायक है। अतः भक्ति-तत्त्व को दक्षिण में स्पष्टता मिली। भक्ति के दो स्वरूप प्रचलित हुए, शास्त्र-नम्मत-धारा (वैवीशाखा) और शास्त्र-विरोध करनेवाली धारा, जो प्राचीन परम्परा का अनुगमन करती कभी योग और कभी ज्ञान के साथ सवद्ध होती रही। रामानुज, ज्ञानेश्वर, नामदेव को इसी भूमिका में देखना आवश्यक है।

मुस्लिम-धर्म-साधना

भारतीय धर्म-साधना को जिस सगठित सम्प्रदाय से होड़ लेना पड़ा वह इस्लाम था। अरब की विस्तृत मरुभूमि में इस मतवाद का जन्म हुआ और इसके प्रवर्तक थे हजरत मुहम्मद (५७१ ई०-६३१ ई०)। कुरान-शरीफ इस धर्म का मान्य धार्मिक ग्रन्थ है जो ज्ञान के परम कोष के रूप में स्वीकृत है। मुहम्मद साहब कठोर एकेश्वरवादी थे, जो भारतीय ब्रह्मवाद से भिन्न हैं। ईश्वर की एकता और मुहम्मद साहब की पैगम्बरता पर आस्था मुस्लिम विश्वासो का मूल है। मुस्लिम धर्म-साधना स्कूल दृष्टि से निर्गुणोपासक है किन्तु वह मुख्यतः स्कूल एकेश्वरवादी है। नमाज, रोजा, जकात, नबी पर ईमान इसके आवश्यक अंग हैं। मुस्लिम विश्वास के अनुसार निर्णय के दिन जीव जीवित हो उठेंगे और परमात्मा उनका न्याय करेगा। पाप-पुण्य के अनुसार उनके लिए अचय स्वर्ग अथवा नरक का विधान करेगा। ईश्वर इस दृष्टि से नित्य निर्गुण अथवा निराकार नहीं, अनेक दैवी शक्तियों का निराकरण कर ईश्वर की सर्वश्रेष्ठता प्रतिपादित की गई है। प्राचीन अरब में नाना देवी देवताओं की उपासना प्रचलित थी, इसी भूमिका में इस्लाम के एकेश्वरवाद की विवेचना होनी चाहिए। मुस्लिम धर्म में अल्लाह के साकार (तश्सीम) और सगुण (तश्वीह) स्वरूप की धारणा है। अल्लाह की कल्पना इस धर्म में महादेव अथवा महेश्वर के रूप में हुई। देव-दृष्टि से अल्लाह के अतिरिक्त और कोई पूजनीय नहीं, उसके समान कोई महत् नहीं। कुरान में उसके मूर्त स्वरूप का विशद विवरण तथा उसके राज्यसिंहासन का भव्य-चित्रण प्राप्त है। कुरान के अनुसार इस ईश्वर की शक्ति अपार है, वह कर्ता, हर्ता-भर्ता सभी कुछ है। अपनी इच्छा मात्र से वह सृष्टि की रचना और संचालन करता है। वह जगत् का निमित्त कारण है, उपादान कारण नहीं। वह कठोर शासक है और दयालु और कृपालु भी। अपने उपासको पर उसका अशेष अनुराग है और अभक्तों पर सीमाहीन क्रोध। वह स्वयम्भू है, भगवान है, रब्ब है, रहीम है, उदार है, घोर कठोर शासक है, गनी है, नित्य है और कर्ता है। अर्थात् अद्वितीय है, वेदाती ब्रह्मवाद के स्थान में इसे अद्वितीय एकेश्वर कहना उचित है। प्रत्येक मुसलमान का विश्वास होता है कि परमात्मा एक है, वह अपने आप वर्तमान है। शून्य से उसने वस्तुओं का निर्माण किया है। उसका अस्तित्व किसी दूसरी वस्तु पर निर्भर नहीं करता। तत्त्व, गुण और कार्यों में वह अद्वितीय है। उसके कार्यों में कोई अन्य भाग नहीं लेता। उसके तत्त्व, ज्ञान हमसे भिन्न हैं और विभिन्न हैं उसकी इच्छाएँ, शक्ति और

१ लाइलाइल्लाह मुहम्मददुर्खल्ला। कुरान।

२ द्रष्टव्य-इन्साइक्लोपीडिया आफ इस्लाम।

की है।^१ रामानुजाचार्य के परमात् रामानुजाचार्य ने महाभारत तथा पुराण के अनेक प्रमाणवाक्य उद्धृत कर पाँचरात्रागमों को प्रमाण रूप में स्वीकृत किया है।^२ उपनिषदों की ठीक-ठीक व्याख्या शंकर ने की है अथवा रामानुज ने इस प्रश्न को लेकर महत्वपूर्ण विचार व्यक्त ठठ पड़ा है। रामानुज शंकर की भाँति अद्वैतवादी है किन्तु इनका अद्वैत विभिन्न प्रकार का अथवा विशिष्ट है; और रामानुज है विशिष्टाद्वैतवादी। भक्ति को कुछ शारीरिक आधार है तो का अर्थ रामानुजाचार्य को है। अद्वितीय ब्रह्म विशिष्ट पदार्थ है, बीच और प्रकृति उसके विशेषण है, इस विशिष्ट रूप में ब्रह्म ही एक तत्त्व है। विशिष्टाद्वैत के अनुसार बीच ईश्वर की भाँति ही मिल्य है, वह प्रविद्यात्मक कल्पना का स्वल्प मात्र नहीं। ईश्वर और बीच के सम्बन्ध को भिन्न भिन्न प्रकार से समझने की चेष्टा की गई है जैसे अंत-अंती अवयव-अवयवी पुष्प-गुच्छ के द्वारा। भक्ति में भी बीच ब्रह्म से भिन्न व्यक्तित्ववाला होता है और उपनिषदों में बखित ईश्वर और बीच की एकता अनेकवचक नहीं, एक्य को है वह विशिष्ट प्रकार का है।^३ रामानुज के अनुसार ईश्वर का निरंतर स्मरण ही अर्थात् ज्ञान है, यही ध्यान उपासना अथवा भक्ति है। भक्ति का अर्थ आत्मा परमात्मा का एकीकरण अथवा एकमेक होना नहीं बल्कि ब्रह्म प्रकार हो जाता है।

रामानुजाचार्य रामानुजाचार्य के शिष्य थे। रामानुजाचार्य की परम्परा वैष्णव भक्तों की है जिनकी परम्परा का प्रारम्भ तैल भक्तों के साथ अठ्ठी शताब्दी में हुआ था। रामानुज का भी वैष्णव सम्प्रदाय इसी शाखा की विशिष्ट कड़ी है। ब्रह्म को समुद्र रूप में प्रतिष्ठित इस सम्प्रदाय में हुई थी। साठे जनश्रुतियों और परम्पराएँ रामानंद को रामानुज से सम्बन्ध मानती हैं। कल्याण के वेदाङ्गक के परिशिष्ट भाग में भी वैष्णव सम्प्रदाय के आचार्यों का उल्लेख है किन्तु वहाँ रामानुज की शिष्य परम्परा में रामानन्द की गणना नहीं की गई है। रामानंद के आनंद भाष्य की प्रामाणिकता अभी तक संशयास्पद है। रामानंद बाहे रामानुज की शिष्य-परम्परा में हों अथवा नहीं किन्तु इतना स्पष्ट है कि उत्तर भारत में भक्ति आन्दोलन बखिष्ट से आया और तत्कालीन समाज में इसका प्रभाव अधिक रहा। भक्ति का दक्षिणोद्भव पुराण-सम्मत है। पञ्चपुराण के अनुसार भक्ति का जन्म प्रसिद्ध हैत में बृद्धि कर्माटक में, कुछ काल तक शिवति महाराष्ट्र में और बीरवा गुजर में प्राप्त हुई। विष्णुपुराण के अनुसार भक्ति के उपरिष्ठ कालिय अर्थात् कालियवेदीय है और इसके द्वारा नारी और सूर्य जी सहज ही दृष्ट छिद्रि-नाम करते हैं। भक्ति के उद्भव और विकास की पाठशालों से हो सकित स्पष्ट मिलते हैं। भक्ति का प्रारम्भ और विकास बीच कुनोद्भव अथवा वर्ध गुडोत्तर संयोग के कारण उत्पन्न संतति में हुआ। भक्तभास की टीका में 'हरिमन्त्र लटिका का श्लोक उद्धृत किया गया है। शास्त्रीय बुद्ध्या किशुर धारि के उल्लेख उचितपूर्ण हैं। ब्राह्मण-वैष्णव की भेद दुर्लभ मानी गयी है।^४ पौराणिक भक्तों में निम्ननी गारव धारि प्रसिद्ध है और

१ शा भा २/१/४१/४३।

२ भीमाष्य १/२/४१।

३ परी १/१/११।

४ दुर्लभता वेप्यारी मारी दुर्लभता विपरीध्याय।

दुर्लभता वेप्यारी राजा अतिदुर्लभ दुर्लभता : ॥—विचारार्थ हाथ उद्धृत।

नारदीय भक्ति-सूत्र और प्रतिलोमज व्यास भागवत पुराणकार है उत्तरीय भागवत और वैष्णव धर्म का भक्ति-सामजस्य नारदीय भक्ति का स्वरूप निर्मायक है। अतः भक्ति-तत्त्व को दक्षिण में स्पष्टता मिली। भक्ति के दो स्वरूप प्रचलित हुए, शास्त्र-सम्मत-धारा (वैधीशाखा) और शास्त्र-विरोध करनेवाली धारा, जो प्राचीन परम्परा का अनुगमन करती कभी योग और कभी ज्ञान के साथ सवद्ध होती रही। रामानुज, ज्ञानेश्वर, नामदेव को इसी भूमिका में देखना आवश्यक है।

मुस्लिम-धर्म-साधना

भारतीय धर्म-साधना को जिस सगठित सम्प्रदाय से होड़ लेना पड़ा वह इस्लाम था। अरब की विस्तृत मरुभूमि में इस मतवाद का जन्म हुआ और इसके प्रवर्तक थे हजरत मुहम्मद (५७१ ई०-६३१ ई०)। कुरान-शरीफ इस धर्म का मान्य धार्मिक ग्रंथ है जो ज्ञान के परम कोष के रूप में स्वीकृत है। मुहम्मद साहब कठोर एकेश्वरवादी थे, जो भारतीय ब्रह्मवाद से भिन्न हैं। ईश्वर की एकता और मुहम्मद साहब की पैगम्बरता पर आस्था मुस्लिम विश्वासो का मूल है।^१ मुस्लिम धर्म-साधना स्थूल दृष्टि से निर्गुणोपासक है किन्तु वह मुख्यतः स्थूल एकेश्वरवादी है। नमाज, रोजा, जकात, नबी पर ईमान इसके आवश्यक अंग हैं। मुस्लिम विश्वास के अनुसार निर्णय के दिन जीव जीवित हो उठेंगे और परमात्मा उनका न्याय करेगा। पाप-पुण्य के अनुसार उनके लिए अचय स्वर्ग अथवा नरक का विधान करेगा। ईश्वर इस दृष्टि से नितात निर्गुण अथवा निराकार नहीं, अनेक दैवी शक्तियों का निराकरण कर ईश्वर की सर्वश्रेष्ठता प्रतिपादित की गई है। प्राचीन अरब में नाना देवी देवताओं की उपासना प्रचलित थी, इसी भूमिका में इस्लाम के एकेश्वरवाद की विवेचना होनी चाहिए। मुस्लिम धर्म में अल्लाह के साकार (तअसीम) और सगुण (तशवीह) स्वरूप की धारणा है। अल्लाह की कल्पना इस धर्म में महादेव अथवा महेश्वर के रूप में हुई। देव-दृष्टि से अल्लाह के अतिरिक्त और कोई पूजनीय नहीं, उसके समान कोई महत् नहीं। कुरान में उसके मूर्त स्वरूप का विशद विवरण तथा उसके राज्यसिंहासन का भव्य-चित्रण प्राप्त है। कुरान के अनुसार इस ईश्वर की शक्ति अपार है, वह कर्ता, हर्ता-भर्ता सभी कुछ है। अपनी इच्छा मात्र से वह सृष्टि की रचना और संचालन करता है। वह जगत् का निमित्त कारण है, उपादान कारण नहीं। वह कठोर शासक है और दयालु और कृपालु भी। अपने उपासको पर उसका अशेष अनुराग है और अभक्तों पर सीमाहीन क्रोध। वह स्वयम्भू है, भगवान है, रब्ब है, रहीम है, उदार है, घोर कठोर शासक है, गनी है, नित्य है और कर्ता है। अर्थात् अद्वितीय है, वेदाती ब्रह्मवाद के स्थान में इसे अद्वितीय एकेश्वर कहना उचित है। प्रत्येक मुसलमान का विश्वास होता है कि परमात्मा एक है, वह अपने आप वर्तमान है। शून्य से उसने वस्तुओं का निर्माण किया है। उसका अस्तित्व किसी दूसरी वस्तु पर निर्भर नहीं करता। तत्त्व, गुण और कार्यों में वह अद्वितीय है। उसके कार्यों में कोई अन्य भाग नहीं लेता। उसके तत्त्व, ज्ञान हमसे भिन्न हैं और विभिन्न हैं उसकी इच्छाएँ, शक्ति और

१. लाइलाइल्लाह मुहम्मददुर् सल्लल्ला। कुरान।

२. द्रष्टव्य-इन्साइक्लोपीडिया आफ इस्लाम।

बाबाराजि पादि नामों के प्रतिरिक्त उसके धर्मग्रन्थों से हमारे धर्मग्रन्थों की कोई समानता नहीं। मागधीय व्यापार भी उसकी सृष्टि के धर्म हैं। वह सभी वस्तुओं के नैतिक धामा रहता है। प्रत्येक वस्तु के वह सभीप और साथ है किन्तु उसके सामीप्य और साहचर्य का हमें मान नहीं होता।^१ यह इबादिमा सम्प्रदाय का बुद्धिकोष है जो ईश्वारी है। मुस्लिम विचार-वाय अतिपरक नहीं। इस्लाम की महत्ता सामाजिक दशन के कारण मानी जाती है। जिसकी वजह हम धम्मन कर रहे हैं किन्तु इतना स्मरण रखना उचित है कि भारत में इस्लाम पूर्णतया एकल नहीं हो सका। मिथ उत्तरी प्रचीका, एशियामाइनर, फारस मध्य एशिया प्रादि भू-खण्ड जो इस्लाम के मंडे के नीचे आए पृथक्ता इस्लामी हो गये। केवल चीन और भारत इसके अपवाद स्वरूप हैं। भारत में उतनी प्राचीनी से इस्लाम को नहीं स्वीकार किया-तबबार की बाद, रामायण का मोह, प्रचारकों की फुलसाहट पृथक्ता विजयी न हो सकी और हिन्दू धर्म ने सत्त्वतापूर्वक इसका विरोध किया।^२

भारतीय धर्म-साधना और सामाजिक संघटन ने जहाँ धर्म्य विचारों को धातुवाद् कर दिया वहीं वह इस्लाम को अपने में बुझा-मिसा लेने की समता न रख सकी। मुस्लिम शासकों ने मुस्लिम धर्म के प्रचार के लिए धनक प्रयत्न किया कारण उसकी सामाजिक शिक्षा पर ही उनकी शासन व्यवस्थित रूप से बल सकता था। व्यापारी, साधक और उपदेशकों का इन इस कार्य में सहायक का जिन्हें शासन-व्यवस्था की ओर से छूट बी एवं त्याग-व्यवस्था में समानता का व्यवहार नहीं था। प्रमीर दुसरो ने अपने समसामयिक प्रताडहीन के धर्म-प्रचारोत्साह का सबिस्तर बखन सवारीक-ए-मसाई में किया है।^३ इस्लाम के स्वीकार करने के कई कारणों से राज्य-शासन में अनिष्टार, सामाजिक विषमता का निराकरण सुस्ताम और शासकों की सेवा करने की साम्प्रदायिक, अनुशार हिन्दू-समाज की संकुचित बारादा, धर्म प्रचारकों की उबारता, व्यापारिकरण का पक्षपात प्रकास और मोजनामा के कारण मुस्लिम सूरों में प्राप्त धर्म प्रादि। भारतीय इस्लाम एकल इस धर्म में रहा कि भारतीय समाज में अपना स्वका-विलयन नहीं कर सका और अक्षय्य इस धर्म में कि सम्पूर्ण भारत को इस्लामी बनाने में असमर्थ रहा और भारतीय धर्म-साधना के उत्तरा को प्रवृत्त किया। साधु-संन्यासियों के बी संघटन हिन्दू-समाज में सम्माम्य नहीं थे उनमें कुछ ने धाधय पाया। इनके हिन्दू और मुस्लिम रूप धात्र भी प्राप्त है। नबीरदास इसी धर्म के प्रतिनिधि हैं उस समय निम्नस्तरीय समाज के दोनों रूपों की विभाजक रेखा भी सीध थी।

सूफी सम्प्रदाय

गुफी शब्द की व्युत्पत्ति और उग मत के समूह के सम्बन्ध में किसी निरिक्त परि धाम पर पहुँचना सम्भव नहीं। कुछ विचारकों के अनुशार धारम^४ (प्रथम पुरन) ही सूफी या और २२ वन इसरी परम्परा में ही बना। सूफी सम्प्रदाय इरानी है, यद्यपि कुछ विचार-

१ इहण्ड-ए-एर मीय अहमद कत तसनीद-ए अहमदिया।

२ इरिहण्ड इरशाय पृ ७।

३ इरिहण्ड इरशाय पृ १९ पर अनुव।

४ एडीय इन ततगुत पृ ११८।

रको को कुरान में ही इसके आदिम भाव और विचार मिले। सूफी मत का शास्त्र-सम्मत धर्म से विरोध होने के कारण कुछ लोगो की धारणा है कि मुहम्मद साहब ने स्वयं इसकी शिखा नहीं दी थी, इसका रहस्य एक अन्य व्यक्ति को बतला दिया था। प्रारम्भ में सूफी वह व्यक्ति था जो विलासपूर्ण जीवन के विरोध में सामान्य और नैतिक जीवन का पक्षपाती रहा। वह प्रेम का पुजारी नहीं, सद्भाव की मूर्ति था। धार्मिक कृत्यो अथवा विश्वासो में कोई विभिन्नता नहीं, केवल आचरण की विभिन्नता थी। सूफी भक्तियो में रबिया का नाम वही श्रद्धा के साथ लिया जाता है, जो अपने को परमात्मा की दुलहिन कहती है। माधुर्य-भाव की पूर्ण परिणति रबिया में हुई।^१ राजनीतिक दृष्टि से ईरान अरब द्वारा पराजित होकर भी सांस्कृतिक दृष्टि से विजयी हुआ। तसव्वुफ का व्यापक और प्रचलित स्वरूप ईरान में ही विकसित हुआ। कुरान की नई व्याख्याएँ की गईं। इस प्रकार इस्लामी दर्शन की विभिन्न शाखाएँ हुईं और विभिन्न सम्प्रदाय संगठित हुए।

भारत में मुस्लिम धर्म के प्रसार और प्रचार में सूफियो का गहरा हाथ रहा है। प्रारम्भिक सूफी-मत और उत्तर विकास की भिन्नता को स्पष्ट रूप से नहीं हृदयंगम करने के कारण अनेक प्रकार के महत्वपूर्ण भ्रम हुए हैं। मुस्लिम धर्म-प्रचारको से इनमें भिन्नता है। सूफीमत का स्पष्ट विकास ईसा की दसवीं शताब्दी में मिलता है। इन प्रचारको का कोई सघ नहीं बल्कि वस्तुतः वे व्यक्ति थे जिनमें दार्शनिक मत-भेद अथवा आचार की विभिन्नता नहीं थी। सच्चम व्यक्तित्व के साथ शिष्यो-प्रशिष्यो की मण्डली जुट जाती और इस प्रकार नये दरवेश-खान्दान उठ खड़े होते। पुराने मुशिदो के शिष्य नए प्रभावशाली गुरुओ की परम्परा में दीक्षित हो जाते। इनका उद्देश्य दार्शनिक सिद्धांत-निरूपण अथवा मतवाद की प्रतिष्ठा न थी बल्कि साधारण जनता में मुस्लिम धर्म का प्रचार था। इसमें सन्देह नहीं कि साधारण जनता को इस्लाम में दीक्षित करने का ध्येय इन्हें भी है।^२ अलामूतमारस से नूर सतागर (लोक-कथाओं में वह नूर सौदागर हो गया) इस्लामिया दल के अध्यक्ष द्वारा भारत भेजा गया। वह सिद्धराज (सन् १०९४-११४३ ई०) के शासन-काल में गुजरात पहुँचा। उससे प्रभावित होकर कन्वी, खरवास और कोरी नाम की नीची जातियो ने अपना धर्म परिवर्तित किया। खोजा लोग नूर सतागर को अपना प्रधान धर्मोपदेशक मानते हैं। सूफी लोगो का प्रारम्भिक प्रभाव सिंध में पडा। हसन सुहरावर्दी के अनुसार इनका सफल नेतृत्व मुलतान के बहा-अल्-हक बहा-अल्-दीन जफरिया (११७०-१२६७ ई०) ने किया। बुखारा के सैयद जलालुद्दीन १२४४ ई० में सिंध आए। सैयद सदरुद्दीन और उनके सुपुत्र कबीरुद्दीन के प्रयास से अनेक लोगो ने मुस्लिम धर्म स्वीकार किया। पंजाब की कई जातियाँ जलालुद्दीन के पोते सैयद अहमद कबीर (उपाधि-मखदूम-ए-जहानियाँ) के कारण इस्लाम में दीक्षित हुईं। जिश्तिया खान्दान के प्रतिष्ठापक ख्वाजा अबू-अब्द-अल्लाह जिश्ती (मु० सन् ८६५६) थे और इस सम्प्रदाय का भारत-प्रवेश ख्वाजा मुइनुद्दीन जिश्ती (सन् ११४२-१२३६) के साथ हुआ। शाहाबुद्दीन की सेना के साथ ख्वाजा मुइनुद्दीन जिश्ती भारत आए

१ मैकडॉनल्ड, मुस्लिम थियोलोजी, पृ० १७३।

२ प्रीचिंग्स आफ इस्लाम, अर्नाल्ड सर याम्स।

वाचासक्ति भावि नामों के अतिरिक्त उसके भयमयों से हमारे धर्मपथों की कोई समानता नहीं। मानवीय व्यापार भी उसकी सृष्टि के अंग हैं। वह सभी वस्तुओं के पशुबिक्रय व्यापार है। प्रत्येक वस्तु के वह सभी धीरे साथ हैं किन्तु उसके सामीप्य और साहचर्य का हमें भान नहीं होता।^१ यह इबादिया सम्प्रदाय का बुद्धिकोण है जो ईश्वारीय है। मुस्लिम विचार-मार्ग भ्रष्टपरक नहीं। इस्लाम की महत्ता सामाजिक बहाने के कारण सानी जाती है, जिसकी वजह हम धन्य कर रहे हैं किन्तु इतना स्मरण रखना उचित है कि भारत में इस्लाम पूर्णतया सफल नहीं हो सका। सिंधु उत्तरी पक्षीका, एशियामाइनर, फारस मध्य एशिया भाग मूल-संस्था को इस्लाम के अंगों के नीचे धाएँ पूर्णतया इस्लामी हो गये। केवल चीन और भारत इसके अपवाद स्वरूप हैं। भारत में उत्तरी भाषाओं से इस्लाम को नहीं स्वीकार किया उसबार की बार, राज्यात्मक का मोह, प्रचारकों की कुसहाय्य पूर्णतया विजयी न हो सकी और हिन्दू धर्म ने सफलतापूर्वक इसका विरोध किया।^२

भारतीय धर्म-साधना और सामाजिक संगठन ने जहाँ धर्म विचारों को आत्मसत् कर दिया वहाँ वह इस्लाम को अपने में बुझा-मिटा लेने की क्षमता न रख सकी। मुस्लिम शासकों ने मुस्लिम धर्म के प्रचार के लिए अनेक प्रयत्न किये कारण उसकी सामाजिक शिक्षा पर ही उनका शासन व्यवस्थित रूप से चल सकता था। व्यापारी, साधक और उपदेशकों का इस इस कार्य में सहायक या बिना शासन-व्यवस्था की ओर से झूट भी एवं न्याय-व्यवस्था में समानता का व्यवहार नहीं था। अमीर सुबहाने अपने समसामयिक अल्लाउद्दीन के धर्म प्रचारकेन्द्र का अधिकार बर्मान तवारीख-ए-असारी में किया है।^३ इस्लाम के स्वीकार करने के कई क्रमों से राज्य-शासन में अधिकार, सामाजिक विपत्तियों का निराकरण सुसंगत और शासकों की सेवा करने की क्षमता, अनुसार हिन्दू-समाज की संकुचित बान्धव, धर्म-प्रचारकों की उदारता, न्यायविकरण का पक्षपात अफाँव और मोलनाभाव के कारण मुस्लिम धर्मों में प्राप्त भ्रम भावि। भारतीय इस्लाम सफल इस अर्थ में रहा कि भारतीय समाज में अपना स्वरूप-निखराने नहीं कर सका और असफल इस अर्थ में कि सम्पूर्ण भारत को इस्लामी बनाने में असमर्थ रहा और भारतीय धर्म-साधना के तत्त्वों को ग्रहण किया। साधु-संस्थाओं के जो संगठन हिन्दू-समाज में सम्मान्य नहीं थे उनमें कुछ ने प्राथम्य पाया। इनके हिंदू और मुस्लिम रूप साथ भी प्राप्त हैं। कबीरदास इसी वर्ग के प्रतिनिधि हैं, वह समस्त निम्नस्तरीय समाज के लोगों को अपनी विभाजक रेखा भी चीखे थे।

सूफी-सम्प्रदाय

सूफी धर्म की व्युत्पत्ति और वह मत के अंगों के सम्बन्ध में किसी निश्चित परिणाम पर पहुँचना सम्भव नहीं। कुछ विचारकों के अनुसार बाब्र^४ (प्रथम पूर्व) ही सूफी का और यह मत उसकी परम्परा में ही जाता। सूफी सम्प्रदाय इस्लामी है, यद्यपि कुछ विचार-

१ इब्न-ए-सर सीयद अहमद कत तसनीफ-ए अहमदिया।

२ इबिदपन इस्लाम पृ. ७।

३ इबिदपन इस्लाम पृ. ११ पर उद्धृत।

४ सीयद इन तसलीफ, पृ. ११८।

वर्च विवेचना है। आडवारो की भक्ति-पद्धति में विरह-कातरता, प्रेमोन्माद की चरमता है। सूफी प्रेम की एकांगिता के साथ जो दार्शनिक तत्त्ववाद जुटा वह भारतीय अद्वैतवाद है। इस्लाम के एकेश्वरवादी अद्वितीयवाद और भारतीय अद्वैतवाद के एकीकरण का प्रयास बाद में चलकर हुआ जिसकी स्पष्ट परिणति दाराशिकोह के “दो समुद्रों के संगम” में परिलक्षित हुई। जायसी एक ओर तो इस्लामी परम्परा में आरम्भवादी हैं और दूसरी ओर भारतीय परम्परा में अद्वैतवादी भी। सूफी-साधना ने दोनों धर्म-सम्प्रदायों के विभिन्न तत्वों में अविरोध दिखाकर मत-परिवर्तन का मार्ग स्पष्ट किया। इन सूफियों का एक ऐसा दल भी रहा जो “कुफ्र-रीति” और इस्लामी रीति में अभेद देखता था।

सूफियों के दो विभेद हैं—शास्त्रानुयायी और शास्त्रनिरपेक्ष। एक सम्प्रदाय मुहम्मद साहब तक में विश्वास नहीं रखता, उसके अनुसार प्रलय के दिन एक छोटा-सा समुदाय अलग खड़ा था। मुहम्मद साहब के परमात्मा से प्रश्न पूछने पर उसने कहा और लोग तुम्हें (मुहम्मद साहब को) जानते हैं और यह स्वतंत्र समुदाय उसे (स्वयं परमात्मा को) जानता है। सर्वात्मवाद और तसव्वुफ को एक मान लेने के कारण कई महत्वपूर्ण भ्रम फैले हैं। सूफी-सम्प्रदाय का महत्व इसकी दार्शनिक उद्भावना में नहीं बल्कि इसकी साधना-प्रणाली और प्रतीक-पद्धति में देख पड़ेगी। सूफी मतवाद चार मुकामात स्वीकार करता है—शरीअत, तरीकत, मारिकत और हकीकत। सूफी सम्प्रदाय की प्रतिष्ठित शब्दावली में आरिफ, सालिक, तालिब, हाल, जजब, विसाल, जौक, इश्क, जाहिद, बेखुदी आदि हैं।^१ रसूल, निर्णय का दिवस, स्वर्गीय दूत (फिरिश्ता) आदि पर सूफी विश्वास रखता है। जन्मान्तर-वाद और कर्मवाद में उसका विश्वास नहीं। सृष्टि-प्रक्रिया भी उसकी मुसलमानी विश्वासों के अनुसार होती है। भारतीय सूफीमत का स्पष्ट निदर्शन जायसी में मिलता है। भारतीय सूफीमत की विशेषता है, इस्लामी एकेश्वरवाद के साथ वेदान्ती ब्रह्मवाद का अनमेल गठबन्धन,^२ आवागमन में अनास्था रखते हुए भी माया में विश्वास, साधन रूप में इस्लाम के साथ प्रेम-साधना और कुछ अंशों में यौगिक क्रियाओं में आस्था, मुहम्मद के ईश्वर-दूतत्व, नमाज, आचरण की पवित्रता, मुस्लिम आचार इसके प्रमुख लक्षण हैं। काव्य के पक्ष में सूफी-सम्प्रदाय ने साम्प्रदायिक भाषा और शैली का विकास किया है।

प्रारम्भिक काल में सूफियों को शासकों और काजीमुल्ला का विरोध सहन करना पड़ा था। मुस्लिम शासकों में विलासितापूर्ण जीवन का जो स्पष्ट मोह था, वह सूफी आस्था के विरुद्ध है। काजी-मुल्ला इस्लाम के जिस वैधीरूप के पक्षपाती थे, वह सूफियों को मान्य नहीं था। शासकों पर प्रभुत्व-स्थापन के लिए सूफियों और मुल्ला वर्ग में विरोध उठ खड़ा होता था। शासकों ने प्रारम्भिक अवस्था काल में मुल्लाओं के समर्थन की प्राप्ति के लिए उनका साथ दिया था। सूफी-मुल्ला दोनों के उद्देश्य में एकता रहने पर भी साधन और प्रणाली में अंतर था।

१ अवारिकुल मारिफत की भूमिका, पृ० ४-५।

२. द्रष्टव्य—जायसी ग्रंथावली में ब्रह्म (पृ० ४, ११६ ३५३, ३५७) और अल्लाह (पृ० १-२) सबधी विचार।

धीरे धीरे को अपना निवास स्थान बनाया वहाँ सन् १२३६ ई० में आपकी मृत्यु हुई। इस सम्प्रदाय को निजामुद्दीन औमिया (१२३८-१३२३) के कारण प्रतिष्ठा मिली जिसकी दरगाह दिल्ली के समीप है।^१ कहा जाता है कि बाला मुहम्मद का पहला शिष्य कोई मोदी सम्प्रदायवादी मान-पंथी हुआ। हिन्दुओं में भी बाला की धार्मिक प्रतिष्ठा हुई अनेक मोप शिष्य-सुरीर हुए और इनके प्रभाव के कारण कुछ लोग मुसलमान बने। धर्म के साथ करते समय आप दिल्ली में ठहरे और इस धर्म कास में ही ७० व्यक्ति मुसलमान हुए। प्रारंभ में हिन्दुओं और मुसलमानों का विरोध प्रबल नहीं था। उस प्रारंभिक काल में दोनों धर्म मुसलमानों में संघर्ष हुआ। बौद्ध धर्म के धार्मिक स्वयं और मान-पंथी धार्मिकों और ब्रह्मन्तों के इस्लाम में वीर्य होने के कारण धार्मिक क्रियाएँ सुधियों में भी प्रविष्ट हो गईं। सिक्खर मोदी के समकालीन सेवक ब्रह्म सुत्तारी ने अपने बाबा सेवक रिज्जुल्ला को बीचा दी थी। सेवक रिज्जुल्ला का उपनाम मुरतबी था और उनकी हिन्दी उपाधि रबन धर्मवा रबन थी। रबान ने बोट निर्माण नामक हिन्दी ग्रंथ लिखा।^२ बायसी को धार्मिक क्रियाओं का विस्तारपूर्ण ज्ञान है। तेरहवीं शताब्दी के अन्त में ईरान के बु-मसी-कस्तूर ने पानीपत को अपना स्थान चुना और धर्म-प्रचार किया। यहाँ के समीपवर्ती मुसलमान अपने को धर्मप्रेम का बंधन करते हैं।^३

धनुस फल के अनुसार नाया-मुख बीच की उपरचयी और ईश्वरोपासना में नवीन धार्मिक धर्मवा जेरेन का उद्योग विविध सम्प्रदाय का संस्थापक स्वीकार किया जाता था जिसकी शिष्य प्रथाओं उसके मार्ग का अनुसरण करती प्रचार करती थी।^४ इस सेवक ने सुधियों के बीच बाला का उल्लेख किया। प्रोफेसर बसन्ती की स्थापना है कि प्रमथ उसने सुत्तारी का वहाँ बसेल नहीं किया है कारण इस बाला का उल्लेख उसके ग्रंथ में ही प्रमथ प्राप्त है। सभी प्रमाओं से स्पष्ट होता है कि सूफी सम्प्रदाय का धर्ममन ईसा के १२ वीं शताब्दी में होता है, तेरहवीं शताब्दी में इसके प्रतिष्ठा होती है और बीसवीं शताब्दी में इसका महत्वपूर्ण प्रभाव देख पड़ा है।

सूफियों के प्रविष्ट सम्प्रदायों में सुह्राबिया चिरिया कारिरिया नरुनीया और सुत्तारी है। आत्मा-परमात्मा-संबंध की दृष्टि से सूफियों के दो प्रधान सम्प्रदायों की बर्ण होती है और वे हैं—कुनुबिया जिसका विश्वास था कि परमात्मा सगने प्रविष्ट हो गया है और सभी पवित्र व्यक्तियों की आत्मा में वह प्रविष्ट हो जाता है, एवं इतिहासिया जिसके अनुसार परमात्मा प्रत्येक शुद्ध और प्रबुद्ध व्यक्ति के साथ एकत्र स्थापित करता है, वह प्रविष्ट है और आत्मा स्वयंसेवकी क्रिया। आत्मा-परमात्मा से एकत्र स्थापित कर परमात्मा-स्वरूप बन जाती है। सूफी-साधना प्रेम-साधना है। भारतीय साधना-प्रवृत्ति में प्रेमापक्ति का अभाव नहीं था। भावधर और नारद-भक्ति-सूत्र में प्रेम स्वयं की सम्पद

१ इतिहास इस्लाम पृ ४९।

२ ब वि रि सो सूफी सेवक आक विहार, प्रो बसन्ती भाग ३७।१९, १६३।

३ अर्नाल्ड पृ २८२।

४ आर्यन-ए-भक्तरी, भाग ३ १० १६७।

व्यक्तित्व नाथो और योगियो को एकत्व-सूत्र में बाँध रखने में असमर्थ हो चला था और योगियो के अनेकानेक पथ प्रचलित हो चले थे। गोरखनाथ के सबल व्यक्तित्व के कारण जो सम्प्रदाय कनफडा योगियो के दल में अन्तर्भूत हो गए थे, कालान्तर में वे विच्छिन्न होने लगे, और इनके स्वतन्त्र दल हो गए। इनके अतिरिक्त वैष्णव साधु-भक्त और वैरागी सन्यासी थे। दिगम्बर साधुओं का भी परिव्राजक सम्प्रदाय था। योगियो में कुछ नग्न रहनेवाले और कुछ बाधाम्बर धारण करनेवाले थे।^१ कुछ के सिर घुटे होते, कानों में मजूपा होती और होता शरीर पर भस्म का लेप।^२ सत्-साहित्य में कापालिकों के सबब में अधिक उल्लेख नहीं मिलता। शाक्तों में इनकी गणना कर इनके प्रति रोष प्रकट किया गया है। भैरवानन्द नामक कापालिक का वर्णन साहित्य में आया है कि जिसके सिर पर अनेक रंगों की टोपी थी, जो दोनों कानों को ढँक रखती थी। वह बत्तीस अंगुल लम्बा दण्ड हाथों से उद्धारता था। गले में विचित्र रूप से सजा हुआ योग-पट्ट था, पैरों में पादुका थी और तडातड सिंगी बजाता था। चर्यापदों में कपाली, कापाली, कवाली के साथ अवधूत, भिन्दु, योगिनी और नाथ का भी उल्लेख प्राप्त है। कबीर-ग्रथावली में लुचित, मुडित, मौनी और जटाधारी सन्यासी साधुओं का स्पष्ट रूप में कथन है।^३ योगी, यती, तपी और सन्यासियों को तो ज्ञान-हीन मानते ही हैं।^४ जैनी साधुओं से भी सत्तो का परिचय था।^५

पौराणिक साधु-सन्यासियों में वेदी, शब्दी, मौनी और वनखण्डी (वानप्रस्थी) उल्लेखनीय हैं। गोरखवानी के साक्ष्य पर ढडी, कापडी, पावडी, नागा, मौनी और दूधाधारी साधु थे।^६ योग की परम्परा प्राचीन थी और योगियों के विभिन्न सम्प्रदाय थे। सिद्धि-प्राप्ति के लिए उत्तर दिशा महत्वपूर्ण समझी जाती थी। साधु-सन्यासी चार-पाँच जमात बाँधकर रहते और दसवीस मिलकर इधर-उधर भटकते थे, अफीम और भग खाते थे।^७ घर त्याग कर कुटी छवाते थे और यह तामसी त्याग उन्हें भिन्ना भाँगने को बाध्य करता था। चले-चेलियों के समूह से वे भिन्ना मँगवाते थे। घर की सुन्दरी स्त्रियों का त्याग कर किसी असुन्दर के साथ रमण की लालसा रखते थे।^८ योगी, सिद्ध, अवधूत से सत्तो का अच्छा

१. पर्या०, १०/२, १०/४, ११/२, ११/५, १८/२।

२. क० ग्रं०, पद १३३, पृ० १३०, बीज०, सबद ३८।

तुलनीय सरहपादीय दो० को०, ८६-८७।

३. स० क०, रागुआसा ५, गउडी ५१, क० ग्रं०, पद १६२, पृ० १५२।

४. बीज०, रमैनी ३०।

५. ढडी सो जो आपै ढडे।—गो० बा० पद ७६।

कापडी साधु तीरथ भ्रमाया।—वही, पद ६६।

पावडिया पग फिलसै अवधू, लौहे छीजत काया।

नागामूनी दूधाधारी एता जोग न पाया।—वही, पद ३६

दूधाधारी परधरि चित, नागा लकडी चाहे नित।

मौनी करै मत्र की आस, बिनु गुरु गुदडी नहीं बेसास।—वही, पद ४६

६. गो० बा०, सबदी १७६ और २०८।

७. मिदर छाडै कुटी वैँधावै। त्यागै माया और मँगवै।

सुदरी छाडै नकटी बासै। तातै गोरख भलगे न्हासै॥—गो० बा०, सबदी २०६

सम्प्रदाय-संगठन

विभिन्न सम्प्रदायों के इस संक्षिप्त उल्लेख के साथ हम इस स्थिति में हैं कि एकताशीन धर्म-सम्प्रदायों के संगठन का परिचय प्राप्त कर सकें। साधारणतया समाज दो भागों में विभक्त था—संन्यासी और गृहस्थ। वर्णाश्रम-व्यवस्था के अनुसार एक ही व्यक्ति सदाचारी गृहस्थ का जीवन व्यतीत कर संन्यास ग्रहण करता था किन्तु संन्यासियों के इस संघटित होने पर। पाणिनिकाल में 'मत्स्यकी' परिभाषकों का एक सम्प्रदाय था। बौद्ध ग्रंथों में ६१ और जैन ग्रंथों १६१ पंथों की चर्चा आई है। जैन-बौद्ध सम्प्रदायों ने अपने मतवाद के प्रचार के लिए संन्यासी-संघों का संगठन किया। इस प्रकार साधारण गृहस्थ से निम्न वर्गीय संन्यासी-संघों की परम्परा सुदृढ़ हुई। साधारण जनता के लिए आवश्यक झूटें थीं। लोगों के उत्तर विकास, शैव-शक्त-वैष्णवमतों की स्थापना के कारण संन्यासी व्यवस्था गृह-स्थायी विरागियों की संख्या बढ़ती रही। शंकर ने मठों की स्थापना विहारों के अनुकरण पर की और मठाधीशों को महानुशासन के द्वारा निश्चित प्राप्ति में प्रमुख और बर्नोपदेश की व्यवस्था की। स्वयं शंकर ने विभिन्न कर अनेक इतर मतवादियों को अपने सम्प्रदाय में दीक्षित किया। भक्तों के भी अपने अलग-अलग सम्प्रदाय हैं और इनकी विभिन्न संन्यासी-प्रणाली। योगियों में सावन-प्रणाली की विभिन्नता के कारण भी अनेकानेक पंथों की स्थापना हुई।

अध्यकाश में आते-आते साधु-संन्यासियों के संगठनों का बाहुल्य हो चुका रहता है। हमने प्रथम लक्षित किया है कि इन साधु-संगठनों का प्रभाव सामाजिक व्यवस्था पर बढ़ता था। यहाँ इनके कुछ सम्प्रदायों और संगठनों की चर्चा अपेक्षित है। सत्त्व ने ऐसे गृह-स्थायी संन्यासियों का उल्लेख किया है जो भस्म रमते और तिर पर जटायें चारु करत वे। कोई एकत्रयी या कोई द्वित्रयी।^१ औरखवानी में पाँचड़ी (पैरों में लोहे की शीश बड़ककर चलनेवाले) नामा मीन और दूधपाया सम्प्रदायों का उल्लेख है। मित्रा भाँगकर घाना और पाँचों से बाहर पैरों के नीचे बास करना इनके लिए आवश्यक था। वनों में रहनेवाले मेढमा बलचारी होते थे।^२ कापड़ी-संन्यासी तीर्थ-यात्रा के महत्त्व की प्रतिष्ठा चाहते थे। स्त्री के मरने के पश्चात् भग्न भक्त होने व्यवस्था अकाल-दुष्काल में भरणार्थ भक्त की आशा से अनुप्य संन्यासी हो जाता था। इनके गृहस्थाश्रम में सीटने का द्वार बंद होने से इनकी संख्या में वृद्धि होती रही। अनुमरी और निरन्तर स्थिति योगिन बनती थीं। ईश योगियों का प्रभाव नहीं था जो भग्न बौद्ध-बौद्ध कर ऐश्वर्यशाली हो गए थे, जिनकी तीर्थ निरन्तर आई थी और जिनकी वाचनानुष्ठिति रसेनियों द्वारा होती थी।^३

बौद्धवाद और उनके परवर्ती संतों का जिनने गहरा परिचय है, वे हैं—योगी पंडित और नाथी मुन्ता। वसुन इतनी प्रचार की साधारण-व्यक्तिता से इन्हें मोढ़ा लगा पड़ा था। संत प्रमाण पर यह स्पष्टतया लक्षित किया जा सकता है कि औरलनाथ का धर्म-अनुष्ठान

१ दो की, १-४।

२ मा. वा. पृ. १६/१६४।

३ अकालेश्वरी में इन्हें रक्त-वर्णारी कहा है। अष्टम्य सपाठ की भूमिका पृ. ४८।

४ गो. वा. पृ. ७७/१४७४८।

व्यक्तित्व नाथो और योगियो को एकत्व-सूत्र में बाँध रखने में असमर्थ हो चला था और योगियो के अनेकानेक पथ प्रचलित हो चले थे। गोरखनाथ के सबल व्यक्तित्व के कारण जो सम्प्रदाय कनफरा योगियो के दल में अन्तर्भूत हो गए थे, कालान्तर में वे विच्छिन्न होने लगे, और इनके स्वतन्त्र दल हो गए। इनके अतिरिक्त वैष्णव साधु-भक्त और वैरागी सन्यासी थे। दिगम्बर साधुओं का भी परिव्राजक सम्प्रदाय था। योगियो में कुछ नग्न रहनेवाले और कुछ बाधाम्बर धारण करनेवाले थे।^१ कुछ के सिर घुटे होते, कानो में मजूषा होती और होता शरीर पर भस्म का लेप।^२ सत-साहित्य में कापालिको के सबध में अधिक उल्लेख नहीं मिलता। शाक्तों में इनकी गणना कर इनके प्रति रोष प्रकट किया गया है। भैरवानन्द नामक कापालिक का वर्णन साहित्य में आया है कि जिसके सिर पर अनेक रंगों की टोपी थी, जो दोनों कानों को ढँक रखती थी। वह बत्तीस अंगुल लम्बा दण्ड हाथों से उछालता था। गले में विचित्र रूप से सजा हुआ योग-पट्ट था, पैरों में पादुका थी और तडातड सिंगी बजाता था। चर्यापदों में कपाली, कापाली, कवाली के साथ अवधूत, भिन्नु, योगिनी और नाथ का भी उल्लेख प्राप्त है। कबीर-ग्रथावली में लुचित, मुडित, मौनी और जटाधारी सन्यासी साधुओं का स्पष्ट रूप में कथन है।^३ योगी, यती, तपी और सन्यासियों को तो ज्ञान-हीन मानते ही हैं।^४ जैनी साधुओं से भी सत्तो का परिचय था।^५

पौराणिक साधु-सन्यासियों में वेदी, शब्दी, मौनी और वनखण्डी (वानप्रस्थी) उल्लेखनीय हैं। गोरखबानी के साक्ष्य पर दडी, कापडी, पावडी, नागा, मौनी और दूधाधारी साधु थे।^६ योग की परम्परा प्राचीन थी और योगियो के विभिन्न सम्प्रदाय थे। सिद्धि-प्राप्ति के लिए उत्तर दिशा महत्वपूर्ण समझी जाती थी। साधु-सन्यासी चार-पाँच जमात बाँधकर रहते और दसवीस मिलकर इधर-उधर भटकते थे, अफीम और भग खाते थे।^७ घर त्याग कर कुटी छवाते थे और यह तामसी त्याग उन्हें भिन्ना माँगने को बाध्य करता था। चेले-चेलियों के समूह से वे भिन्ना मँगवाते थे। घर की सुन्दरी स्त्रियों का त्याग कर किसी असुन्दर के साथ रमण की लालसा रखते थे।^८ योगी, सिद्ध, अवधूत से सत्तो का अच्छा

१. पर्या०, १०/२, १०/४, ११/२, ११/५, १८/२।

२. क० अ०, पद १३३, पृ० १३०, बीज०, सबद ३८।

तुलनीय सरहपादीय दो० को०, ८६-८७।

३. स० क०, रागुआसा ५, गउडी ५१, क० अ०, पद १६२, पृ० १५२।

४. बीज०, रमैनी ३०।

५. डडी सो जो आपै डडे।—गो० वा० पद ७६।

कापडी साधु तीरथ भ्रमाया।—वही, पद ६६।

पावडियां पग फिलसै अवधू, लौहे छीजत काया।

नागामूनी दूधाधारी एता जोग न पाया।—वही, पद ३६

दूधाधारी परधरि चित, नागा लकडी चाहै नित।

मौनी करै मंत्र की आस, बिनु गुरु गुदडी नहीं वेसास।—वही, पद ४६

६. गो० वा०, सबदी १७६ और २०८।

७. मिदर छाडै कुटी वैधावै। त्यागै माया और मँगवै।

सुदरी छाडै नकदी बासै। तातै गोरख अलगे न्हासै॥—गो० वा०, सबदी २०६

परिचय है। जायसी ने संन्यासियों के कई भेदों का उल्लेख किया है जिनमें जाप करनेवाले जपी तप करनेवाले तपस्वी-तपी जपेसर (रिसेसर) संन्यासी रामजी उपासी (उपवासी) शूय तपसी (शूयवासी) दिगम्बर जैन नागा (पन्नक) सरस्वती उवासी महेरवर-सम्प्रदायी (महेसुर) जंगम यति शाक्त सेवरा सेवरा बानप्रस्थी छिड़ साधक प्रभुष है।^१ इनमें सेवरा (शाबर) धीर सेवरा (धणरधारी) शाक्त हैं। महेरवर ठैब भठ है, धीर जायसी ने जिसे 'रेसेसुर' सम्प्रदाय कहा है वह सम्भवतया 'रसेरवर' सम्प्रदाय है जिसे कबीर संभावनी में 'जगदी मोपी'^२ कहा गया है। योरखपणियों के उस काल में संघटित प्रसादे से धीर इनके पास युद्ध के साधन भी। बात-बात में संघर्ष हो जाना सम्भव नहीं था और सैन्य-संरक्षण के कारण संघर्ष अमानक हो चला था।^३ बाबू ने बीसी जंगम सेवरा बीछ संन्यासी धीर सेन-बिरक्तों के छ सम्प्रदायों का उल्लेख किया है।^४ फुल्ल-प-फिज-छाड़ी के अनुसार भुवनामों में भी इस प्रकार के सम्प्रदाय थे जिनके सदस्य एगि की नीरवता में पुजेतासना करते धीर सम्मिश्रित रूप में सुरा-गान करते। जपासक भला भली पत्नी धरबा पुषी को साब भावा धीर संवकार में किरका बल पकड़ केठा उसी के साथ संयोग करता चाहे वह अपनी माता धरबा पुषी ही क्यों न हो।^५ इससे और भी बड़ों का स्तर हो जाता है और यह सम्प्रदाय निश्चय ही किसी तांत्रिक संघ का इसानी परिवर्तन था। इन्मकतता के अनुसार कमत्कार धीर विभिन्न शक्ति प्राप्ति की इच्छा करनेवाले भुवनाम भी तांत्रिकों-योगियों के पीछे सने रहते।^६

सम्प्रदाय-निर्माण का कार्य प्रगति पर था। साधारण-सी स्वतंत्रता विस्तार पर भी सम्प्रदाय भिन्न हो जाता था। किंबदंती के अनुसार साधारण-सी साधारण-मनता के कारण रामानन्द को रामबालन्द के सम्प्रदाय से भिन्न हो जाना पड़ा था। प्रत्येक संत-मूल्य प्रभावशाली व्यक्तियों को दीक्षित करने धीर अपने सम्प्रदाय के विस्तार के लिए व्यस्त था। इन धर्म-मंत्रों में सदा संघर्ष होता रहता था बाद-विचार-होए से यहाँ तक की सत्तों की लनबलानत भी सुनाई पड़ने लगती। सभी अपने मत धीर पंथ की श्रेष्ठता के प्रतिपादन में व्यस्त और व्यस्त थे। सम्प्रदाय भेद की किसी विशेषता धरबा गुड-परम्परा के कारण विभिन्न नाम ग्रहण करते थे। छिड़ों के नाम पर जो सम्प्रदाय चल पड़े पीछे चलकर उन्हें शस्त्रीय स्वरूप देने की चेष्टा हुई। कण्ठासी (कंवासी) के अनुयायी कंवासी पीछे कमकर कंवापाटी-शिवापाटी-निरुद्ध हो गये। मीरज बारखा करनेवाले धीर मेरज के अनुयायी मेरजी।

इस्लामी फकीरों में काशी, धीर धीनिया मुस्ला संघ धीर बरबेठ से संत-साहित्य का स्पष्ट परिचय है। गानक ने सातक धीर सातक का उल्लेख किया है।^७ सूफ़ी-मत का

१ बा १ २० पृ १४।

२ क १ पृ ४ पृ १५८।

३ बीकण्ठ रमिनी ६८, इब्न-ए-अरब का सिद्द-मद लेखा (बा १)।

४ बा ६ बा (भाग १), मेघ की भाग २३ पृ १२६।

५ धिपिष्ट रैड बाइसन (भाग १) पृ ४२६।

६ इन्मकतता की भारत-यात्रा पृ १६९-७३।

७ धीर धीनिया मुस्ला संघ धीर बरबेठ से संत-साहित्य का स्पष्ट परिचय है।

कहाँ से प्रगति किनि कीने अफकि है वगैर ॥—क १ पृ १५७ पृ १७२।

प्रभाव बढ़ चला था। भारतीय मुसलिम-समाज का सबध प्रत्यक्ष अथवा परोक्ष रूप से इन सम्प्रदायों के विभिन्न सम्प्रदाय से था। सूफी उपासक शेख कहलाते थे और इनका प्रभाव भी बढ़ चला था। फतुहात-ए-फिरोज में एक ऐसे शेख का उल्लेख मिलता है जो “अनलहक” का दावा करता था और उसके शिष्य “आमीन आमीन” कहा करते थे। फिरोजशाह ने उसे जीवित जलवा दिया था।^१ स्त्रियो पर भी इस सम्प्रदाय का प्रभाव था। काजी रोजा रखता था, नमाज पढ़ता था, कलमा स्मरण करता था। न्यायाधिकारी होने के साथ ही साथ धार्मिक विषयो का भी वह अधिकारी था। धर्मोन्माद के कारण अ-मुस्लिमो पर वह अन्याय करता था।^२ मुल्ता को जीभ और स्वाद पर वश नहीं था, उसका मन सदा चंचल रहता। दरवेश रंग-विरंगे कपड़े पहनता था।^३ पीर मुरीद बनाने की चिंता में व्यस्त रहता था और सैयद अपनी उच्चता के दम में चूर। जौनपुर झूसी और ऊच पीरो के गढ़ थे। मौलाना कुरान पढ़ाने का कार्य करता था और उसकी तुलना शात्रज पण्डितों से की जा सकती है।

जिन सम्प्रदायो का परिचय भी विलुप्त हो रहा है, उनके सबध का साधारण साहित्य-प्रकाश में आ रहा है किन्तु तत्कालीन पथो का पूर्ण परिचय प्राप्त करना असंभव-सा ही है। निरंजन और धर्म-पथ की चर्चा इधर अधिक हुई। सत-मत के क्षेत्रवाले सहजिया और अलखिया सम्प्रदाय सन्त मत में पीछे चलकर अन्तर्भूत हो गये। निरंजन सम्प्रदाय का एक अलग पथ “अलख निरंजन पथ” चला, इसके मूल निरंजन पथ और निरकारी शाखाओ का उल्लेख मिलता है। तुलसीदास ने अलखिया सम्प्रदाय के साधुओ को परिलक्षित किया था।^४ जो अर्चित्य पथ कोई अद्वैती पथ था जो पीछे चलकर अर्चित सिद्ध के साथ संयुक्त हो गया। रामानंदी पथ के जो सात अखाड़े हैं^५ वे वस्तुतः पूर्व-प्रचलित पथ थे जो सतमत में अन्तर्भूत हो गये। पथ-निर्माण का यह क्रम मध्य-काल में सदा चलता रहा। टाटबी शाक्त सम्प्रदाय रहा होगा और निर्वाणी बौद्ध। निर्वाणी सम्प्रदाय का उल्लेख गुलाल ने योगी, यति तपी और सन्यासी के साथ किया है।^६

पीर पैकाबर सालिक सादिक ।—आ० ग्र०, ६० ३५८ ।

१ सुरेन्द्रनाथ सेनः स्टडीज इन इण्डियन हिस्ट्री, पृ० ११६ ।

पीर पैकाम सालिक सादिक सुहदे अउर सहीद ।

सेख मसाहक काजी मुला दरि दरवेस रसीद ॥—सिरो रागु महापा १, पृ० ५३ (आदि अथ)

२ सं० क०, रागु आसा १७ और २६, बीजक, ४६ वीं रमैनी ।

३. बीजक, रमैनी ४६ ।

४ हम लख हमहि हमार लख, हम हमार के बीच ।

तुलसी अलखहि का लखै, राम नाम भन नीच ॥

५ टाटबी, निगलबी कह सतोषी स्थिता ।

निर्वाणी दीगम्बरी, बोधी निरमोही सात ॥—आ० नि० वो०, ६० ३३

६. मैं खोगी जती तपी निर्वाणी, कपि ज्यों बौधि नचावै ।

सन्यासी वैरागी मौनी धै धै नरक मिलावै ॥—गुलालबानी, १० ४

बैष्णव साधु-संन्यासी की संतान नवम्ब नहीं थी। वैष्णवों में उच्चरर्गीय लोग थे और निम्नरुसोद्भूत व्यक्ति भी^१ किन्तु हमारा अन्तर भी शुद्ध गया था। वैष्णवों के प्रति विरोध कम हो जाता था। हमारे भी अलग-अलग सम्प्रदाय थे। वैष्णव शास्त्रज्ञों और मूर्ति की पूजा करते माता पतते जयवा उँगलियों पर गिर-गिर कर जाग करते थे। इनके तिर घुट हूए होते घटीर पर छाया लगाते और तिसक लगाते थे। कीठन करते थे।^२ तोर और बत का माहारम्ब प्रतिष्ठित था।^३ 'अमर सुगनिधान' में कबीर और रामदास की मुटि हुई है जिसमें वैष्णव आराधना का स्वरूप स्पष्ट है।

शास्त्रज्ञों की सेवा करई। बया घरम बहूत बित परई ॥
 राम भक्त के चरन पछारे। भोजन कराइ अस्तुति उचारै ॥
 भावबत गीता बचन कहाई। प्रेम भक्ति रस पिये मचाई ॥
 मनसा बाबा भवै गोपाळा। तिसक बेह तुळसी की माळा ॥
 डारका जयन्ताच होइ आवे। बया बनारस रंभा ग्हावे ॥

रामकृष्ण को मुमिरे सीरय बत बुझ येन।
 मधुरा परसत जब भये ये कबीर सौं भेंट ॥^४

सर्वसाधारण की धर्म-भावना

साधारण जनता विद्याहीन और पाश्चिदय-रहित थी। अधिकांश जनता अक्षिचित ही नहीं बल्कि सिद्धाविद्याहीन थी। व्यावसायिक शिक्षा तो परम्परा द्वारा कर्मचर जातियों को प्राप्त होती ही थी उसके साथ धार्मिक विश्वास भी परम्परागत ही था। जनसाधारण विश्वास करता जानता था। पूजा व्रत और उपासना का महत्त्व था। शान देना अत्यन्त पुण्य कार्य माना जाता था। धर्म-अर्थ सबसे बड़ा धर्म था। राजाज्ञा से साधारण प्रजा—इन्हें साधारण रूप में प्रजा ही ही कहा जाता था—उत्तना नहीं डरती थी जितना साधु-संन्यासी से। धर्म व्यवस्थापक पुरोहित और मौलवी का कम आर्तक नहीं था। देवी-देवताओं की पूजा के साथ कुलदेवता धाम देवता की पूजा प्रचलित थी। मृत-जीवों कीतका और प्रेत की पूजा होती थी।^५ घर-घर कच्छ की स्थापना होती थी सीम पक्का करते थे और उन पर शीतला माता

१ सायत रामच मति मिठी बैसनी मिलै नैडाक। —क प्रं मधि को संय पृ ५१।

२ इष्टव्य—क प्रं येप की अंग पृ ४५ और सूर सागर पृ ४४९ पृ १८९।

३ क प्रं १८९।

४ तुळसीय जाबम-गिराम बोध पृ ३२।

५ गज गान्धर्व जपुर मुर किलार। बैत्य पिशाच प्रेत विनायर ॥ —क भी।

हरि तधि पूजत प्रेत। —सू सा पृ २९६।

घर घर कच्छ केइ सब राखहि, बहु बिधि रखाहि बनाई ही।

नांहि पक्का मूक कँपाहि, मोरकहि सकल कगाई हो ॥ —सू बा पृ २२।

बैरहर पूजत समय धिरानी। —बही पृ ६।

का आवेश आता था। देवघर की पूजा होती थी। प्रेत-डाकिनी का ही भय नहीं था बल्कि इन पर अटूट विश्वास भी था। ओझा और सयानो की अधिक चलती थी। इनके कई भेद और नाम थे—गुनी, ओझा और सयाना।^१ साधारण जनता साधु-सन्तो से जितना डरती थी, उतना ही इन पर विश्वास करती थी।

कई प्रकार के रोगों से लोग ग्रस्त होते थे। सन्निपात, शूल, दाद, कडु, गलगण्ड, घेघा, क्षय, गाँठ, ज्वर और तिजारी का उल्लेख भक्ति-साहित्य में मिलता है। इन रोगों को दूर करने के लिए ततर-मतर, जोग-टोटारम का आश्रय लिया जाता था।^२ धार्मिकता अन्ध-श्रद्धा मात्र थी। मास-भक्षण और सुरापान निषिद्ध नहीं था, सामान्य जनता पूजा-पाठ और उपासना के नाम पर इनका अवाध सेवन करती थी। देवी के सामने बलि प्रदान करना धार्मिक कृत्य का आवश्यक अंग था। भग पीना तो साधारण कर्म ही था। जाति-पाँति का भेद-भाव, छूत-छात का रोग केवल उच्चवर्गीय समाज में ही प्रचलित नहीं था बल्कि निम्न-वर्गीय समाज में भी विस्तृत रूप से फैला हुआ था। शकुनों पर घोर विश्वास था। मछली, भरा कलश, दही, फूलों की माला आदि के दर्शन शुभ शकुन थे^३ और यात्रा के समय इनका मिलना अष्टसिद्धि-दाता समझा जाता था, इसके विपरीत अपशकुनों का देख पडना अत्यन्त हानिकर।^४ यात्रा और शकुन के विचार किए बिना कोई कार्य नहीं किया जाता था। अन्ध-श्रद्धा के साथ धर्मान्धता के गठबन्धन के कारण सामान्य जनता की धर्म-भावना कुठित थी। पण्डित और मौलवी, साधु-सन्त इनकी अन्ध-श्रद्धा से लाभ उठा कर अपने जीवन के लिए सुख-सुविधा का विधान कर रहे थे। अशिक्षित और नव धर्म-परिवर्तित मुसलमान हिन्दुओं के विभिन्न देवी-देवता की पूजा करते, मानता मानते और बलि प्रदान कराते थे। निम्न वर्गीय हिन्दू-मुसलमान सन्तो और उनके चमत्कारों में अन्ध-श्रद्धा रखते, उनसे झाड़-फूँक कराते, दोआ-ताबीज लेने और रोगमुक्त होने के लिए फूँक लगवाते थे।

१ जावत गुनी गारुडी आए।

ओझा वेद सयान बोलाए ॥ —जा० ग्र०, प्रेमखण्ड २, पृ० ५६।

२ तत्र मत्र सब अउखध जानहि अतितउ भरना। —स० क०, पृ० ९५।

सापन को मत्र भूत-प्रेतन को मत्र रचि,

पानी पडि दिअे ते न व्यथा रहै गात की। —भक्त० (टीका), पृ० १८५।

टोना टोमन सहस विष करि देखो सब कोय। —वही, पृ० १९४।

३. आगे सगुन सगुनियै ताका। दहिने माछ रूप के टाँका ॥

भरे कलस तरुनी जल आई। 'दहिउ लेहु' ग्वालिन गोहराई ॥

मालिन आव मोर लिअे गाँथे। खजन बैठ नाग के माथे ॥

दहिन मिरिग आई वन घाएँ। प्रतोहार बोला खर बाएँ ॥

—जा० ग्र०, जोगी खड १०, पृ० ६४।

४ रोवै वृषभ, तुरग अरु नाग। स्यार चौस निसि बोलै काग ॥ —सू० सा, पद २८४।

तुलसी की दोहावली में शकुन-अशकुन का वर्णन है। —दो० ४५५-४६२।

धार्मिकता बाह्यार मान भी। स्नान-पूजा-पाठ तीथयात्रा धाम घट और उपवास संन्या-उर्ध्व आदि की क्रिया धार्मिक समझी जाती थी और इन्हें ही धार्मिकता का मन्त्र समझा जाता था। भय के कारण इन कृत्यों का विधान था। स्त्रियों में धार्मिक बन्ध-बन्ध भी। ऐयन से हाथ की छाप धीमास पर लगा कर स्त्रियाँ पूजा करती थीं।^१ स्त्रियाँ मानता अधिक मानती थीं^२ और दृष्ट-छात्र पर गीत-वाच के साथ पूजा करने को जाती थीं। संन्यास को इच्छा के कारण योगी-संन्यासी-पंजीर में इनकी अटूट पकड़ थी और अपनी इस बन्ध-बन्ध के कारण कम शक्ति नहीं उठानी पड़ती थी। जाति-प्राप्ति का इतना अधिक विचार था कि और और उसके सम्बन्ध में पूछताछ की जाती थी।^३ बहुत सम्भव है विष्णु-जाति के प्रति जो धारणा थी उससे मुक्ति प्राप्त करने के लिए कुछ लोगों ने योगियों का रूप धारण किया।^४ योगियों और यक्षियों की पूजा करने वालों का बड़ा सम्मान था और लोगों का विश्वास था कि वे असम्भव काम भी कर सकते हैं। मुकुटी ने भी उल्लिखित किया था कि साधारण जनता में इसी की भाँति बैद्यदेवाधी थी।^५ संतों का यही समझ था इसी समझ को वह सांस्कारिक धर्म बना चाहता था।



१ अपनी पैरन मिजहना तिय पूजहि गित भीति । —बोहा ४५४ ।

२ जायसी-पंजाबजी (धुल्ल) पृ ९२।४ ।

३ जातिहि जाति पूछ सब कोऊ । —जायसी पंजाबजी (धुल्ल) पृ ३९ ।

४ का पूछतु सब बात हमारी । हम बोयी थी तपी मिजारी । —बही पृ १२९ ।

योगिहि कौन जाति ही राजा । —बही पृ १३१ ।

५ मुकुटी भेड़ी की बैद्यनि बड़ जनता सममान । —बोहा ४९५ ।

नैतिक धारणा

सती सतोषी सावधान सबद भेद सुबिचार ।

सतगुर के प्रसाद थे, सहज सील मत सार ॥

—क० ग्र० (पृ० ६३।६१२)

सचु पाया मुख ऊपनों, अरु दिल दरिया पूरि ।

सकल पाप सहजें गये, जब साईं मिल्या हजूरि ॥

—क० ग्र० (पृ० १४।२६)

धार्मिकता ब्रह्माचार मान थी। स्वाम-भूषा-पाठ सीधेसाधे वात बात और उपवास सम्प्रा-उपस आदि की क्रिया धार्मिक समझो जाती थी और इन्हें ही धार्मिकता का बन्ध बमसा जाता था। मय के कारण इन कुर्यों का निधान ना। स्त्रियों में धार्मिक बन्ध-पड़ा थी। ऐत से हाथ की छाप दीवार पर लगा कर स्त्रियाँ पूजा करती थीं।^१ स्त्रियाँ मागता अधिक मानती थीं^२ और इष्ट-साम पर गीत-बाध के साथ पूजा करने को जाती थी। सुन्दर को इच्छा के कारण योगी-संन्यासी-फकीर में इनकी अटूट धृष्टा थी और अपनी इस सम्प-पड़ा के कारण कर्म यति नहीं उठानो पड़ती थी। जाति-पाति का इतना अधिक विचार था कि छोर छोर उसके सम्बन्ध में पूछताछ की जाती थी।^३ बहुत सम्भव है विष्णु-जाति के प्रति जो श्रद्धा की उससे मुक्ति प्राप्त करने के लिए कुछ लोगों ने यौधियों का रूप धारण किया।^४ यौधियों और यक्षिणी की पूजा करने वालों का बड़ा सम्मान था और लोगों का विश्वास था कि ये असम्भव काम भी कर सकते हैं। मुकुटी ने भी लक्षित किया था कि सामान्य जनता भेड़ों की भाँति भ्रमनवासी थी।^५ सन्तों का यही समझ था इसी समझ को वह सांसारिक भ्रमण देना चाहता था।



१. बाली ऐत निरूपण निर पूर्वदि दिग भक्ति । —रोदा ४६४ ।

२. बाली-बिबावली (सप्त) पृ ९२।४ ।

३. भक्ति भक्ति कृत गव कोऊ । —बावली बिबावली (सप्त) पृ० १६ ।

४. का पुष्ट मय मय मयारी । हय मयारी को मयारी भिगारी । —वही पृ १२६ ।

५. भक्ति भक्ति भक्ति ही मयारी । —वही पृ १११ ।

६. मयारी भेरी की भक्ति मय मयारी मयारी । —वही पृ १०० ।

नैतिक धारणा

सती सतोषी सावधान सबद भेद सुबिचार ।

सतगुर के प्रसाद थे, सहज सील मत सार ॥

—क० ग्र० (पृ० ६३।६१२)

सचु पाया मुख ऊपनों, अरु दिळ दरिया पूरि ।

सकल पाप सहजै गये, जब साईं मिल्या हजूरि ॥

—क० ग्र० (पृ० १४।२६)

नैतिक धारणा



नैतिकता की प्राचीन काल में धर्म सज्ञा थी। धर्म की विभिन्न व्याख्याओं में जैमिनीय मीमांसा के अनुसार यज्ञादि वेद-विहित कर्म ही धर्म है।^१ पूर्वमीमांसा कर्म को मोक्षप्रद मानती है और धर्म की काम्यता मोक्ष अथवा वैकुण्ठ की प्राप्ति के लिए है। धर्म वह है जिसके द्वारा आत्मान्युदय हो या निश्चयेस् अथवा मोक्ष की प्राप्ति हो।^२ व्यापक धारणा के अनुसार धर्म रहा प्रकृति अथवा स्वभाव, जिसकी परिणति रीति-नीति, उपासना-विधि, कानून-व्यवस्था आदि के रूपों में हुई, अतः धर्म वह हो गया जो सृष्टि को धारण करता है, अथवा जिसके द्वारा सृष्टि परिचालित और रक्षित होती है, अथवा जिसे विज्ञ और ज्ञानी जन धारण करते हैं।^३ धार्मिकता के मूल में विशिष्ट आचार की मान्यताएँ हैं, धर्म में विश्वास अथवा भावना से अधिक महत्त्व धार्मिक रीति-नीति एवं उपासना-विधि का है, इस प्रकार धर्म आचार का व्यापक नाम ग्रहण कर लेता है। साम्प्रदायिक मतवाद का आग्रह इस रीति-नीति की भिन्नता और श्रेष्ठता प्रतिपादन के मोह और आवेश के कारण है। धर्म ऐसी अवस्था में साम्प्रदायिक स्वरूप ग्रहण कर लेता है और आचार बन बैठता है उसका स्वरूप।^४

साम्प्रदायिक आचार-बहुलता के साथ आत्म-सुख और वैयक्तिक आनन्द की धारणा भी धर्म के साथ सम्बद्ध रही एवं इसके साथ ही धार्मिक सुख अर्थात् धार्मिक आचरण-जन्य सुख अथवा आनन्द की कल्पना भी समाविष्ट थी। वेद-स्मृति विहित कर्म, पुण्यात्मा के आचरण एवं आत्म-प्रियता धर्म के प्रमाण रूप में स्वीकृत रहे हैं।^५ कहीं-कहीं धर्म-तत्त्व को अत्यंत गूढ़

१ जैमिनीय मीमांसा सूत्र, १।१।२।

२ वैशेषिक सूत्र (कणाद), १।१।२।

३ धरति विश्व लोकान् वा यद्वा ध्रियते पुण्यात्मभि ।

४ आचारप्रभवो धर्मो धर्मस्य प्रमुख्यत । —विष्णु सहस्रनाम ।

५ वेद स्मृति सदाचार स्वस्य च प्रियमात्मन ।

एतच्चतुर्विध साक्षाद्धर्मस्य लक्षणम् । —महा०, २।१२ ।

मानकर केवल पुण्यात्मा के आचरण को प्रमाण माना गया है।^१ वेद अधिक बल-मूक माने गए हैं और आत्म-सृष्टि की भी भाव्यता रही। यद्यपि साधु-चरितों की आत्म-सृष्टि सोमा के रूप में निर्धारित हुई।^२

विहित कर्मों से मिल आचार की धारणा में नैतिकता के स्वच्छ का विकास होता है। व्यक्ति और व्यक्ति व्यक्ति और समाज समाज और समाज एवं समाज और व्यक्ति के संबंध निर्वाह को समस्या नैतिकता को जन्म देती है और इन्हीं संबंधों का निर्धारण नीति-शास्त्र करता है। नैतिकता स्वयं अपना सामरस्य और फल है। इस कथन का इतना ही अर्थ है कि नैतिकता निर्वाह में व्यक्ति का अहं-विरोध की ओर ऊँच नहीं होना चाहिए। मानवोप संबंधों की अटिक्ता और दृष्टिकोण की विभिन्नता के कारण नैतिक धारणाओं में संस्कार और परिवर्तन होता रहता है। संबंधों के मूल में ऐहिक सुकोपयोग आत्म-विकास की समावना और सांसारिक कर्मों के निर्वाह की धारणा है। 'पाञ्चमानुषपक्षेप' (व्याससूत्र ४।१।१२) की टीका में धर्म को ससार-व्यापार के यथावत् निर्वाह के विधानों का संग्रह कहा गया है। जीवन के सहज-स्वामाधिक स्वल्प धार्मिक कृत्यों के बुद्धिहीन आचरण यथा लोक-व्यवहार के निर्वाह के रूपों में नैतिकता की धारणा स्वल्प ग्रहण करती रही है।

आचार और दार्शनिक मतवाह

आचार-नैतिकता यदि सहज और स्वामाधिक है, मनुष्य पर उतका कोई उत्तरदायित्व नहीं तो उसकी चिन्ता व्यर्थ है। यदि साम्प्रदायिक विचारों का परिपाकन मान है, तो बौद्धिकता की प्रेरणा अपेक्षित नहीं। आत्म-प्रतीति और लोक-व्यवहार के यथावत् निर्वाह की धारणा नैतिकता ने स्वल्प का निर्धारण करती है। इस प्रकार जीवन और अहं-संबंधी दृष्टिकोण नैतिक-भावना का नियंत्रण करता है। पारस्परिक कृत्यों के स्थिरीकरण में विचारालम्बन की अपेक्षा इसलिये होगी कि विचार ही समस्त नीतिक और आध्यात्मिक विकास का साधन है। आत्म-प्रतीति का यहाँ तात्पर्य है व्यक्ति की समस्त संभावनाओं का पूरा अनुभव और तन्नुसार समाधानों का अन्तिम सीमा तक आचरण। इसके द्वारा आनंद की स्थिति प्राप्त होती है, अतः जीवन के नियमों और उनके परिचायन की सीमाओं का ज्ञान सदाचार की प्रीति है। जीवन के अहं-का स्वल्प-निर्धारण जीवन और अहं-संबंधी दृष्टिकोण के द्वारा होता है। आध्यात्मिक दृष्टिकोण रखनेवाले विचारकों ने अनुसार नैतिकता का आधार यथावत् स्थिति की प्रकृति का विचार है। यथावत्-संबंधी धारणाओं का प्रमाण नैतिकता-संबंधी विचारों पर पड़ता है। जीवन-अहं और विरतन राय-संबंधी दृष्टिकोण और नैतिकता-वर्तन का अविच्छेद संबंध है। अहंकारी आर्वाक वचन का आचार-शास्त्र आत्म-नरक आनंदकारी वचन के नीति धारण में मिलेगा। दुःखकारी बौद्ध-दमन में आचरण का भूतल तत्त्ववाद के स्वल्प के कारण ही इतना स्पष्ट रहा। नीतिक गुणकारी और आत्मिक आनंदकारी की दृष्टि में ज्ञान

१ तर्कोऽनित्यं धुनयो विभिन्ना भेदा मुनिपुण्यं यथा प्रमाणम् ।

धर्मस्य लब्धं निर्मितं गुणयो मन्त्रजना धनं मनः स रंभा ॥—महा ।

२ महा ०।१ ।

विकास और प्रतीति के स्वरूप में अन्तर रहेगा। वैदिक कर्म देवताओं को प्रसन्न करने के लिए है अतः वैदिक कर्म-काण्ड इनके प्रिय साधनार्थ नियमानुकूल आचरण मात्र है। इस नैतिकता के मूल में देवता अथवा महत् दैवत की अप्रसन्नता का भय है। बुद्ध ने सम्बुद्ध ज्ञान को आचार-नीति का नियामक माना था किन्तु उनके कथनों ने वेद-वाक्यों की प्रतिष्ठा पाई।^१ ब्राह्मण और श्रावक आचार के आदर्श का अन्तर इनके दृष्टिकोण का अन्तर ही प्रकट करता है।

चार्वाक दर्शन सुखवादी नैतिकता की घोषणा करता हुआ उद्धोषित करता है—स्वर्ग और नरक पुरोहितों की मिथ्या कल्पनाएँ हैं। अपने व्यावसायिक लाभ के लिए पुरोहित-वर्ग नाना प्रकार के भय और प्रलोभन देकर वैदिक आचारों को करने के लिए बाध्य करता है। लोक प्रवृत्त्यनुसारी लोकायत मत का सस्कार कामसूत्र में होता है जहाँ नैतिकता मानवीय वासनामूलक प्रवृत्तियों के अतृप्त रखने में नहीं, बल्कि शिष्ट और सयत सुख-लिप्सा में है। बौद्ध-दर्शन का दृष्टिकोण लौकिक है, लौकिक जीवन से असम्बद्ध प्रश्नों पर वह विचार नहीं करता है।^२ बौद्ध आचार मनुष्य का महत्त्व स्वीकार करता है, कारण मनुष्य स्वयं अपना विधाता है और आचरण-परिशुद्धि द्वारा निर्वाण प्राप्त करने की सामर्थ्य रखता है। शील के लिए विवेक और प्रज्ञा का महत्त्व भी इस दर्शन ने स्वीकार किया था।^३ गीता-दर्शन कर्म-योग शास्त्र है और इसकी प्रमुख समस्या है कर्म-अकर्म की मीमांसा। कर्म का अर्थ वेद-विहित क्रिया और निर्धारित जीवन-व्यापार तथा अकर्म से समस्त कर्मों का अभाव और बुरे कर्म दोनों लेना चाहिए। महाभारतीय दुःख-निवृत्ति और सुख-प्राप्ति का एकत्व-स्थापन मनु-काल में इस रूप में प्रकट होता है—वह कर्म प्रयत्नपूर्वक करना चाहिए जिसके करने से हमारी अन्तरात्मा समुष्ट हो और जो कर्म इसके विपरीत हो उसे छोड़ देना चाहिए।^४ महाभारत का आदर्श था—हमारे जिस कर्म से लोगो का हित नहीं हो सकता अथवा जिसके करने में स्वयं अपने आपको लज्जा का बोध हो, उसे कभी नहीं करना चाहिए।^५

स्पष्ट रूप से परिलक्षित किया जा सकता है कि दार्शनिक चिन्ता-बारा और मतवाद के साथ नैतिकता और आचार-सबधी धारणाओं में परिवर्तन होता रहा है। महाभारत में स्वीकार किया गया है कि युगमान के अनुसार कृत, त्रेता, द्वापर और कलि के धर्म भी भिन्न-भिन्न होते हैं।

१ द्रष्टव्य—“जैसे भिक्षुओं। महासमुद्र स्थिर धर्म है—किनारे को नहीं छोड़ता, ऐसे ही भिक्षुओं, जो मैंने श्रावकों के लिए शिक्षा-प्रद (आचार-निगम) प्रज्ञापित (विहित) किए, उन्हें मेरे श्रावक प्राण के लिए अतिक्रमण नहीं करते।”

—विनय पिटक (राहुल), पृ० ५११ ।

२ द्रष्टव्य—मज्झिम निकाय (राहुल), २।२।३, पृ० २५१ और २।३।२, पृ० २८१ ।

३ शील प्रक्षालित प्रज्ञा है, प्रज्ञा-प्रक्षालित शील है, जहाँ प्रज्ञा है वहाँ शील, जहाँ शील है वहाँ प्रज्ञा । —दीर्घ निकाय (राहुल), १।४, पृ० ४६ ।

४ मनुसंहिता, ४।१६१ ।

५ म० भा०, शांतिपर्व, १२।४।६६ ।

नैतिकतानुशासन की समस्या

नैतिकतानुशासन के संबंध में जो स्पष्ट परिकल्पनाएँ हैं—पहली कल्पना के अनुसार मनुष्य किसी ईश्वरीय विधान का पावन करता है, इस बात के अनुसार वैदिक विधान अनुसंधनीय है और उसका उत्सर्जन अपवा विरोध हो पापाचरण है। वैदिक नैतिकता के मूल में इसी अनुशासन का आधार है। दूसरी धारणा के अनुसार मानवीय आनंदोपभोग ही नैतिकता का उद्देश्य है। सदाचार का सार किसी विधान का अन्धानुसरण और अतर्क्य पावन मात्र नहीं। सदाचरण ऐसी अवस्था में स्वतंत्र चेतना इच्छा-व्यक्ति और ज्ञान की सम्मेलन परिणति है। ईश्वरीय-विधान के रूप में नैतिकता की प्रतिष्ठा अथवा उत्पन्न अज्ञा और निष्ठा के आधार पर होती है। यह ईश्वर कठोर शासक और नियामक होता है, नियमोत्सृजन करने पर दण्डित करता है और पावन पर पुरस्कृत। यह नियम-शासन क्रमशः प्रसन्नता-विधायक होता जाता है। स्वयं और नरक की कल्पना प्रकीर्णन और भय के आधार पर निर्भर करती है। वैदिक देव भय भी उत्पन्न करता है और साधु-धरित व्यक्तियों से प्रेम भी करता है, उपासकों पर दया-भूषित रखता है और उन्हें अपना आश्रय भी देता है।

औपनिषदिक काल में श्रेय और प्रेय के विरोध स्पष्ट थे। ईश्वरीय विधान के साथ आत्म-सामंजस्य ने श्रेय का और वैयक्तिक सुख की धारणा ने प्रेय का स्वयं ग्रहण किया था। वैयक्तिक योग-भोग से विवेकपूर्ण श्रेय का चरण ही भेद्य माना गया। धार्मिक कृत्यों के द्वारा श्रेय-प्राप्ति सम्भव मान ज्ञान-मक्ति-बिहीन कर्मबाध की प्रतिष्ठा होती है। बौद्ध-विचारधारा ने ईश्वर-विधान की निवृत्तता से आचरण-मुक्तता को स्वतंत्र और मुक्त किया। यह मुक्ति किंतु क्षणिक सिद्ध हुई और आचार नियमों और बंधनों से पुनः बद्ध गया। निवृत्तिमूलक बौद्धधर्म में श्रेय और प्रेय का संघर्ष अधिक विपन्न हुआ एवं श्रेय-विवेकात्मक आचार मुक्ति अथवा निर्वाण का साधन। निवृत्ति-मूलक संन्यास-मार्ग ने श्रेयस् को प्रेयस् से निर्वृत्त विच्छिन्न करके दिया।

वेद-स्मृति में पुण्यवान् के आचरण और स्व-प्रियत्व^१ को आचार प्रामाण्य के आधार रूप में प्रतिष्ठित किया है। वेद-स्मृति पर आधारित नैतिकता विधान-गत है और सदाचार अनुवृत्ति की प्रवृत्ति का संकेतक। धर्म-शास्त्र को अतर्क्य^२ और सदाचार को प्रामाण्य स्वीकार कर नैतिकता-संबंधी आन्तरिक चेतन्य का विरोध किया गया और नैतिकता के आधार बने भय और प्रकीर्णन क्योंकि धृति-स्मृति में कहे हुए धर्म के आचरण से मनुष्य इस लोक में कीर्ति पाता है और परलोक में स्वर्गादि सुख प्राप्त करता है। वेद को अपीत्येव स्वीकार करने का अर्थ हुआ वेद-शास्त्र आधारित आचार और वर्णधर्म की स्वीकृति। आचार-बहुल धर्म को शास्त्रीय आचार देने की सदा चेष्टा होती रही है।

मुस्लिम नैतिकता का मूल-स्रोत कुरान शरीफ है। आचार रूप में इन दोनों के आधार की संत-कवि ने प्रामाण्य नहीं माना था। संत छंद कबी का विकसित स्वरूप उपस्थित करता है जिसने वेद और शास्त्र की प्रामाणिकता स्वीकार नहीं की थी। कुरान को उल्लेख कुरान नहीं बना दिया था। वेद-स्मृति-कुरान का ज्ञान ही जब अकूरा और मार्ग-पर्यटन में अग्राम है फिर उसके आधार पर निर्मित नैतिकता निर्रति कैसे हो सकती है? व्यावहारिक रूप में धर्म-

सम्प्रदाय, कानून और सामाजिक रीति-नीति ही नैतिकता के अनुमापक रहे हैं। सभी देशों में यह अवस्था रही है। तत्कालीन परिस्थिति, चेतना और संस्कार के कारण इनको मान्यता मिलती रहती है किंतु प्रमाणों की रूढ़ि-वद्धता के कारण नैतिक भावनाओं के विकास की सीमाएँ अवरुद्ध हो जाती हैं, व्याख्याओं की नवीन उद्भावनाओं द्वारा परिवर्तित जीवन की मान्यताओं को सबद्ध करने की चेष्टा होती है। स्मृति-ग्रंथों की नवीन व्याख्याओं के द्वारा पूर्व धारणाओं को ऋषि-सम्भव, अतः अव्यवहार्य कह तद्भिन्न व्यावहारिकता को ग्राह्य बतलाया गया है। रूढ़िवादिता और परम्परा-पालन का यह दूसरा स्वरूप-भाव था। मन प्रसाद को नैतिकता के निश्चायक रूप में अधिक मान्यता नहीं मिली, इसके प्रतिकूल विहित कर्म को मन प्रसाद का कारण माना गया। व्यास ने आत्मानुकूलता के ग्रहण और आत्म-प्रतिकूलता के त्याग की व्यवस्था दी थी किंतु नैतिक धारणा के विकास में इनका स्थान गौण ही रहा। कर्म-कांड की अनावश्यक रूप में प्रतिष्ठा, वैयक्तिक प्रेरणा और कर्म करने की स्वतंत्रता की मान्यता एवं अनेकानेक दलों में विभक्त होने की प्रवृत्ति हिन्दू नैतिकता के अन्तर्गत लक्षित की गई है।^१

धर्म और नैतिकता की अतिवादो रूढ़िवादिता के कारण विरोध का स्वर स्पष्ट होने लगता है। इस रूढ़िवादी धारणा के कारण विरोध केवल सहज और स्वाभाविक ही नहीं बल्कि अनिवार्य होता है। ऐसी नैतिकता का पालन अनैतिक और विरोध नैतिक हो जाते हैं। शास्त्र पर आधारित समाज-व्यवस्था के कारण जिस विषम परिस्थिति के दर्शन मध्य-काल में होने लगे थे, उसका प्रतिफलन ही सत-काव्य में दीख पड़ता है। सांस्कृतिक चेतना के विकास की जो स्थिति इनमें प्रतिफलित हुई थी और जिस स्वरूप के दर्शन तत्कालीन समाज में हो रहे थे उसकी प्रतिक्रिया सत-साहित्य में प्रकट हुई। रूढ़िगत नैतिकता के कारण लोक-व्यवहार, सामान्य नीति-धर्म के पालन और आत्म-कल्याण के मार्ग में विरोध देखकर ही सत ने इसका विरोध किया। सत कवि का ध्यान सबसे अधिक इस तथ्य की ओर गया था कि धर्म के आधार पर जाति-भेद की प्रतिष्ठा है और वर्ण-व्यवस्था के आधार पर धार्मिकता का संगठन हुआ है। स्मृति वेद की पुत्री (अर्थात् वेद के आधार पर रचित) है और इनके द्वारा मनुष्य को बधन में कसने का प्रयास हुआ है। मनुष्य ने इस प्रकार अपने आपको फँस लिया है। यह बधन कुछ ऐसा कठोर, निर्मम और हृदय-शून्य हो गया है कि इससे मुक्ति संभव नहीं हो पाती।^२ सत इसीलिए तो इससे मुक्ति को कामना रखता है। वेद और अन्य धार्मिक पुस्तकों से अलग रहने का अर्थ है, उनके आधार पर निर्भर और निर्धारित समाज-व्यवस्था और नैतिक धारणाओं से मुक्ति।

१ इवल्यूशन ऑफ हिन्दू मॉरल आइडियाज ' शिव स्वामी, पृ० १८१।

२ वेद की पुत्री सिंघ्रिति भाई। साकल जेवरी लैहै आई ॥

आपन नगर आपतें बाधिआ। मोह के फाधि काल सर सांघिआ ॥

कटी न कटे तूटि नह जाई। सा सापनि होइ जग कव खाई ॥

—स० क०, राग गउड़ी ३०।

‘आपन नगर’ के स्थान में ‘आपन गर’ होना चाहिए। द्रष्टव्य—बीजक, ३३वीं रमैनी।

सदाचार का नियामक

संत कवि कर्ता की बुद्धि को सदाचार की कसीटी मानता है। 'परिणाम साधन' को भ्रष्टा का मापदण्ड है। इस भयावह सिद्धांत का प्रतिपादन-समर्पण संत-साहित्य में अप्राप्य हो है। समस्तप्राप्य सिद्ध और बुद्धि को सदाचार की कसीटी माननेवाले व्यक्ति में व्यावहारिक बुद्धि से अंतर है। ऐसे सिद्ध द्वारा अ-कर्म की सम्मानना नहीं रहती किन्तु व्यक्ति-विशेष की बुद्धि के भ्रष्ट होने का भय बना रहता है। अबाधित अतन्त्र के आचरण को ही संत-कवि सिद्ध मानता है अथवा समस्त-बुद्धि प्राप्त सिद्ध और बंधक में कोई विभाजक रेखा नहीं रह जायगी। संत के अनुसार बंधहीन सुहावने काष्ठ फूलों का जैसे महत्त्व नहीं वैसे ही बुद्धिहीन अतन्त्र रहित मनुष्य अथवा बेकाम और महत्त्वहीन है।^१ बाह्याचार धर्म के बाह्यस्वरूप कर्म-कांड और अचना-पड़ति को संत-मत ने स्वीकार नहीं किया था अतन्त्रहीन आचरण की फलदायिनी क्षमता में उसकी आस्था नहीं थी। ऐसे आचरण के द्वारा नैतिकता का आग्रहपूर्ण निर्वाह भी वह समझ नहीं मानता।^२ आचार-विचार में उलझा हुआ मन तोबाँह के बाह्याचार में उलझ जाता है, विचार-हीन आचार में आस्था नहीं बन सकती।^३

संत के अनुसार भाव ही प्रधान है, भावना-हीन अवैतन्य पठन-पाठन यहाँ तक कि मरण भी व्यर्थ है। भावामकता ही महत्त्वपूर्ण है। भावों की अनुमति ही अपेक्षित है, केवल पढ़ने-मुनने से कोई काम नहीं।^४ भावानुभव वह अवैतन्य प्रकाश है जिसके द्वारा सभी प्रकाशित हो जाते हैं। अन्वयानुति आचार और परम्परानुवत आचरण को कड़ ही नहीं बल्कि अकर्म बना देते हैं।^५ तत्त्व की पहचान उसके परिणाम ही आरम-अतन्त्र का साधन है, जीवन का नियामक है। मनुष्य इसे नहीं पहचानता यही तो रोता है।^६ अनुभव के प्रकाश में तत्त्व की तात्त्विकता का उद्घाटन करनेवाला ही प्रमाण है।^७ कर्तृता से 'मुनता' भ्रष्ट है और मुनता से मुनता मुनता से गर्हता' स्पष्ट है और 'गर्हता' से करता। और इसका नियामक है अपरिच्छिन्न आरम-अतन्त्र-अन्य प्रतीति।

१ बना बनाया मानना बिना बुद्धि से दुरु।

यहाँ काक से बीजिये बिना बास का फूल ॥ क बी० छापी १२४।

२ बिना अनु बिना अनु बिना अनु बिना ॥ आके हिररी भाव है दूना।

रे जब मनु माधव तिज लाहए। अनुराई न अनुरमुन पाहए ॥

परहद लोक अब सोकाचार। —सं ४ राग गजरी १ पृ ८।

३ तटि तीरव नहो मनु पतीमाह। आर-अचार एहे उलझाई ॥

—सं ४ गजरी १ पृ ११।

४ पढ़े मुने काय मयम न परई पोली भाव न वरसी। —ई वा पृ ११।

५ रसुनि बेर पुरान बड़े सब अनुभव भाव न वरसी।

सोए हिरण हाय ची बैसे ओ नहि पारन परसी ॥ —क बीज राग १४।

६ आनो दान अवन अब लेवक वरन तन्त्र नही बीजे। —ई वा पृ १।

७ अनुधी वरमाण जया जियवो निगरी बी बाग प्रमाण है बी। —न वा पृ १।

तत्त्ववाद और सदाचरण

तत्त्ववाद की धारणा के साथ सदाचार और नैतिकता का प्रश्न सम्बद्ध है। सिद्धांत को स्पष्ट करने के लिए हमें यहाँ इतना ही अवकाश प्राप्त है कि वैदिक देवता को प्रसन्न करने के लिए उन कार्यों का विधान था जो उन देवताओं को प्रिय थे। देवत्व के प्रियत्व की धारणा क्रमशः रूढ़ और भावनाहीन कर्म-काण्ड बन गई। क्षणिकवादी बौद्ध-दर्शन की शून्य-स्वरूपता ही निर्वाण बन गई। आचरण द्वारा शून्यता-प्राप्ति, भव-चक्र का स्थिरीकरण ही नैतिक है। ससार भव-चक्र है, अतः वैराग्य इस चक्र को स्थिर करने में सहायक होगा। सांख्य दर्शन पुरुष और प्रकृति दोनों को चिरतत्त्व मानता है। सृष्टि-प्रक्रिया में प्राकृतिक तत्वों की असमता अथवा विषमता है। इस तत्त्व के कारण इसका व्यावहारिक पूरक हुआ योग। यौगिक क्रियाओं द्वारा साधक सुख, दुःख, मोह की साम्यावस्था में पहुँचना चाहता है। अद्वैती शंकर के लिये जगत् प्रातिभासिक है, विवर्त है, जीवन-जगत्-व्यापार अतः विवर्त के फल होंगे, इस प्रकार इस जीवन की समस्त नैतिकता ससार-त्याग के आधार पर निर्भर करेगी। ईश्वर की व्यावहारिक सत्ता एक ओर शंकर को वेदाचार को प्रामाण्य मानने को बाध्य करती है तो दूसरी ओर पारमार्थिक सत्ता वैराग्य-प्रधान निवृत्ति-मार्ग को मान्यता देने को विवश। सगुणोपासक अपने इष्टदेवता को सर्वश्रेष्ठ गुणों का आगार और प्रतिष्ठापक मानता है। इष्ट असीम है किंतु जीव ससीम। मोक्ष का अर्थ है जीव की ससीमता से मुक्ति। जीव की सीमाएँ हैं उसके गुणों की सीमा, अतः असीम गुणों का ग्रहण ही असीमता-ग्रहण है। जीव गुणों के ग्रहण और प्राप्ति द्वारा ईश्वरत्व प्राप्त कर सकता है, स्वयं ईश्वर नहीं हो सकता।

सत का परम-तत्त्व आत्म-तत्त्व से विभिन्न और विच्छिन्न नहीं। परम तत्त्व केवल निमित्त कारण ही नहीं बल्कि उपादान कारण भी है। उपादान और कार्य में रूप का ही अन्तर है। जीव का चैतन्य बाधित है, उस विच्छेदक के दूर करने से जो स्वरूप प्रकट होगा, वह उसका सहज स्वाभाविक स्वरूप है। सदाचार का इस अवस्था में शील ही नियामक और निर्धारक है। सत कवि बाह्य ससार की वास्तविकता, सकीर्ण व्यवस्था और सकुचित सीमा को स्वीकार नहीं कर पाता, इसके मूल में भी तत्त्ववाद का ही स्वरूप है। ससीम की असीमता में विश्वास रखने के कारण आन्तरिक शील में उसका विश्वास है। प्रकृति को ब्रह्म की अभिव्यक्ति स्वीकार करने के कारण अविकृत मानवता के साथ प्राकृतिक विरोध की कल्पना वह नहीं कर सकता। उद्बुद्ध, जाग्रत और चेतन अथवा स्वरूपात्मक ज्ञान—अविकृत मानवात्मक धारणा का प्रत्यक्षीकरण उसके शील का आधार है। सहज स्वरूप की इस धारणा ने सामंजस्य-पूर्ण स्थिति की प्रतिष्ठा की अतः नैतिक भावना का आधार अन्तःकरण की वृत्ति है जिसे व्यापक रूप में शील कहा जा सकता है, किंतु शालीनता, छद्मशालीनता, दम्बूपन अथवा रूढ़परम्पराओं का अनुयायीपन नहीं।

सत-विचारक नैतिकता को ईश्वरीय विधान नहीं मानता और उस विधान के अनुशासन-निमित्त किसी ग्रंथ को प्रामाण्य भी नहीं^१। सगुण मतवाद से केवल परम-तत्त्व-

१ कवीर पढिवा दूर करि, आधि पढ़्या ससार।

पीढ न उपजी प्रीति सू, तो क्यू करि करै पुकार ॥ —क० ग्र०, पृ० ३८।३७६।

निष्पन्न में मिलता नहीं—मिथुनिया होने पर भी परम-तत्त्व को वह व्याप्य सुनों का बाजार मानता है, उसमें उदात्त सुनों का जमाव नहीं^१ बल्कि उससे मिल नैतिक-धारणा निर्गुण मय में है। प्रवृत्तिमार्गी कहे जाने वाले सूर और तुलसी की चिन्ता-बारा वैराग्य-प्रधान और व्यावहारिक दृष्टि से निवृत्तिमूलक है। तुलसी की नैतिक धारणा वर्णाश्रमाभिष्ट मर्यादाओं को स्वीकृति देती है। ऐसी नैतिकता में वैयक्तिक स्वतन्त्रता और नैतिकता की स्वतंत्र चेतना का विरोध रहता है। इस मर्यादा की सीमा स्वीकार कर लेने पर सीख-निरूपक व्यक्तिस्व नियम-मासक मात्र रह जाता है। अनैतिकता के भूख में सत-कवि के अनुसार भावा-सम्भूत कौकिलता का मोह एक आत्म-साक्षात्कार के अभाव से पूर्ण जड़ीमूल बीजन है। इस भाषिकता से मुक्ति का एक हीमा कौकिल व्यवहार की बढ़ता और चेतनाहीन नियमाचार के पालन से मुक्ति। सत का विश्वास था कि चैतन्य-राशि की अनुसृष्टि से पूर्ण और वास्तव बीजन अनैतिक नहीं हो सका।^२ अनैतिकता का संघ बढ़ता से भिन्न नहीं समझता। उसके अनुसार वाचार अथवा आचरण निश्चयस् की प्राप्ति के साधन से अधिक फल है अतः सहज अपना आन्तरिक प्रकाश।

नीत्यनुशासन के भूख में सम्प्रदाय और बल-गत धारणाओं की प्रधानता रहती है। जन-साधारण इस कठिनायिता का समर्पण अचेतन रूप में करता है, इसलिए नहीं कि इसमें उसका व्यापक कस्मान् अन्तर्निहित है, बल्कि इसलिए कि वह इसे कस्याप्यप्रद समझता रहा है जबका उसे ऐसा समझाया जाता रहा है। नीत्यनुशासन के पीछे कानून और राजनीति का सत्तात्मक अधिकार रहता है और सामाजिक स्वत्वाधिकार और सत्ताधिकार को संश्लिष्ट। सामाजिक स्वीकृति मुख्य बनकर और मनुष्यों को धीन बना देती है। संत-कवि उस सामाजिक बंधन को स्वीकार नहीं कर पाता जो उसके निजत्व के व्यापक प्रसार का बधन म ब। सामाजिक बंधनों को मनुष्य ने इसलिए स्वीकृति दी थी कि आत्म-विकास और आत्मोन्नति के मार्ग में अधिकाधिक सुविधा मिल सक और अनावश्यक संघर्ष और बाधाएँ दूर हो जायें। समाज में वैयक्तिकता के चैतन्य सामंजस्य का वह दम्भक था नीत्यनुशासन के दह-प्रयोग था नहीं। आत्म-हानि और बमन की ओर सम्पूर्ण नैतिकता का विरोध संघ में सहज भाव से किया है। ब्रह्म की सत्तम व्यापकता और सत्ता स्वीकार करने के कारण समाज-नीति के दबाव का निराकरण स्वतः हो गया। राजनीतिक सत्ता के क्रियात्मक विरोध की अपेक्षा नहीं दी कारण वैयक्तिक स्वतन्त्रता के उद्घोष में उसकी अमान्यता स्वतः हो गई।

पढ़त मुनत ऐसे सन मारे किन्हूँ उबरि न जानी । —सं क राघु भाषा ८ पृ १८।

बसिक एक अस्माह का ये पढ़ि करि जाये कोह ।

कुरान कटीबा इस्लम सब पढ़ि करि परा होइ ॥ —दा बा (१) पृ २५।८९

१ नाथ संमंद की पढ़ि करी कैरानि सब बनराइ ।

पठौ सब नामद करी उठ हरि गुण सिखा न जाइ ॥ —क सं पृ १२।५९९।

२ प्रगट प्रमाण विज्ञान गुर संमित गतिगुर से सुधि पाई । —सं न रामकौ १

बहु ईयाग विमल बिबक गुण गह्व गनप संभारा । —१ बा पृ ११।१।१

गपीर गपीर राय जस भाई नंजन गान ।

राग गानि गव गये मन के भेष बिचार ॥ —दा बा (१) पृ २२।५९

नैतिकता की कई धाराओं को वह आत्मसात् कर सका था। बौद्ध धर्मगत सम्यक् दृष्टि, सम्यक् सकल्प, सम्यक् वाक्, सम्यक् कर्मान्त, सम्यक् आजीव, सम्यक् स्मृति, सम्यक् समाधि, सम्यक् ज्ञान, सम्यक् विमुक्ति^१ के साथ आचार-शास्त्रीय, अहिंसा, सत्य, अस्तेय, शौच, इन्द्रिय-निग्रह^२ को उसने ग्रहण किया और धृति, क्षमा, दम, धी, विद्या (ज्ञान), अक्रोध को भी सम्मिलित कर लिया। इनके आधार में वैयक्तिक भावना का सामाजिक भी उसने चाहा। वह आधुनिक अर्थों में व्यक्तिवादी नहीं था। तत्कालीन रूढ़िवादी समाज-व्यवस्था को वह स्वीकार नहीं करता है, किंतु वह समाज-विरोधी नहीं था।^३ वह परम्परागत, रूढ़ि-रूढ़, मानव-कृत विषय और विकास-बाधक नैतिकता और आचार-पद्धति को अग्राह्य और अनैतिक अवश्य मानता है। आत्मा की व्यापकता व्यक्ति को पूर्णतया वैयक्तिकता पूर्ण व्यक्तित्व (Individualised individual) नहीं रहने देती, उसे व्यापक समाजोक्त तत्त्व्यक्तित्व भी बनने नहीं देती वल्कि सृष्टि की अन्तर्निहित व्यापकता के मूर्तीकरण अथवा प्रत्यक्षीकरण का स्वरूप बनाती है। ऐसी अवस्था में आनन्दवादी से भिन्न आधिभौतिक सुखवादी वह नहीं हो सकता और न पूर्णतया दुःखवादी ही हो सकता है। सत में भारतीय चिन्ता-धारा का वह स्वरूप मिलता है जिसमें आधिभौतिक सुखवाद के आप्रह और आध्यात्मिक दुःखवाद के मोह का निराकरण संभव हुआ। सतोद्घोषित नैतिकता न अबाध सुखोपभोग ही रही और न विधि-निषेध मात्र। उसकी व्यापक नैतिक भावना के मूल में अनुभूति और प्रतीति की चेतना रही। सत नीति-शास्त्री नहीं, किंतु पूर्णतया नैतिक है।

सत-मत कोई मान्य-स्वीकृत व्यवस्थापूर्ण सम्प्रदाय अथवा दल नहीं, साम्प्रदायिक आप्रह और हठवादिता के दर्शन तो वाद में चलकर हुए। किम्बदन्ती के अनुसार कबीर के पुत्र कमाल ने ही सम्प्रदाय-संगठन का विरोध किया था। साम्प्रदायिक धार्मिकता के साथ इसका संघर्ष जुड़ा हुआ नहीं था। सत-कवि मन को वह सुसंस्कृत स्वरूप देने का आप्रह रखता है अथवा उसे आवृत्त करनेवाले मोहावरण को छिन्न कर उस शुद्ध रूप को देखना चाहता है जिसके द्वारा निर्लिप्त भाव से सदाचरण (पुण्य कर्म) संभव है।^४

परलोक-कामना से शुद्धाचरण करनेवाली धारणा इस देश में व्यापक रूप से प्रचलित रही। परलोक की कामना से सदाचरण करना लोभ का ही दूसरा स्वरूप है। सत को यह

१ दीघनिकाय (राहुल), संगीति परियाय सुत्त, ३।१०।

२ मनु०, १०।६३।

३ रहस्यवादियों पर यह सामान्य आक्षेप है, इसकी चर्चा के लिए द्रष्टव्य—अडरहिल दि एसेंशियल्स ऑव मिस्टिसिज्म, पृ० २५।

४ मन तू ज्योति सरूपु है आपणा मूल पछाणु।

मन हरि जी तेरे नालि है गुरुमती रगु माणु॥

मूल पछाणहि ता सहु जाणहि मरण जीवण की सोझी होई।

गुरु परसादी एको जाणहि ता दूजा भाव न होई॥

मनि साति आई वजी बघाई ता होया परवाणु।

इहु कहै नानक मन तू जोति सरूपु है आपण मूल पछाणु॥

—आ० ग्र०, आसा पहला ३, छतवरा ३।

अभीष्ट नहीं। उसके अनुसार परलोक का मोह भी बंधन ही है, अप्राप्ति का भय सदाचार को स्वाभिव्यक्ति नहीं दे सकता। विधि-निषेध नियमोपात्मक है इसके द्वारा नैतिकता को विधेयात्मक नहीं बनाया जा सकता इस वहाँ सदाचार के कुछ कार्य करा सकता समझ बनस्य है। पर लोक को अमाय्यता भी पुरातन काल से आ रही है। बुद्ध ने परलोक को महत्त्व नहीं दिया था और न इसके लिए किये जानेवाले सट्टराम की ही पसंद किया था। बुद्ध के लिए परलोक अथवा स्वर्ग प्राप्त करने की अपेक्षा खोत-आपन्न होना अधिक महत्त्वपूर्ण था—

पचब्बा एकरंजन सुगास्य गमनेन वा।

सम्बलोकामिपम्बेन सीतापतिच्छेदं नरे।^१

परलोक का भय नाथ-सम्प्रदाय तक में विद्यमान था पराई निरा करने से मय मांस भाग पाने से इच्छा रखती 'पुरच्छा' नरक चले जाते हैं। मांस खाने से दया-धर्म का नाश होता है, मरिच पीने से प्राणी में नैराश्य का जाता है, मांस खाने से ज्ञान-भ्रम हो जाता है और ऐसे प्राणी मम के बरवार में रोते हैं।^२ सदाचार के लिए लोक-बाह्य कार्यों की प्रतिष्ठा में इस लोक का विरस्कार निहित है। संत प्रातिमज्ञानवादी की भाँति नैतिकता को अल्पबहुत अथवा व्यावहारिक जीवन से असम्बद्ध नहीं मानता एक उपमोक्षितावादी की तरह लोक-व्यवहार को ही चरम सत्य के रूप में स्वीकार नहीं करता क्योंकि व्यवहारोपयोगी जीवन को वह बाह्य ही मानता है। यहाँ लोक-जीवन का विरस्कार नहीं बल्कि लोक-जीवन की सीमाओं के संकोच की अमाय्यता है। नैतिकतापूर्ण जीवन-व्यवहार उसका लक्ष्य नहीं बल्कि जीवन का वह स्वल्प-विकास काम्य है जिसमें मानव-जीवन की सहज अनुभूतियाँ सुरक्षित हैं और जो आदर्श-जीवन-निर्माण के आधार हैं। वह जीवन में सत्य-स्वयं का उद्घाटन करता चाहता है, नैतिकता जिसकी स्वाभाविक अभिव्यक्ति है। नैतिकता की चर्चा तो वह अधिक नहीं करता जीवन-क्रम में उसका विश्वास है।

सामाजिक स्तरों में भिन्नता है, समाज का धर्मगत संस्कारगत व्यवसायगत एवं वैचित्र्यगत उद्देश्यगत विभाजन किया जा सकता है और व्यक्ति एक साथ हो बनेक सामाजिक स्तरों का भाग सम्बद्ध है। मनु समाज को ईर्ष्या नहीं मानता वह इन सभी इच्छाओं की विभिन्नता भी देखता है किन्तु व्यक्ति-व्यक्ति की अन्तर्निहित एकता में उसकी आस्था है।^३ हम सत्यवादी दृष्टिकोण के कारण हमारे समाज-व्ययन और नैतिक धारणा में अंतर आता है। सामाजिक व्यवस्था की अस्वीकृति की संत-साहित्य में उपलब्ध है, वह केवल वैयक्तिक स्वतंत्रता की माँग के कारण ही नहीं बल्कि सामाजिक व्यवस्था के आमूल परिवर्तन की आकांक्षा से भी है।

१ विष्णु भाष्यी पत्रिका (मं २ ३ वि) में सांख्यिक के निबंध में उद्धृत।

२ या वा पृ १६४-१५ पृ ५६।

३ गरुड भूत एवं गरुड जालिना के बादविवादाः।—मं ५ रागु भाग २८।

एवं अन्तः विभाजितः पुरा जग देवता एव गीतः।—नामदेव (वा सं) रागुभागा १।

४५ पृ अन्ति गरुड विरगति केवल एक मुरारी।—वही।

गरुड एक अन्ति मुरारी मध ५५ गर विधि मो ॥ —१ वा पृ ५२ पृ ४४।

वर्ग की कसौटी

बुद्ध की सामाजिकता ब्राह्मण और शूद्र की भिन्नता स्वीकार करती थी, न तो कोई ब्राह्मण के घर में जन्म लेने के कारण ब्राह्मण होता है और न शूद्र के घर में जन्म लेने से शूद्र। मनुष्य का कर्म ही ब्राह्मण अथवा शूद्र बनाता है।^१ जन्म की अपेक्षा श्रेष्ठता-सम्पादक के रूप में गुण-कर्म की प्रधानता गीता में भी है।^२ पुराणों तक में ऐसा विधान है।^३ यह विचार-धारा सिद्धो-नाथों से होती हुई आई। सत-कवि गुण-कर्म को श्रेष्ठता-विधायक मानता हुआ सबकी समानता देखता है।^४ सम-तत्त्व-स्वरूपी जीव कर्मों के कारण भिन्न होता है। कर्म दो प्रकार के होते हैं, सासारिकता से आवद्ध करनेवाले और मुक्ति देनेवाले। मूर्खों के सारे कर्म आशा-वद्ध, अहंकारपूर्ण अतः बंधनकारी होते हैं। आशा से किए गये कर्म-धर्म बंधन-हेतु हैं।^५ आसुरी भाव और अहंकार के बशीभूत होकर किए गये कर्म पाखण्डपूर्ण हैं। अन्तर्मल को अतः धोने की अपेक्षा है, केवल स्नानादि बाह्य कर्म आन्तरिक शुद्धता में अक्षम होंगे।^६

मनुष्यों की एक जाति है, धर्म-व्यवसाय आदि के कारण इस एकजातीयता में अंतर नहीं आता। अनेक जातियों का विभाजन मनुष्य ने किया है, यह कृत्रिम, अ-प्राकृत, अ-नैतिक, अ-मंगलकारी, अतः मानवीय विकास का बाधक है। उच्चता जन्म के कारण नहीं, आत्माभिमान व्यर्थ है। गर्भावास में न तो कुल का चिह्न है और न जाति का, एक ब्रह्म-विदु से ही सबकी उत्पत्ति है। ब्राह्मण और शूद्र में जातिगत कोई अंतर नहीं। जन्म

१ न जच्चा वसलो होति न जच्चा होति ब्राह्मणो ।

कम्मना वसलो होति, कम्मना होति ब्राह्मणो ।

—विश्ववाणी (२।३।५) में भदत आनन्द कौसल्यायन के निबन्ध से ।

२ चातुर्वर्ण्य मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः । —गीता

३ जातो व्यासस्तु कैवर्त्या श्वपाक्याश्च पराशरः ।

शुक्या शुक कणादाख्यस्तथोलूक्या सुतोऽभवत् ॥ भविष्य पुराण ॥

४ जो तू करता करम विचारा । जन्मत तीनि दड अनुसार ।

जनमत सूद्र मुए पनि सुद्र । क्रीतिम जनेउ घालि जग दुन्दा ॥ —वी०, रमैनी ६२ ।

नाना रूप बरन एक कीन्हा । चारि बरन उहि काह न चीन्हा । —वही, रमैनी ६३ ।

५ जब तक भणति सकामता, तब लगि निर्फल सेव ।

कहै कवीर वै क्यूँ मिलै, निहकामी निज देव । —ग्र०, पृ० १९।१९२

६ अतरि मल निरमल नहीं कीना बाहर भेस उदासी ।

हिरदे कमल घटि ब्रह्म न चीना काहे भइया सनियासी ॥—आ० ग्र०, त्रिलोचन, गूजरी १ ।

पाखण्डि मैलु न चूकई भाई अतरि मैलु विकारी ।

इन विधि डूबी माकुरी भाई ऊडी सिर कै भारी ॥—आ० ग्र०, नानक १, सोरठि ।

अतरि मैलु तीरथ भरमीजै । मनु नहीं सचा किया सोच करीजै ॥

—आ० ग्र०, रामकली महला १, असट पदीर्वा ।

ये न तो कोई बुद्धि है और न कोई पवित्र ।^१ जाति और वय-गत भेद अनुसार और मानवता-विरोधी है । धृष्टाश्रुत विचार का भ्रम है । जब मैं छूट लम जाती हूँ । जन्म में छूट हूँ और फिर मरण में भी छूट कम नहीं । पवित्रापवित्र का विचार घोषा है, मला कौन पवित्र है ? आँखों में छूट है, बोजों में छूट है, कानों में छूट है, भोजन में छूट लगाती हूँ उठते-बैठते छूट लगती हूँ ।^२ जन्म की इस उच्चता-विधायक चारणा में सब को विस्वास नहीं उसकी दृष्टि में उच्चता-विधायक है ऊँची करणी सम्प्रतापित आचरण । उच्च कुल में जन्म लेनेवाला व्यक्ति भी आचरण-हीन होकर निरिध हो होता जैसे मुरा-ममग से दूषित स्वयं पात्र ।^३

कम की संतों ने विभिन्न रूपों में देखा है । कम के अर्थों में आचरण छोड़-गवहार, बाह्याचार, कम-कंठ पूजोपासना आदि हैं । 'करनो को बंधनकारी और मोलप्रद दोनों माना गया है । कम का उल्लेख जन्म से ही नहीं मिलता । कवाचरण का फल इसी जन्म तक सीमित नहीं आज की नीचता पूर्वोक्त पुण्य के कारण बाह्यन का जन्म उच्च कुल में हुआ है, एसा सब का विस्वास नहीं किन्तु पुन-जन्म की तपहीनता के फलस्वरूप इस जन्म में मुसाहा होने का संकेत आया है ।^४ नीच-जन्मा होने की कुंठ किसी संत में नहीं बोल पड़ती बल्कि इने बहु एक प्रकार का बरवान ही मानता है और विस्वास करता है कि इसी नीचता के कारण प्रभु के दसन समक हुए हैं । उच्चता अहंकार की जननी है और अहंकार दृष्टि की समता को नीमित-अबुद्धि कर देता है ।^५ छोम उल्लेख प्रस्था देता है ।^६

संत बलि के अनुसार कम तभी तक बंधनकारी है जब तक उनसे बातना और कामना सम्बन्ध रहती है । पीतोक्त कम-कल की आशा के त्याग की परम्परा यहाँ स्पष्टतया सधिन की जा गायी है और इनके साथ ही नारदीय त्रिपुण (त्रिपुण्य) भक्ति का स्वरूप सम्बन्ध हो गया है । वैयक्तिक महत्वाकांक्षा-जन्म संन्य की सम्भावना नीतिरुता के बाह्य आपार

१ नरमवान महि कुम् नगी जाती ब्रह्म बिनु से समु उतपाटी ।

बहु रे पंडित कामन बज के होए, बामन कहि कहि जममु मय गोए ॥

—सं क रागु गढ़दी ७ पृ ९ ।

२ जति है मुनहु बन है मुनहु मूठक ओपति हो^० ।

जन्म मूठक मूठे किन्तु मुनहु मूठक परज बिनी^० ।

बहु रे गीया नउन पचीता । —सं क रागुगढ़दी ४१ ।

३ ऊँचे कुल कहा न जानिये जो करनी ऊँच न होए ।

कमल बालन मर मे जरा मायन निरा मोए ॥ —सं वा सं (१) प १२ ।

४ पूरव जन्म हम बाह्यन होते ओते काम ता हीना ।

रायन की मेरा बुजी नजरि जुझाया बीना ॥ —बहीर ।

५. इउमे जाति है इउमे करम बयाहि । इउमे ए^० बंधना फिरि फिरि जानी नाहि ॥

—आ सं बार आगा मरता १ ।

६ भजन निरान बहु जन्म विधाने लनु मनु मनु नहीं पीरे ।

गानन बिनु नाम लखन गंगा मनु बिगरे प्रभु ही रे । —आ सं यन्मा रागु आना १ ।

को स्वीकार करती है, सीमित भौतिक आकाशा सत को इस सघर्ष से बचा लेती है। सघर्ष की सामाजिक भूमि और आधार परिवर्तित हो जाते हैं और सामाजिक नैतिकता का प्रश्न स्वयं हल ढूँढ़ लेता है। व्यक्ति का निजी कल्याण सामाजिक कल्याण से भिन्न नहीं है और न दूसरों के अ-कल्याण का साधन ही। आत्मा वस्तुतः व्यक्ति नहीं, व्यापक समष्टि-तत्त्व की ईकाई और अन्य आत्माओं के साथ तात्त्विक रूप में सम्बद्ध है। फिर इस आत्मा की उपलब्धि के पश्चात् विच्छिन्न अहम् भावना के लिये स्थान ही कहाँ रहेगा? ब्रह्मज्ञान, आत्म-ज्ञान हो जाने पर जब बुद्धि अत्यंत सम और निष्काम हो जाती है, वैराग्य और समत्व प्राप्त कर लेती है, कर्म-अकर्म, पुण्य-पाप, धर्म-अधर्म की भीमासा व्यर्थ होगी।

समत्व-बुद्धि प्राप्त व्यक्ति का प्रत्येक आचरण मानवता-विधायक आदर्श की भाँति होगा। अनीति के मूल मनुष्य की राग-द्वेषात्मक बुद्धि है। उसके सम हो जाने पर धर्माधर्म का विचार लोक-व्यवहार की परिचालना एवं कल्याण-कामना के कारण ही नहीं होगा। सत-मत में आचरण और व्यवहार को स्वतन्त्र और विच्छिन्न नहीं माना गया है, बुद्धि और चैतन्य के जागरण की सीमा के कारण यद्यपि बौद्धधर्म जैसी विवृत्ति अपेक्षित नहीं हुई। कर्मकाण्ड के विवृत्तिपूर्ण विधि-निषेध की भूमिका में ही बौद्ध-धर्म-गत आचरण की विवृत्ति देखी जा सकती है। सत की व्यवसायात्मक बुद्धि स्थिर होकर सब भूतों में एक आत्मा के दर्शन करती है और यही उसके नैतिकानुशासन का आधार है और कर्मशीलता का लक्ष्य। सत्पुरुष विधि-निषेध के नियामक हैं, अनुयायी अथवा दास नहीं। नीति-शास्त्रीय यह उपपत्ति अत्यधिक मात्रा में वैदिक, बौद्ध, ईसाई आदि सभी धर्मों को स्वीकृत है। सत-कवि ने इसे नई दिशा दी थी। धार्मिक नैतिकता की व्यवस्था में कर्तव्याकर्तव्य की सीमा सत ने नहीं देखी। गीतोक्त वर्णाश्रमधर्ममूला नैतिकता के स्थान में व्यक्तिनिष्ठ नवीन सामाजिक व्यवस्था की परिकल्पना के आधार पर समत्व की स्थापना सत ने चाही।

संत-मतीय नैतिकता और सदाचार

तत्कालीन जीवन, सामाजिक व्यवस्था और सांस्कृतिक चेतना की भूमिका में ही सदाचार-सबधी धारणाओं का विवेचन सम्भव होगा। अन्यत्र लक्षित किया गया है कि अनेक सत निम्नवर्गीय चेतना का प्रतिनिधित्व करते थे। नामदेव छोपी, घन्ना जाट, कवीर जुलाहे, रैदास चमार, दादू धुनियाँ, नानक और पलटू बनियाँ थे। इनमें से कई के अनुयायियों ने अपने आदि गुरुओं को उच्च वर्णाद्भूत सिद्ध करने की चेष्टा की। जीवन के प्रत्येक स्तर में अभिजात्य वर्ग से इनकी भिन्नता थी, अतः उच्चवर्गीय मानदण्डों के द्वारा इनकी व्यावहारिकता की जाँच और विवेचना अनीतिपूर्ण होगी। नैतिक धारणाओं का सम्बन्ध देश, काल, पात्र, सामाजिक संस्थान और कार्य-प्रणाली तथा सांस्कृतिक चेतना के साथ है। विवशता और परवशता व्यक्ति के चैतन्य को कुण्ठित कर देती है।^१ वह मग्न-परिचालित जड़ जीवमात्र रह जाता है। किसी मान्यता को स्वीकार कर लेने में भी इसी प्रकार की विवशता है, अतः सत-कवि सर्वप्रथम इस परवशता से मुक्ति चाहता है। इस मुक्ति के अभाव में चैतन्य धारणा अर्थहीन है। साहस-प्रदर्शन अहम्भन्यता दम्भ, अखडपन का सूचक मात्र नहीं बल्कि आंतरिक

पुनः भावना आरम-विश्वास और नैतिक साहस का सांकेतिक-निर्देशक है। नैतिक मान्यताएँ नियम बनकर प्रवर्तन मात्र रह जाती हैं और ऐसी उदारतायुता विनम्रता का विस्तार। संत-कवि इस कड़िगत विनम्रता को स्वीकार नहीं करता।

संत-कवि का विश्वास था कि स्वाध्याय में स्नेह की समावना नहीं और जब तक स्वाध्याय है तब तक स्नेह हो भी नहीं सकता। प्रीति के अभाव में स्नेह का निर्वाह समझ कैसे होगा? १ श्रम के कारण किया गया काम—धार्मिक कृत्य भी अनुचित अथ अनैतिक है। श्रम विनम्रता है विनम्रता में कैसे भीन दूसरों को मुक्त कैसे कर सकेंगे? २ वासना—स्वाध्याय की मानना स्वयं परिष्कृत है और मानवीय पीड़ा का मूल कारण यही स्वार्थचिन्ता है। सांसारिकता मोह की वासना है। वासना के कारण ही बेचता और मानव दोनों दुःख होते हैं। ३ स्वयं-वासना वैकुण्ठ की कामना वैकुण्ठ मात्र के विकास-मात्र की प्रत्यक्ष बाधाएँ हैं। मसार, स्नेह-भक्ति और छोटाचार के त्याग का अर्थ नैतिकता और उदात्तता का त्याग नहीं बल्कि आचार-तप स्वाध्याय का त्याग है जिसके अन्तर्गत अनैतिकता फलसी-फुलसी है। सांसारिक दुःखों के कारण है—मानव की स्वाध्याय-भक्ति का विस्तार एवं महत्वाकांक्षा की अपरिचय और कभी अनुप्राप्त हो सकनेवाली चारणा। स्वाध्याय की भीषण टकराहट की हो सांसारिक सर्वप्रसन्नता। पदम को स्वाध्याय और स्वाध्याय को पराध्याय बनाना ही सत का कर्म रहा है। बौद्धधर्म के अनुसार संसार में स्वाध्याय का अंगल छूट नहीं सकता। गीता में जिस व्यावहारिक आचार-तप की चारणा है उसमें स्वध्याय अर्थात् व्यवसायिक काम की अपेक्षा अथ विनम्रता रह जाती है। संत-कवि इन दोनों वर्तमानों को अमान्य करता है।

गाहस्थ और वैराग्य

निवृत्ति और प्रवृत्ति का वैराग्य और गाहस्थ की भूमिका में देखने का प्रयास होता रहा है। सगुण भक्ति को प्रवृत्तिमूला और निगुणोपासना को निवृत्तिमूला मानने का यह मोह रहा है। वर्तमान समय में गाहस्थ जीवन की प्रतिष्ठा थी। बौद्ध धर्म-साधना में संन्यास और गृहत्याग का जो महत्व प्रतिष्ठित हुआ था वह गाहस्थ का नहीं। आधिभौतिक सुखवाद के विरोध के कारण उसमें प्रतिष्ठित गरी-महत्त्व का विरोध हुआ। शांकर सम्प्रदाय का आचार बौद्धधर्म का संन्यास-प्रधान विधान हुआ। प्रवृत्ति के विरोध में कर्तव्य-साधन भी निवृत्ति-मूलक हुआ। निःश्रेयस् की प्राप्ति सामान्य रूप से सांसारिक आचरण से उदात्तता और उसकी प्राप्ति के साधनों में संकल्पना अव्यक्त करती है। बौद्धधर्म में साधनागत कामा-कष्ट के अतिवारी स्वयं का जो विरोध है ४ उसकी अधिष्ठित चारा सत-काव्य में प्रवर्तित-सी

१ प्रीति बिना कैसे बनें बनेहु। जब समय गुन ठग कर नहीं लेहु।—सं क पदवी २३।

भिन्ना सीधी नां बुझी दिन दिन बनती जाइ।—क सं पृ १११२५।

२ या पहि पाठ आपु सुटकावनि से जाने बहु कंठा।—सं क पदवी ५२।

३ गुरिगर जाने लाकी जायि। निकटि नीर पनु पीवसि जाग।—सं क पदवी २४।

४ बौद्ध-धर्म-मीमांसा बल्लभ जपाध्याय पृ ७२।

दीख पड़ती है। धम्मपद के अनुसार वैराग्य ही सब धर्मों में श्रेष्ठ है।^१ विवाह का विरोध काया-कष्ट के रूप में यहाँ स्वीकृत नहीं हुआ था। वैराग्यप्रधान जीवन एवं सासारिक कामोपभोग तथा वामाचार-सम्मत अवाध स्त्री-प्रसंग के मध्य का मार्ग सत ने ग्रहण किया। सयमित इन्द्रिय-तृप्ति के साथ सासारिकता में वैराग्य की भावना स्थापित कर कवीर ने योग को भोग और भोग को योग की भूमिका में देखा।

कवीर ने लक्षित किया था कि गृह-त्यागी सन्यासी, वैरागी जोड़ू-बटोरु और माया-फद में फँसनेवाले हो रहे थे। गृह-त्याग गृहस्थाश्रम के सभी वधनो से परिपूर्ण था, अतः सासारिक माया-मोह की भर्त्सना करते समय सन्यासियों की सासारिकता की ओर सत की दृष्टि स्पष्ट रूप से गई थी। कवीर ने कहा—गृहस्थाश्रम में रहना है तो धर्म का पालन करो, नहीं तो वैराग्य धारण करो। वैराग्य लेकर गृहस्थाश्रम के वधन में पड़नेवाला महा अभाग है।^२ गृही को घर की चिंता सताती है, सन्यासी को भीख की,^३ अतः दोनों प्रकार की चिन्ताओं से वह मुक्ति चाहता है। सत के लिए घर और वन एक समान हैं, उसने देखा था कि भावों की प्रेरणा ही महत्त्वपूर्ण है अतः प्रेरणाहीन मनुष्य का कही रहना अनुचित होगा^४ और जिसमें भावना की महत्ता है उसके लिए सभी स्थान समान।^५ माया से मुक्ति के लिए वैराग्य की अपेक्षा है^६ तो सन्यास की वासनाजन्य विकृति से त्राण के लिए गृहस्थाश्रम का पालन।

सत-समाज में सहज जीवन का अर्थ क्रमशः परिवर्तित होता गया। जहाँ घर से निष्काम भाव से, उदासीन भाव से रहना काम्य था^७ वहाँ ससार का त्याग अपेक्षित होने लगा। सत ने संभवतः देख पाया कि सयमित विषय-तृप्ति और अवाध इन्द्रिय-तृप्ति का अन्तर स्पष्ट रूप में नहीं रखा जा सकता। गृहस्थ वैरागी भी कालक्रम से गार्हस्थ्य की सासारिकता में लिप्त होने लगे। गार्हस्थ्य-वैराग्य की महत्ता के मूल में सन्यास-व्युत्पन्न गृहस्थ-सन्यासियों का दल था। इस दल ने भी क्रमशः गृहिणी और गृह-त्याग की अपेक्षा समझी।^८

सत जीवन की समस्याओं के हल में नैतिकता का स्वरूप देखता रहा। इस-स्वरूपी जीव (हस देह) के अकथ गुणों की चर्चा परवर्ती कवीर-पथ में हुई। सत-मत के कवियों ने परिवर्तन, परिवर्धन के साथ इस स्वरूप को स्वीकृत किया है। हस-रूप मानवीय आदर्श की पूर्णता है। चैतन्य आत्म-तत्त्वोपलब्धि के पश्चात् निर्गुण-सगुण का भेद मिट जाता है। हस देह

१ धम्मपद, पृ० २०।१।

२ स० क० सलोकु २४३।

३ ग्रिही तो च्यता धनी, वैरागी तो भीख।

उहूँ कात्या विचि जीव है, दो हनै सतो सीष। —क० ग्र०, पृ० ५७।५५४।

४ ना घर भला न वन भला, जहाँ नहीं निज नाँव।

दाहुँ उनमनि मन रहै, भला न सोई ठाँव ॥ —दा० वा० (१), पृ० २४।७८।

५ जहाँ रहूँ तहँ राम सँ, भावै कदलि जाइ।

भावै गिरि परबत रहूँ, भावै गेह बसाइ ॥ —दा० वा० (१), पृ० २१।४५।

६ ना मे जोग धिआन चितु लाइआ।

बिनु वैराग न छूटसि माइआ ॥ —स० क०, रागु गउडी ३४।

७ स० बा० स०, भाग २, पृ० १०५।२। ८ वही, पृ० ११९।

बुद्ध भाषना आत्म-विश्वास और नैतिक साहस का सांकेतिक-निर्देशक है। नैतिक मात्सर्याएँ नियम बनकर प्रवचन मात्र रह जाती हैं और ऐसी उधाराव्ययता निवृत्तता का विस्तार। संत-कवि इस अर्द्धव्यत निवृत्तता को स्वीकार नहीं करता।

संत-कवि का विश्वास था कि स्वाध में स्नेह की समानता नहीं और जब तक स्वाध है तब तक स्नेह हो भी नहीं सकता। प्रीति के अभाव में स्नेह का निर्वाह समझ कैसे होगा? सोम के कारण किया गया कर्म—धार्मिक कृत्य भी अनुचित अथ अनैतिक है। सोम निवृत्तता है, निवृत्तता में कैसे जीव दूसरों को मुक्त कैसे कर सकेंगे? वासना—स्वाध की भावना स्वयं परिष्कृष्ट है और मानवीय पीड़ा का मुख्य कारण यही स्वाध-चिन्ता है। सांसारिकता मोह की वासना है। वासना के कारण ही देवता और मानव दोनों बन्ध होते हैं।^१ स्वयं-वासना वैकुण्ठ की कामना चैतन्य भाव के विकास-भाग की प्रत्यक्ष बाधार्थ है। ससार लोक-वृत्ति और लोकाचार के त्याग का अथ नैतिकता और उदाचार का त्याग नहीं बल्कि आचार-रूप स्वार्थ वृत्ति का त्याग है जिसके अन्तिम में अनैतिकता फूटती-फूटती है। सांसारिक दुःखों के कारण है—मानव की स्वाध-बुद्धि का विस्तार एवं महत्त्वाकांक्षा की अपरिचीम और कमी संतुष्ट न हो सकनेवाली कारण। स्वाधों की भीषण टकरावट की ही सांसारिक सर्प सना है। परार्थ को स्वार्थ और स्वार्थ को परार्थ बनाना हो सत का लक्ष्य रहा है। बौद्धधर्म के अनुसार संसार में स्वाध का बंधन छूट नहीं सकता। मोह में जिस व्यावहारिक आचार-रूप की कारण है उसमें 'स्वधर्म' अर्थात् व्यवस्थायत धर्म की श्रेष्ठता अथ निवृत्तता रह जाती है। संत-कवि इन दोनों वर्तनाओं को अमान्य करता है।

गार्हस्थ्य और वैराग्य

निवृत्ति और प्रवृत्ति को वैराग्य और गार्हस्थ्य की भूमिका में देखने का प्रयास होता रहा है। सगुण भक्ति को प्रवृत्तिमूला और निर्गुणोपासना को निवृत्तिमूला मानने का यह मोह रहा है। वर्तमान धर्म में गार्हस्थ्य जीवन की प्रतिष्ठा थी। बौद्ध धर्म-साधना में संन्यास और गृहत्याग का जो महत्त्व प्रतिष्ठित हुआ था वह गार्हस्थ्य का नहीं। आधिभौतिक सुखवाद के विरोध के कारण उसमें प्रतिष्ठित गार्हस्थ्य का विरोध हुआ। शांकर सम्प्रदाय का आचार बौद्धधर्म का संन्यास-प्रधान विधान हुआ। प्रवृत्ति के विरोध में कर्तव्य-न्यासन भी निवृत्ति-मूलक हुआ। नि-श्रेयस् की प्राप्ति सामान्य रूप से सांसारिक आचरण से उदात्तता और उसकी प्राप्ति के साधनों में संकल्पना आपरिक्त करती है। बौद्धधर्म में साधनायत काया-कर्म के अधिपति स्वरूप का जो विरोध है^२ उसकी अधिष्ठाता चारा संत-काव्य में प्रवाहित-सी

१ प्रीति बिना कैसे बँधे सनेह। जब लग रगु तब लग नहीं नेह।—सं क गउड़ी २१।

निज्वां सीबी नां बुझी बिग दिन बधयो जाइ।—क प्र पृ ११। १५।

२. था पहि पाउ आयु सुटकावनि से बाबे बहू फका।—सं क गउड़ी ५१।

३. गुरिनर दाने छापी आगि। निकटि नीर पसु पीवसि जाय।—स क गउड़ी २४।

४. बौद्ध-वचन-मीमांसा बल्लभ उपाध्याय पृ ७२।

दीख पड़ती है। धम्मपद के अनुसार वैराग्य ही सब धर्मों में श्रेष्ठ है।^१ विवाह का विरोध काया-कष्ट के रूप में यहाँ स्वीकृत नहीं हुआ था। वैराग्यप्रधान जीवन एव सासारिक कामोपभोग तथा वामाचार-सम्मत अवाध स्त्री-प्रसंग के मध्य का मार्ग सत ने ग्रहण किया। सयमित इन्द्रिय-तृप्ति के साथ सासारिकता में वैराग्य की भावना स्थापित कर कवीर ने योग को भोग और भोग को योग की भूमिका में देखा।

कवीर ने लक्षित किया था कि गृह-त्यागी सन्यासी, वैरागी जोड़ू-बटोछ और माया-फद में फँसनेवाले हो रहे थे। गृह-त्याग गृहस्थाश्रम के सभी वधनो से परिपूर्ण था, अतः सासारिक माया-मोह की भर्त्सना करते समय सन्यासियों की सासारिकता की ओर सत की दृष्टि स्पष्ट रूप से गई थी। कवीर ने कहा—गृहस्थाश्रम में रहना है तो धर्म का पालन करो, नहीं तो वैराग्य धारण करो। वैराग्य लेकर गृहस्थाश्रम के वधन में पड़नेवाला महा अभाग्य है।^२ गृही को घर की चिंता सताती है, सन्यासी को भीख की,^३ अतः दोनों प्रकार की चिन्ताओं से वह मुक्ति चाहता है। सत के लिए घर और वन एक समान हैं, उसने देखा था कि भावों की प्रेरणा ही महत्त्वपूर्ण है अतः प्रेरणाहीन मनुष्य का कही रहना अनुचित होगा^४ और जिसमें भावना की महत्ता है उसके लिए सभी स्थान समान।^५ माया से मुक्ति के लिए वैराग्य की अपेक्षा है^६ तो सन्यास की वासनाजन्म विकृति से त्राण के लिए गृहस्थाश्रम का पालन।

सत-समाज में सहज जीवन का अर्थ क्रमशः परिवर्तित होता गया। जहाँ घर में निष्काम भाव से, उदासीन भाव से रहना काम्य था^७ वहाँ ससार का त्याग अपेक्षित होने लगा। सत ने संभवतः देख पाया कि सयमित विषय-तृप्ति और अवाध इन्द्रिय-तृप्ति का अन्तर स्पष्ट रूप में नहीं रखा जा सकता। गृहस्थ वैरागी भी कालक्रम से गार्हस्थ्य की सासारिकता में लिप्त होने लगे। गार्हस्थ्य-वैराग्य की महत्ता के मूल में सन्यास-च्युत गृहस्थ-सन्यासियों का दल था। इस दल ने भी क्रमशः गृहिणी और गृह-त्याग की अपेक्षा समझी।^८

सत जीवन की समस्याओं के हल में नैतिकता का स्वरूप देखता रहा। हस-स्वरूपी जीव (हस देह) के अकथ गुणों की चर्चा परवर्ती कवीर-पथ में हुई। सत-मत के कवियों ने परिवर्तन, परिवर्धन के साथ इस स्वरूप को स्वीकृत किया है। हस-रूप मानवीय आदर्श की पूर्णता है। चैतन्य आत्म-तत्त्वोपलब्धि के पश्चात् निर्गुण-सगुण का भेद मिट जाता है। हस देह

१ धम्मपद, पृ० २०।१।

२ स० क० सलोक २४३।

३ भ्रिही तो च्यता घणो, वैरागी तो भीख।

दुहूँ कात्या विचि जीव है, दो हनै सतो सीष। —क० ग्र०, पृ० ५७।५५४।

४ ना घर भला न वन भला, जहाँ नहीं निज नाँव।

दादू उनमनि मन रहै, भला न सोई ठाँव ॥ —दा० वा० (१), पृ० २४।७८।

५ जहाँ रहूँ तहँ राम सँ, भावै कदलि जाइ।

भावै गिरि परबत रहूँ, भावै गेह बसाइ ॥ —दा० वा० (१), पृ० २१।४५।

६ ना मे जोग धिआन चितु लाइया।

बिनु वैराग न छूटसि माइया ॥ —स० क०, राग गउड़ी ३४।

७ स० बा० सं०, भाग २, पृ० १०५।२। ८ वही, पृ० ११९।

की पाँच प्रकृतियाँ हैं, इसमें से प्रत्येक की पाँच-पाँच प्रकृतियाँ हैं और इस प्रकार $5 \times 5 = 25$ प्रकृतियों से इस वेद का निर्माण होता है—

- १ धैर्य—मिथ्या-स्यास सत्य-ग्रहण संशय-हीनता अचञ्चल और अहंकार-नाश ।
- २ दया—अज्ञोह समता मैत्री निर्भयता समव्यष्टिता ।
- ३ शीघ्र—शुभा-निवारण (वित्तिसा) प्रियवचन छान्ति-बुद्धि प्रत्यक्ष पारण और प्रत्यक्ष मुक्त ।
- ४ विचार—अस्तित्व-नास्तित्व का निणय यथार्थ-ग्रहण व्यवहार-बुद्धि-भाव और संवितता (ज्ञान-विज्ञान) की प्राप्ति ।
- ५ सत्य—निर्णय निर्भीक प्रकाश स्थिरता और क्षमा ।^१

नाभ-सम्प्रदायान्तर्गत विविध बर्तीस क्षणों के कथन हैं ।

- १ न्याय पारलया—निरासनी निहृषक निरबाधिक निहिंसक ।
- २ विचार पारलया—निरमली निरवध निरसक निरबान ।
- ३ बनेक (बिनेक) पारलया—सरबंसी सावधान सति सारसाही ।
- ४ सतोप पारलया—अबाधीक अबाधीक अमानीक अस्मिर (स्मिर) ।
- ५ निचिस पारलया—निहितरं निहृपरपंच निरुंवी निरलेप ।
- ६ सहज पारलया—सुमनी सुहृवो सौतल सुसदाई ।
- ७ सीस पारलया—सुनि संनम सति स्रोता ।
- ८ सुनि पारलया—स्पी सवि बयान समाधि ।^२

नाभ-सम्प्रदायान्तर्गत चारणा नकारात्मक अधिक हैं और संत-मत में नकारात्मक चारणों की प्रधानता है । बौद्ध धर्म के आध्यात्मिक मार्ग की ज़रूरत अर्थात् अ-व्यभिचार अ-मृदाचन अपिमुन-वचन अ-कट वचन अ-संप्रकाय अ-लोभ अ-प्रविहिता अ-मिथ्यादृष्टि निष्कामता अ-ज्ञोह आदि में नकारात्मक स्वभाव के वर्णन होते हैं ।

नाभ-संघ और संत-मत की नैतिक भावना

संत-मत की नाभ-सम्प्रदाय का परिचरित स्वभाव^३ मानते समय दोनों मतों की नैतिक भावना के अन्तर की जाधारणता नहीं देखा गया । नाभ-संघी संन्यास-प्रधान आरस की स्वीकार करता है, वाहस्पय के प्रति अनादर भाव और दुष्कृता इस भाव में स्पष्टतया लक्षित होती है । नाभ-संघीय चारणा के अनुसार वाहस्पय के लिए ज्ञान संभव अव्युक्त और साधक नहीं ।

- १ विशेष विवरण के लिए इष्टव्य—संघर्षपी पृ १८१-८६ (वचन-क्रम में अंतर है) ।
- २ गो बा (ग) - (६) पृ २४९ ।
- ३ इष्टव्य—विशुध धागा वास्तव में योग का ही परिचरित रूप है । यचित-भाटा का मत पहेल योग के ही घाट पर बहुत का ।—बदध्यात योग-प्रवाह, पृ ७५ । हिन्दी में पापे जानेवाले पत्रा म यह (नैतिकता का) स्वर बहुत स्पष्ट और बलवती है । इन स्वर में चरचरी संनो के लिए आचरण-बुद्धि-प्रधान पृष्ठभूमि तैयार कर दी की ।—हिन्दी नाभ सम्प्रदाय पृ १८७ ।

गृहस्थ दयनीय और विवश जीव है। गृहस्थ का ज्ञान, व्यसनी का ध्यान, बूचे का कान, वेश्या का मान और वैरागी का माया वटोरना समान भाव से निरर्थक है।^१ स्त्री का साथ रहना शान्ति में बाधक है^२, उसके साथ रहनेवाले पुरुष की अवस्था नदी के किनारे खड़े पेड़ की-सी होती है, उसके जीवन की आशा थोड़ी ही है।^३ भग राक्षसिन है^४, अतः पुरुष को अकेला रहना चाहिए, एकान्त-सेवक करना चाहिए, एकाकीपन की काम्य है।^५ नाथ-पथी का उद्देश्य है गोरख-स्वरूप की प्राप्ति, देवलोक की अप्सराएँ, मृत्युलोक की स्त्रियाँ और पाताल लोक की नाग-कन्याएँ जिस गोरख को प्रभावित करने में अममर्थ हैं। उसने माया को मार दिया है, घर-बार को छोड़ दिया है, कुटुम्ब और भाई-बन्धु त्याग दिए हैं।^६ नाथ-पथी के लिए कहा जाता है कि नौ लाख पतुरियाँ उसके आगे नाचती हो और सहज ज्ञान-वैराग्य का अखाड़ा उसके पीछे हो।^७ समत्त्व दृष्टि को जो मान्यता मिली है उसके आधार-रूप में वैराग्य की प्रधानता है यद्यपि भोग और त्याग में समत्त्व की चर्चा आई है। वस्तुतः आसक्ति-हीनता का तात्पर्य ही समत्त्व से लिया गया है। नाथ-पथी के अनुसार यद्यपि अधाकर खाना भी मौत है, बिल्कुल नहीं खाना भी मौत है। समय के द्वारा ही मुक्ति मिलती है।^८

सत-सम्प्रदाय वैराग्य और गृह-त्याग को अनिवार्य नहीं मानता, उसके लिए समत्त्व-प्राप्ति से अधिक भावात्मक सबद्धता की अपेक्षा है। हृदय की शुद्धता ही काम्य है।^९ अहंकार ही आचरण-शुद्धता का विरोधी है।^{१०} भावात्मक एकता की ही अपेक्षा है।^{११} सत-साहित्य आत्मा को निर्मलता की अनिवार्यता स्वीकार करता है। यह निर्मलता पूर्णता के परिचय द्वारा सहज ही प्राप्त हो जाता है—

पूरे सँ परचा भया, सब दुख मेल्या दूरि ।

निर्मल कोन्ही आतमा, तायें सदा हजूरि ॥^{१२}

वैष्णवीय अहिंसा और संत-मत

अहिंसा केवल वैष्णवीय नैतिकता नहीं। भारतीय धर्म-साधना में इसकी प्रतिष्ठा रही है। गौतम बुद्ध की अहिंसा, अतिवादी जैनधर्म की अहिंसा और कर्म-काण्डी यज्ञ-विधान की हिंसा की मध्यवर्तिनी है। सत-मत अवस्था विशेष में बौद्धों की भाँति मास खाने की अनुमति नहीं देता। जैनो की जीव-दया का प्रभाव वैष्णव धर्म में दोख पड़ता है। वैष्णवों की

१ गो० बा०, पृ० ७७ ।

२ वही, पृ० ६९ ।

३ वही, पृ० १३८ ।

४ वही, पृ० १४४ ।

५ वही, पृ० ६१ ।

६ गो० बा०, पृ० १४० ।

७ वही, पृ० २१७ ।

८ वही, पृ० ५१ ।

९ क० ग्र०, पृ० २१४ ।

१० पठें गुनै उपजे अहमारा अघ वर डूबे वार न पारा । —क० ग्र०, पद १३२, पृ० १३० ।

११ किया जपु किया तपु सजमो किया वरतु किया असनानु ।

जब लगु जुगति न जानीअ भाव भगति भगवान । —स० क०, गउडी ६३ ।

१२ क० ग्र०, पृ० ४१३५ ।

अहिंसा अधिकांशतया बाह्य है। जीवन अहिंसक है किन्तु इसलिए नहीं कि सभी जीव अमिल हैं बल्कि जीव-हिंसा से बह मयनीत है। मध्यम जीव पर अनुग्रह करता है कारण उस पर भी अनुग्रह किया गया है। इत्या उद्ये अच्छी नहीं लगती। आचार-प्रवृत्ता के कारण मध्यामक्य का विचार उद्ये करना है। सप्त-कवि सभी जीवों में अमिलता देखता है। सबमें तो वही परम-तत्त्व है, सभी ब्रह्म-स्वरूप हैं।^१ संत-कवि अपने को उस जीव से मिल नहीं देखता मिश्रता जो बीच पड़ती है, वह आकस्मिक है, बाह्य है, ठात्तिक नहीं। मिट्टी के देवी-देवता बनाकर उनके जाने जीवों का अविज्ञान कुसङ्गता-विधायक नहीं हो सकता। निर्जीव की पूजा के लिए सन्तोष का अविज्ञान धर्म नहीं धर्म का पातक्य अवश्य है।^२ संत की धारणा के अनुसार सबके व्यापक कल्याण में ही अपना कल्याण है और इस कल्याण से मिल कोई व्यापक कोट-कल्याण नहीं। सवाचार का मूक है प्राणि-मात्र के प्रति दया और कल्याण। संत की कल्याण-कामना का अधिक व्यापक आचार है। महाभारतीय^३ परोपकार की पूज प्रतिष्ठा संत-काम्य में बोध पड़ती है किन्तु परोपकार का आचरण वह उच्चता की दृष्टि से नहीं करता। परोपकारी होने का गव भी नहीं पाचना चाहता क्योंकि अन्य गवों की मोति यह भी अनुल्लसि और पतन का कारण और मूक है। किसी प्रकार की उच्चता का प्रदर्शन संत का मान्य नहीं।^४ रामस् और राजस् त्याग का वह उचित नहीं समझता, उसके त्याग का अर्थ है सात्त्विक त्याग। दया छोड़ करणा एक ही तरह की विभिन्न संज्ञाएँ हैं। परोपकार की अन्तिम सीमा तक वह पहुँचना चाहता है वह उस देश में मरने का इच्छुक है जहाँ उसके मांस का भी उपयोग पशु-पक्षी के भोजन में हो पाय।^५

संत-समाज की धारणा

संत के जीवन का उद्देश्य है भय से मुक्ति। पाप-पुण्य का भय स्वर्ग-नरक की चिन्ता जीवन-भरण की आर्थात् और विधि-विधान की जुंटा त्याग्य है। भय के कारण ही चिन्ता आर्थात् और जुंटा है। भय अविचार और अज्ञान का फल है। अपने विचारक को पाप-पुण्य स्पर्श नहीं कर पाने जीवन-भरण का भय उसे संवस्त नहीं कर पाता और स्वर्ग-नरक की चिन्ता उसे नहीं छूटती।^६ संगार के अधिकाधिक दुःखों के मूक से वही भय है। विनया

१ दम कीटनु उमै कीठक कीठक विन ससार नहीं।

कान धर्मतरि नाथा प्रथमै पूरि रहित त्रै सरब नहीं। —आ प्र नामदेव आमा २।

२ भरजीउ बाटीह निरजीउ पुनहि अंतपाल बउ माटी। —आ क रागु पडही ५९।

३ एतोज्ञायें प्रवृत्तामि पदुर्गत प्रपञ्चोदधि।

परोपकारं पुण्या आनाय धरतीदमम्। —महाभारत।

४ आता गव कुवान तवि भर मछर हंवार।

पक्ष गरीबी सीमना गेवा गिरजमनार ॥ —रागु गं बा सं (१) पृ ९१।

५ हरि भव गादन जीवना गर जगार गमाइ।

रागु बरणा ताँ बला बरै कपु-नगो नाद ॥ —बगी पृ ३८।

६ अं क रागु पडही।

वास्तविकता के साथ परिचय को गया, सत्य को प्रत्यक्ष कर लिया, वह भय नहीं करता और न किसी को भयभीत करता है। न तो वह स्वयं डरेगा और न किसी को डरावेगा।^१ हिंसा का भय भी एक प्रकार का भय ही है, भय के कारण अहिंसा में प्रवृत्ति और हिंसा का त्याग भी अनतिक्रम होगा। सत-कवि भय के कारण हिंसा का त्याग नहीं करता बल्कि समस्त जीव के प्रति उसकी व्यापक समवेदना है। वैयक्तिक सग्रह के मूल में भी भय का निवास है। सग्रहकर्ता एक भय से छूटने के लिए अन्य अनेकानेक भयों को सृष्टि करता है। भय से त्राण तो नहीं मिल पाता, अन्य विविध भयों का भय अवश्य जग जाता है। गीतोक्त अनासक्त कर्म में तात्त्विक दृष्टि से अनासक्ति की वासना रह जाती है, अन्यथा प्रेरणा का अभाव हो जायगा। सत-कवि आसक्ति को असग्रह, अपरिग्रह की ओर उन्मुख करता है, अनासक्त सग्रह से इस असग्रह को भिन्न समझा जाना चाहिए।

सत-कवि का विश्वास है कि मानवीय धर्मों का मूल है जीवन का प्रसार, विस्तार और उन्नति एवं जीवन का ह्रास और नाश है अधर्म। अतः जीवन के प्रति उसका उदार दृष्टिकोण है, जीव और जीवन के प्रति सम्मान का भाव है। इस सम्मान भाव के कारण वह काया-कष्ट को गृहित समझता है। आत्म-तोष और आत्म-सम्मान के लिए निज उपाजित द्रव्य से जीविका-निर्वाह को सत ने आवश्यक समझा था। दूसरों द्वारा उपाजित वस्तु में स्वाद नहीं, आनन्द नहीं, बल्कि हीनता है, आत्मसम्मान की हानि है। वैराग्य को उसने शिक्षा माँगने का साधन नहीं बनाया था। अपने निर्वाह और अन्य साधु-सतों की अभ्यर्थना-योग्य वस्तुओं की अपेक्षा उसे थी किंतु भिक्षाटन पर जीनेवाला परान्नभोजी वह नहीं बन सकता, उसे अपने पसीने की गाढ़ी कमाई पर विश्वास था। अह-भाव की तुष्टि के लिए यह वृत्ति अथवा आडम्बर नहीं था और न था श्रेष्ठता दिखलाने के लिए मिथ्या गर्व। परान्न भोजन के कारण आहत सम्मान से वह अपनी रक्षा चाहता था। कबीर को अपनी मधुकरी प्यारी है।^२ किंतु यह मधुकरी सासारिक जीवों से प्राप्त भिखान्न नहीं बल्कि सीमाहीन राज्य के अधिकारी की मधुकरी है। अपने व्यवसाय के प्रति प्रेम और श्रम का महत्त्व, अतः पूर्ववर्ती सन्तों ने समझा था। सम्प्रदायों की सीमा में प्रवेश पाकर सन्त-मत वैराग्य-प्रधान सगठन की ओर पीछे चलकर झुका। श्रम-सबध क्रमशः छूटता गया किंतु इस मत के नेताओं ने इस महत्त्व को अगीकृत किया था।^३ उनका व्यावसायिक कर्म वैसा नहीं था जो उच्चता-विधायक समझा जा सके, ऐसी अवस्था में उनकी श्रम-महत्त्व सम्बन्धी धारणा अविचल धैर्य और अटूट साहस का परिचायक है। व्यवसाय में लगा रहकर व्यावसायिक दृष्टि न रखना सतों की निजी विशेषता है।

सत के लिए सृष्टि मायात्मक, विवर्त और आभास मात्र है किंतु यह मानव-जीवन व्यर्थ नहीं। आत्म-प्रतीति का सुलभ अवसर इसे इस जीवन में प्राप्त है। यह देश विराना

१ वही, गउडी १०।

२ कबीर भली मधुकरी नाना विध को नाज।

दावा काहू को नहीं बडा देस बड राज ॥ —स० क०, पृ० २७२।

३ सत समर्थ में राखि मन, करिय जगत को काम।

जग जीवन यह सत्र है, सदा सुख विसराम ॥ —स० वा० स०(१), पृ० ११८।

है किंतु इस जीवन का महत्त्व कम नहीं। मनुष्य-जन्म दुर्लभ है, बार-बार नहीं मिलता।^१ इस बार जो प्राप्त हो गया है सो ही गया है इसकी स्वीकृति अपेक्षित है। इसके भागै बैठ भी तुच्छ है।^२ स्वर्ग-अपवर्ग की कामना भी व्यर्थ है। मानव-जीवन अनमोल है इसे सोना बिकित नहीं।^३ मनुष्योपासक का महत्त्व स्वामि भक्ति में है और सन्त का आत्म-प्रतीति में। मनुष्योपासक अपने आपको विनय और प्रार्थना को प्रभु के चरणों में अर्पित कर देता है और संत अपने में परमेश्वर की प्रभा देखता है। मनुष्योपासक में आर्त-मात्र है और मनुष्योपासक में सहज आत्म-विश्वास। संत अत बार-बार पुकार कर कहता है कि मानव तुम महत्त्वहीन नहीं मनुष्य भी नहीं व्यव भी नहीं।

सन्त का स्वरूप

प्रत्येक सम्प्रदाय प्रत्येक धर्म अपनी मार्गता के अनुसार गुणों का आदर्शकृत बना अपने देव-विषयक कल्पनाओं में उपस्थित करता है। मानवीय गुणों के आदर्शकृत बना का आरोप पाश्चात्त्यिक गता में हो जाता है जिसका आशय इस लोक के मनुष्य में प्राप्त होना। वैयक्तिक ईश्वर की कल्पना में इसका समावेश अवश्य हो जाता है। वैदिक कल्पियों के बहुदेववाद और इसक अन्तमूल देववाद में इसका प्रयोग बाल मिलते हैं। इसकी रूप-योजना में इस आदर्श के दान होते हैं। बौद्ध-यम की पारणा के अनुसार अर्थात् इस कल्पना का मूल स्वरूप है। औपनिषदिक ब्रह्म भावना की व्याप्ति ऐसे स्वरूप के विधान के प्रतिफल है किन्तु आत्मज्ञानाधिकरण में उस आदर्श की परिणति बीज पड़ती है। ब्रह्मेतिवत् के अनुसार जो पाप-कर्मों से निवृत्त नहीं हुआ है जिसकी इन्द्रियों धान्य नहीं है और जिसका चित्त अचमाहित या अघात है वह आत्मज्ञान को प्राप्त नहीं कर सकता।^४ इसके मार्ग में संकरापाप का कपल है जो बुद्धिमान प्रतिनिष्ठ ब्रह्म अर्थात् धुनि-अमृति में अविहित पार-ब्रह्म से अविरत-अनुपगत है वह नहीं जो इन्द्रियों की चकलना के कारण अघात अर्थात् उपरतिमय है वह भी नहीं जो अममतिन अर्थात् विगता चित्त लपाय नहीं है—जो विनिवृत्त चित्त है वह भी नहीं तथा ममतिन चित्त होत पर भी उग लपायना के छल वा इच्छा होने के कारण जो अघात चित्त है—विगता चित्त निगता व्यापार करता रहता है वह गुण भी इस प्रसन्न आत्मा को देवत आत्मज्ञान द्वारा नहीं प्राप्त कर सकता। अर्थात् वा पार-ब्रह्म और इन्द्रियों की चकलना से हटा हुआ तथा ममतिन चित्त और उग लपायना के छल में भी उपलब्धमान है वह आचार वाच्य ही अज्ञान द्वारा उपरुक्त आत्मा का प्राप्त कर सकता है।^५

१ मनुष्य जन्म दुर्लभ नहीं होता न बार-बार। —मं वा नं (१) पृ ११८।

२ राम बुद्धिमान भेदिका दिया कबीरा रोय।

जो मनुष्य पापुर्ग में जो हैतु न होता। —मं वा नं (१) पृ १८।

३ मंदिर मन्ना देव की अर्पित चरित्रे चरित्र।

बागी बरि देवता गु कर्त लोके नाहि ॥ —मं वा नं (१) पृ ११।

इन्द्रिया लो मे अर्त मरु लो बरु लो मे अर्त।

अरु मरु लो मरु देव दिया गुण विरा नाहि ॥ —बगी पृ १०१।

४ व ११२४।

५ पगी वर विद्वान् भाव।

विनयपिटक^१ के अनुसार निष्कामता, प्रविवेक (एकान्त चिन्तन), अद्रोह, विषयो का अग्रहण, तृष्णा का क्षय और मोह के नाश द्वारा अर्हत्व प्राप्त होता है। दोषनिकाय^२ में बुद्ध में लोक-हित, कुशल-अकुशल-विवेक, निर्वाण-गामिनी प्रतिपदा का ज्ञान, समान रूप से प्रिय और मदहीन, यथावादी तथाकारी और यथाकारी तथावादी क्षीणास्रव तथा तीर्णविचिकित्स (सशयहीन) गुणो का समावेश माना गया है। गीता में स्थितप्रज्ञ,^३ भक्तिमान् पुरुष^४ और त्रिगुणातीत पुरुष^५ के लक्षण विस्तार के साथ प्रस्तुत किए गए हैं उनमें समता है और उनके अनुसार सर्वारम्भ परित्याग, तुल्यनिंदात्मसस्तुति, उदासीनता, अनाकाक्षा, स्थिरता, अ-विकार सुख-दुःख मानापमान-तुल्यता आदि मुक्तात्मा के परिणाम हैं। नाथ-सम्प्रदाय में गोरखनाथ के अनुसार अचानक फट से बोलना नहीं चाहिए, जोर-जोर से पाँव पटककर चलना भी नहीं चाहिए, गर्व नहीं करना चाहिए, सहज स्वाभाविक स्थिति में रहना चाहिए। अधकचरे या अधमरे की भाँति छलकना भी उचित नहीं, ज्ञान छाँटना भी नहीं चाहिए, चित्त की अस्थिरता, काम-क्रोध-अहंकार का निवारण तथा अधिक खाना भी नहीं चाहिए और अत्यन्त उपवास भी नहीं करना चाहिए।^६ इस भूमिका में सत-लक्षण पर विचार करना, सत-कवियों की नैतिक भावना पर प्रकाश डालने में क्षम होगा। स्तुति और निंदा इन दोनों से रहित होना, लोहा और सोना में तुल्यबुद्धि, काम, क्रोध, मोह और अहंकार का त्यागी, तृष्णा और माया से मुक्त होना वास्तविक सत का लक्षण है।^७ चाह मिटना, स्थिरता की प्राप्ति, सासारिक रकता में श्री, शान्त और शीतल वाणी, पावनत्व, कलुष का त्याग, सुबुद्धि और विवेक साधु के लक्षण हैं। ऐसे साधुओं के दर्शन सौभाग्य का फल है और इनकी सगति पुण्य का हेतु। इनकी सगति से 'मन' हरि रूप हो जाता है।^८ दया, दान, दीनता, दीनबधुता, शीतलता, समदृष्टि, काम, क्रोध, मद-लोभ से राहित्य, षड्विकारो से हीनता, ब्रह्म-भाव-रस में लीनता, निर्भीकता, निर्वैर, सशयहीनता में साधुत्व है जिनकी आधे क्षण की सगति कल्मष घोनेवाली है।^९ परोपकार ही सन्त का जीवन है, दूसरों के लिए ही वह शरीर धारण करता है, वृक्ष, नदी और सत तीनों की एक ही अवस्था है।^{१०} ससार में वह कमल-पत्र की नाई रहता है और अन्तर में ज्ञान की सुगन्ध रहती है।^{११} साधु होना अत्यंत कठिन है, वेश आवश्यक नहीं, वस्तुतः अन्तर का भाव ही सत-असत का निर्णायक है। सत का मिलन लोहे को स्वर्ण बना देता है।^{१२} जग की आशा-निराशा से परे, काम-क्रोध से हीन, निंदा-स्तुति में तुल्य-भाव, दुष्ट-मित्र में समान भाव, न जीने की प्रसन्नता और न मरने का दुःख, भूख-प्यास की चिन्ता से मुक्त मनुष्य ही सत है।^{१३}

१ महावग्ग ५, ११३, पृ० २०२-२०३।

३ गीता, २।५५-७२।

५ वही, १४।२२-२५।

७ स० क०, राग केदारा १।

९ वही, पृ० १७८।

११ वही, पृ० १९८।

१३ वही, पृ० २१७-२१८।

२ महागोविंदमुत्त २।६, पृ० १६७-१६८।

४ वही, १२।१३-१७।

६ गोरखबानी, पृ० ११-१२।

८ स० वा० स० (१), पृ० १५८।

१० वही, पृ० १९८।

१२ वही, पृ० २०१।

है जिन्हु इस जीवन का महत्त्व कम नहीं। मनुष्य-जन्म दुर्लभ है बार-बार नहीं मिलता।^१ इस बार जो प्राप्त हो गया है सो हो गया है इसकी स्वीकृति अपेक्षित है। इसके बागे बैकुंठ भी दुष्प है।^२ स्वर्ग-अपवर्ग की कामना भी व्यर्थ है। मानव-जीवन अनमोल है इसे छोटा समित नहीं।^३ समुजोपासक का महत्त्व स्वामि-भक्ति में है और सन्त का आत्म-प्रतीति में। समुजोपासक अपने आपको विनय और प्रार्थना की प्रभु के चरणों में अर्पित कर देता है और सन्त अपने में परमस्वरूप की प्रमा देखता है। समुजोपासक में आत्मा-भाव है और मित्रोपासक में सहज आत्म-विश्वास। सन्त अत बार-बार पुकार कर कहता है कि मानव तुम महत्त्वहीन नहीं मगण्य भी नहीं व्यर्थ भी नहीं।

सन्त का स्वरूप

प्रत्येक सन्तप्रवाय प्रत्येक व। अपनी मान्यता के अनुसार पुर्णों का आदर्शीकृत रूप अपने देव-विषयक कल्पनाओं में उपस्थित करता है। मानवीय पुर्णों के आदर्शीकृत रूप का आरोप पारलौकिक सत्ता में हो जाता है जिसका आभास इस लोक के मनुष्य में प्राप्त होता। वैयक्तिक ईश्वर की कल्पना में इसका समावेश अवश्य हो जाता है। वैदिक ऋषियों के बहुदेववाद और इसके अन्तर्गत देववाद में इसके प्रत्यक्ष वसन मिलते हैं। इनकी रूप-योजना में इस आदर्श के वर्णन होते हैं। बौद्ध-जन्म की चारणा के अनुसार अर्हत् इस कल्पना का मूल स्वरूप है। औपनिषदिक ब्रह्म-भावना की व्याप्ति ऐसे स्वरूप के विधान के प्रतिकूल है किन्तु आत्मज्ञान-विकरण में उस आदर्श की परिधि ब्रीज पड़ती है। कठोपनिषद् के अनुसार जो पाप-कर्मों से निवृत्त नहीं हुआ है, जिसकी इन्द्रियाँ शांत नहीं हैं और जिसका चित्त असमाहित या अज्ञान है वह आत्मज्ञान को प्राप्त नहीं कर सकता।^४ इसके माध्य में संकलचक्र का कलम है जो दुरचरित प्रतिपिड कम अर्थात् श्रुति-स्मृति से अविहित पाप-कर्म से अविरत-अनुपरात है वह नहीं जो इन्द्रियों की चंचलता के कारण अज्ञान अर्थात् उपरतिगुण्य है वह भी नहीं जो असमाहित अर्थात् जिसका चित्त एकाग्र नहीं है—जो निक्षिप्तचित्त है वह भी नहीं तथा समाहित चित्त होने पर भी उस एकाग्रता के फल का इच्छुक होने के कारण जो अज्ञान चित्त है—जिसका चित्त निरंतर व्यापार करता रहता है वह पुण्य भी इस प्रस्तुत आत्मा को वेदक आत्मज्ञान द्वारा नहीं प्राप्त कर सकता। अर्थात् जो पाप-कर्म और इन्द्रियों की चंचलता से हटा हुआ तथा समाहित चित्त और सम समाधान के फल में भी उपरान्तमना है वह आचार बान् भाषक ही ब्रह्मज्ञान द्वारा उपयुक्त आत्मा को प्राप्त कर सकता है।^५

१ मनुष्य जन्म दुर्लभ कई होय न बार-बार। —न। वा. सं. (१) पृ. ११८।

२ राम बुझावा मेरिजा, रिमा बबीरा रोय।

जो नुन गाधु रंग में नी बैकुंठ न होय। —न। वा. सं. (१) पृ. १८।

३ मुंजर मनुष्य देह की महिमा बहिये जाहि।

आरी बँध देवता नू क्यों गोबै ताहि॥ —न। वा. सं. (१) पृ. ११।

बहिया तन मे नहि जुवा गव बगु तन के माहि।

आय नुनग मो गारय दिना पुनत चित्त माहि॥ —बही पृ. १२१।

४ बट २।२४।

५ उनी पर साँकर भाष्य।

चिनपिटक^१ के अनुसार निष्कामता, प्रविवेक (एकान्त चिन्तन), अद्रोह, विषयो का अभ्रह्ण, तृष्णा का क्षय और मोह के नाश द्वारा अर्हत्व प्राप्त होता है। दीघनिकाय^२ में बुद्ध में लोक-हित, कुशल-अकुशल-विवेक, निर्वाण-नामिनी प्रतिपदा का ज्ञान, समान रूप से प्रिय और मदहीन, यथावादी तथाकारी और यथाकारी तथावादी क्षोणास्रव तथा तीर्णविचिकित्स (सशयहीन) गुणों का समावेश माना गया है। गीता में स्थितप्रज्ञ,^३ भक्तिमान् पुरुष^४ और त्रिगुणातीत पुरुष^५ के लक्षण विस्तार के साथ प्रस्तुत किए गए हैं उनमें समता है और उनके अनुसार सर्वारम्भ परित्याग, तुल्यनिंदात्मसस्तुति, उदासीनता, अनाकांक्षा, स्थिरता, अ-विकार सुख-दुःख मानापमान-तुल्यता आदि मुक्तात्मा के परिणाम हैं। नाथ-सम्प्रदाय में गोरखनाथ के अनुसार अचानक फट से बोलना नहीं चाहिए, जोर-जोर से पाँव पटककर चलना भी नहीं चाहिए, गर्व नहीं करना चाहिए, सहज स्वाभाविक स्थिति में रहना चाहिए। अधकचरे या अधमरे की भाँति छलकना भी उचित नहीं, ज्ञान छाँटना भी नहीं चाहिए, चित्त की अस्थिरता, काम-क्रोध-अहंकार का निवारण तथा अधिक खाना भी नहीं चाहिए और अत्यन्त उपवास भी नहीं करना चाहिए।^६ इस भूमिका में सत-लक्षण पर विचार करना, सत-कवियों की नैतिक भावना पर प्रकाश डालने में क्षम होगा। स्तुति और निंदा इन दोनों से रहित होना, लोहा और सोना में तुल्यबुद्धि, काम, क्रोध, मोह और अहंकार का त्यागी, तृष्णा और माया से मुक्त होना वास्तविक सत का लक्षण है।^७ चाह मिटना, स्थिरता की प्राप्ति, सासारिक रकता में श्री, शान्त और शीतल वाणी, पावनत्व, कल्प का त्याग, सुबुद्धि और विवेक साधु के लक्षण हैं। ऐसे साधुओं के दर्शन सौभाग्य का फल है और इनकी सगति पुण्य का हेतु। इनकी सगति से 'मन' हरि रूप हो जाता है।^८ दया, दान, दीनता, दीनबधुता, शीतलता, समदृष्टि, काम, क्रोध, मद-लोभ से राहित्य, पङ्किकारों से हीनता, ब्रह्म-भाव-रस में लीनता, निर्भीकता, निर्वैर, सशयहीनता में साधुत्व है जिनकी आवेक्षण की सगति कल्मष धोनेवाली है।^९ परोपकार ही सन्त का जीवन है, दूसरों के लिए ही वह शरीर धारण करता है, वृक्ष, नदी और सत तीनों की एक ही अवस्था है।^{१०} ससार में वह कमल-पत्र की नाई रहता है और अन्तर में ज्ञान की सुगन्ध रहती है।^{११} साधु होना अत्यंत कठिन है, वेश आवश्यक नहीं, वस्तुतः अन्तर का भाव ही सत-असत का निर्णायक है। सत का मिलन लोहे को स्वर्ण बना देता है।^{१२} जग की आशा-निराशा से परे, काम-क्रोध से हीन, निंदा-स्तुति में तुल्य-भाव, दुष्ट-मित्र में समान भाव, न जीने की प्रसन्नता और न मरने का दुःख, भूख-प्यास की चिन्ता से मुक्त मनुष्य ही सत है।^{१३}

१ महावग्ग ५, ११३, पृ० २०२-२०३।

२ गीता, २।५५-७२।

५ वही, १४।२२-२५।

७ स० क०, राग केदारा १।

९ वही, पृ० १७८।

११ वही, पृ० १९८।

१३ वही, पृ० २१७-२१८।

२ महागोविंदसुत्त २।६, पृ० १६७-१६८।

४ वही, १२।१३-१७।

६ गोरखबानी, पृ० ११-१२।

८ स० बा० स० (१), पृ० १५८।

१० वही, पृ० १९८।

१२ वही, पृ० २०१।

महार्मा गौस्वामी गुह्यसीदास ने संत-असंत के कथन और स्वरूप पर विस्तृत रूप में विचार किया है। संत गुह्यबाता और गुह्यबाता दोनों में समबुद्धि रखते हैं और समान रूप से सब का हित करते हैं।^१ इनका चित्त सरल होता है और झोक-मगल की व्यापक भावना उनमें रहती है।^२ वे निस्वार्थ भाव से सबका हित-साधन करते हैं।^३ यज्ञा अमा मंत्री यमा धीतस्तता सरस्तता उनके आवश्यक कथन हैं।^४ निन्वा-स्तुति को समान समझते हैं, परंतु स कातरता उनका स्वाभाविक गुण है, उनका हृदय नवमीत की भांति कोमल होता है दूसरों के दुःख-ताप से जनायास ग्रहित हो जाता है।^५ सन्त-समायम से राग-द्वेष का नाश होता है भय से मुक्ति मिलती है। सदा सन्तोष समता और सान्ति की प्राप्ति होती है। जितेन्द्रियता विदुषि विकासवाधित्व हर्ष-शोक-समस्त को अवस्था सत्तों की होती है।^६

संत कवि इन गुणों को स्वाभाविक और सहज मानता है। अन्य विचारवादीएँ वहाँ इन गुणों की प्राप्ति और अभ्यास के लिए चेष्टा को आवश्यकता समझती हैं वहाँ संत कवि इनमें आत्मा की नित्य-स्वकम्पता देखते हैं फलस्वरूप आत्मज्ञान वास्तविक सत्ता का साक्षात्कार कराकर इस स्वरूप को प्रकाश और प्रकाशित बना देता है। निर्गुन-भावना की दार्शनिक विचारवादा का अनुकरण करता हुआ भी गुणवादीओं का अभाव संत कवि नहीं देखता। भारतीय चिन्ता-वादा की यह सामंजस्यपूर्ण प्रवृत्ति प्रत्येक विचारक में बीज पड़ती है। नैतिकता में मानवीय गुणों का पूरा उत्कर्ष ही परिलक्षित होगा। इस प्रकार सन्त-साहित्य की नैतिकता शानवान्, सच्चक्ष मागवता की स्थापना के लिए संबन्ध और सतत प्रयत्नवान् है। दार्शनिक ज्ञान में अभ्यस्त अन्तमूर्त सत्ता का आलोक वहाँ यह देखता है, नैतिकता के क्षेत्र में वहाँ वह पूणतावासी दृष्टिकोण रखता है।

निष्कर्ष

(१) साम्य के प्रति सच्चाई और साधन-साम्य की नैतिकता के पारस्परिक आचार की पहना संत-साहित्य की चेतन्य भावप्रधान धारा है।

(२) मानवीय आनन्द की प्राप्ति के लिए नैतिक जीवन के साथ सहज स्वाभाविक स्वरूप के ग्राह्यम की परिकल्पना इन साहित्य में प्राप्त है।

(३) नैतिक बाह्य एवं अन्तानुकरण का फल नहीं बल्कि आत्मगत चैतन्य-स्वरूपता है।

(४) सचमूर्त एकारमता में विश्वास और जीवन के प्रति सच्चाई और व्यापक दृष्टि जीवन की साम्यताएँ ही साम्य हैं।

(५) व्यक्ति की गुणता में ही सामाजिक पूर्णता है सामाजिक मानों के आधार पर व्यक्ति का नमानाकरण (Standardisation) नहीं एवं व्यापारिक पूर्णता से भिन्न कोई अन्य आचारधर्मक पूषता नहीं। एही स्वरूप में नैतिकता रचनात्मक तथा सारवान् और महत्त्वपूर्ण है।

१ मानव वा ३। २. मानव वा ३। ३ मानव अरण्य ४६।

४ मानव अरण्य ४६ उत्तर ३८। ५ मानव उत्तर १२५।

६ विनय-नरिषा १३६।११ (पीट्रिओपिनी टीका पृ २७२)।

(६) जीव-जगत्-संबन्धी धारणाएँ नैतिक मूल्यों का निर्धारण करती हैं, सम्बन्ध-मीमांसा का यही आधार है और इसी आधार पर विचारों और प्रवृत्तियों का रूप-गठन होता है । अन्तरात्मा की सहज प्रेरणा ही सम्बन्ध-निर्धारण करती है ।

(७) नैतिकता आन्तरिक चेतना का बाह्य प्रकाश है, चैतन्यहीन नैतिकता अनैतिक है, अतः आचार को भी अनुभवात्मकता की कसौटी पर खरा उतरना पड़ेगा । यही 'स्वसवेद' है ।

(८) सदाचार की रूढ़ धारणाओं में स्वतन्त्र सदाचार की प्रेरणा सत-साहित्य का विषय है । नैतिकता का आधार है सार्वभौम चेतना के साथ वैयक्तिक जीवन का सामंजस्य और सामरस्य ।

(९) नैतिक जीवन ही नैतिकता को कसौटी है और आत्म-चेतना ही नीत्यानु-शासिका । ऐसी अवस्था में श्रेय-प्रेय का अन्तर मिट जाता है और दोनों में अभिन्नता स्थापित हो जाती है ।

(१०) मनुष्य स्वयं अपना विधायक है, वह नगण्य नहीं, दीन-हीन भी नहीं । मानव-जीवन व्यर्थ नहीं । सन्त-साहित्य अतः आर्त्तभाव की दीनता नहीं, बल्कि आत्म-विश्वास की क्षमता है ।



सांस्कृतिक चेतना

जो दरसन देख्या चहिए, तौ दरपन मँजत रहिये ।
जब दरपन लागै काई, तब दरसन किया न जाई ॥

—कवीर ग्रथावली

सांस्कृतिक चेतना

स्वरूप

‘संस्कृति’ शब्द का प्रयोग अपेक्षाकृत अर्वाचीन है और अंग्रेजी के ‘कल्चर’ का समानार्थसूचक। इसके सम्बन्ध की मान्यताओं में पर्याप्त मत-भेद और विरोध है। इसकी सीमाएँ एक ओर धर्म का स्पर्श करती हैं तो दूसरी ओर साहित्य को अपने बाहुपाश में आबद्ध करती हैं। संस्कृति भौतिक साधनों के संचयन के साथ ही आध्यात्मिकता की गरिमा से मण्डित होती है। वेश-भूषा, परम्परा, पूजा-विधान और सामाजिक रीति-नीति की विवेचना भी संस्कृति के अन्तर्गत होती है। देश, धर्म और जाति की विभिन्नता के आधार पर भारतीय, पाश्चात्य, अंग्रेजी, फ्रांसीसी, हिन्दू, मुस्लिम, ईसाई तथा आर्य, चीनी, सामो संस्कृतियों की भी चर्चा होती है। इस देश में बंगाली, गुजराती, मराठी, पंजाबी संस्कृतियों की विभिन्नताओं का प्रचार किया जाता है। आध्यात्मिक और भौतिक संस्कृतियों की चर्चा करते हुए भारतीय संस्कृति को आध्यात्मिक और पाश्चात्य संस्कृति को भौतिक मानने की तो प्रथा-सी चल पड़ी है। संस्कृति का सम्बन्ध साहित्य, कला और दर्शन से अवश्य है किन्तु ये ही संस्कृति नहीं, बल्कि सकेतक हैं। साम्राज्य-संगठन के साथ भी इसका सम्बन्ध देखा जाता रहा है।

वातावरण, वैयक्तिक परिस्थितियाँ, भौतिक साधन व्यक्ति और समाज की सांस्कृतिक चेतना को स्वरूप देते रहे हैं। प्रकृति की सीमाओं पर मनुष्य ने जो विजय चाही उसका भौतिक स्वरूप सम्यता और आत्मिक, आध्यात्मिक अथवा मानसिक स्वरूप संस्कृति है। सम्यता बाह्य प्रकृति पर हमारी विजय का गर्व-ध्वज है और संस्कृति अन्तःप्रकृति पर विजय-प्राप्ति की सिद्धि। सामाजिक संस्थान, आर्थिक प्रेरणा-प्रक्रिया और भौगोलिक स्थिति की

१ संस्कृति-सम्बन्धी विभिन्न मतों के लिए द्रष्टव्य कटेम्परेरी सोशियोलॉजिकल थियरीज (न्यूयार्क, १९२८), अध्याय १३।

भूमिका में मानसिक भाव-प्रतिभाव क्रिया-प्रक्रिया और ज्ञानात्मक विकास होते हैं। संस्कृतिक चेतना कई भूमिकाओं की समष्टिगत परिणाम और जीवन की ईकाईयुक्त प्रेरणा है। संस्कृति वह संवम है जो जीवन की संगति और सामयिकपूर्ण सतत प्रवहमान चिर-वैतन्यपारा की ईकाई है। सामाजिक भूमिका में मानवामित स्वमता का ऐक्य ज्ञान वास्तव कला नैतिकता कानून रीति-नीति को स्वरूप देती है। जीवन की भौतिक प्रयासी आध्यात्मिक प्रेरणा को स्वरूप देती है और आध्यात्मिक-सांस्कृतिक चेतना भौतिकता का अनुसासन है। ज्ञाना प्रकार की धर्म-साधनाओं कलात्मक प्रयत्नों और सेवा-भक्ति व्यवसाय योगमूलक अनुभूतियों में जीवन का सत्य ही व्यापक और परिपूर्ण रूप प्राप्त करता रहा है। व्यवसाय उत्कार, भौतिक प्रयासी सांस्कारिक चेतना की भूमिका में जीवन अनुप्राणित नियमित और अनुसासित होता रहा है।

भारत का सांस्कृतिक विकास

संस्कृति के क्षेत्र में देश धर्म और जातिगत आधार का विचार उपयुक्त नहीं। मूल-तत्त्वा मानव-मान की सांस्कृतिक चेतना पूरा ईकाई है, जो कुछ विभिन्नता रीति पड़ती है वह अभिव्यक्ति के साधनों की सीमा और परिस्थितियों की विभिन्नता के कारण। परम्परा के विकास सामाजिक परिवेष्टन के लचीले स्वरूप और अन्य संस्कृतियों के अन्तर्ग्रहण के कारण सांस्कृतिक चेतना में अन्तर आता है। एक ही समाज में विभिन्न स्तर होते हैं और सांस्कृतिक चेतना इन विभिन्न स्तरों में पृथक्-पृथक् स्वरूप लेगी। समाज का बर्तमान विभाजन सांस्कृतिक स्वरूप की सीमा और अनुसासन है।

ऐसे ही सभ्य-सम्भव को जानों का आदि-वेद्य माननेवाले विचारकों का अभाव नहीं। उनके अनुसार आम लोग न तो ध्रुव-अक्षेप में रहते थे न मध्य एशिया में न पश्चिमोत्तर यूरोप में। उनका भर सभ्य-सिक्क में ही था। यहीं से उनकी संस्कृति दूर देशों तक गई।^१ अधिकांश विद्वानों के मतानुसार आम कहीं बाहर से अवश्य आये। भारतीय संस्कृति-संगम में तीन स्पष्ट धाराएँ रीक पड़ती हैं—आर्य-समूह की संस्कृति आर्योत्तर मूल सभ्य संस्कृति एवं आर्य-आर्योत्तर संस्कृति-संगम। काल-क्रम में इनकी सीमाएँ परस्पर बुझती-मिलती रहीं।

जानों के कई गिरोह भारतवर्ष में आए। वेद की विभिन्न शाखाएँ इसका संकेत उपस्थित करती हैं। बहुत सम्भव है, इन विभिन्न गिरोहों के विभिन्न देशता थे। पूर्वोक्त ज्ञानों में विभि-विभाग और कङ्कि-गोह से मुक्ति सामनात्मक अस्था एवं वैयक्तिकता अधिक को रीक पड़ती है उनके मूल में आर्योत्तर संस्कृति-संगम का प्रभाव और आर्य-भारता की बुद्ध निष्ठा का अभाव है। परवर्ती ज्ञानों में कम-काण्ड की वैयक्तिकता कङ्कि-रुद्ध धारणों की बुद्धता और सामूहिक जीवन की चेतना ही अधिक रीक पड़ती है। पूर्वोक्त और परवर्ती ज्ञानों में सांस्कृतिक विभिन्नता थी। परवर्ती ज्ञानों में भी सांस्कृतिक चेतना का रूपान्तर होने लगा और आर्योत्तर चेतना अर्योत्तर स्वरूप ग्रहण करने लगी। आर्योत्तर जातियाँ आर्य-तप में

सम्मिलित की जाकर शूद्रत्व प्राप्त कर सकी। आर्य-सभ में सम्मिलित वर्ग आर्यों की रीति-नीति, धर्म-व्यवस्था और आचार को स्वीकार कर लेता है अथवा कर लेने को विवश होता है। आर्येतर सस्कृति आर्य-प्रभाव से अधिकाधिक मुक्त रह कर आदिम जातियों में विकसित होती है।

परवर्ती आर्य-संस्कारों को केवल आर्येतर धारणाओं के साथ ही संघर्ष नहीं करना पड़ा, बल्कि पूर्ववर्ती आर्य-संस्कारों का विरोध भी सहन करना पड़ा था। आर्येतर जातियाँ शीघ्र वश में नहीं हुईं और आर्य-संस्कृति आर्येतर संस्कृति को न तो पूर्णतया आत्मसात् ही कर पाई और न उसे नष्ट करने में ही समर्थ हो सकी। वर्ण-व्यवस्था की पुरुष सूक्तवाली धारणा के साथ शान्तिपर्व की धारणा का मेल नहीं खाता। ब्राह्मणों का वर्ण श्वेत, क्षत्रियों का लोहित, वैश्यों का पीत और शूद्रों का असित अथवा काला माना गया है। दीघनिकाय के अनुसार ब्राह्मण शुक्ल वर्ण होते थे और अन्य कृष्ण वर्ण।^१ बौद्धकाल में नाना जाति, नाना गोत्र एवं नाना कुल के व्यक्ति थे।^२ उन्हीं प्राणियों में क्षुद्र आचारवाले जीव थे। 'क्षुद्र आचार' 'क्षुद्र आचार' करके शूद्र अक्षर उत्पन्न हुआ।^३ महाभारत के अनुसार ब्रह्मा ने पहले ब्राह्मणमय जगत् की ही सृष्टि की थी, बाद में सभी कर्मानुसार नाना वर्णों को प्राप्त हुए। हिंसा-प्रिय, अनृत-प्रिय, लोभी और सर्वकर्मोपजीवी, शीघ्र-परिभ्रष्ट कृष्ण-वर्ण ब्राह्मण शूद्र हो गये। कर्मों से ही पृथक्-पृथक् ब्राह्मण लोग ही वर्णान्तर को प्राप्त हुए।^४ वर्ण-व्यवस्था प्रारम्भ में सांस्कृतिक स्तरों के स्पष्ट विभाजन की सूचना देती है।

बौद्धकालीन चेतना में वैदिक आचार-प्रधान वर्ण-व्यवस्था के विरुद्ध सशक्त स्वर सुनाई पड़ता है। दीघनिकाय के अनुसार आचार की कसौटी पर कसे जाने पर सभी खरे नहीं उतर सकते थे। ब्राह्मण अपनी श्रेष्ठता का प्रतिपादन करते और ब्रह्मा के सम्बन्ध में मिथ्या-भाषण करते थे। क्षत्रियों में कितने जीवहिंसक, मिथ्यालापी और मिथ्याचारी थे।^५ वस्तुतः सांस्कृतिक चेतना के स्तरों में उच्चवर्गीय चेतना और निम्नस्तरीय धारणा का पार्थक्य सदा रहा। भारतीय संस्कृति को ब्राह्मण अथवा क्षत्रिय संस्कृति कहना उचित नहीं। उच्च वर्गों में नृत्य, गीत, नाटक-लौला, वाद्य, अश्लील भाव-प्रदर्शन एवं जीव-जन्तुओं को लड़ाना-भिडाना, कुश्ती, जूआ आदि मनोरंजन के साधन थे। सौंदर्य-प्रसाधन के रूप में अजन, माला, मुख-चूर्ण का उपयोग होता था^६ और चारित्रिक स्वलन के उदाहरणों का अभाव नहीं था।

साधारण जनता में अन्धविश्वास, भविष्यद्वान्नी में विश्वास, अपने कुशल की चिन्ता और भय सदा बना रहता था। पाखंडी ब्राह्मणों और श्रमणों की बन आती थी। लोग धर्म-भीरु होने के कारण वचकों के चंगुल में फँसते थे। वृष्टि-अतिवृष्टि, मँहगी-सस्ती, रोग-आरोग्य की चिन्ता सभी को सदा सताती रहती थी।^७ चमत्कार दिखाकर उन्हें फाँसने और फँसाने का प्रयास होता था। मन्त्र-जल से जीम बाँधना, कुमारी अथवा देववाहिनी के शरीर पर देवता

१ दी० नि०, ३।४, पृ० २४०।

२ वही, पृ० २४१।

३ वही, पृ० २४५।

४ शा० प०, १८।१३।

५ दी० नि०, पृ० २४१।

६ वही, १।१, पृ० ३-४ और १।२, पृ० २५।

७ दी० नि०, १।१, पृ० ५।

बुझा कर साधारण लोगों को बमस्तुत किया जाता था।^१ भूत-प्रेत को कबाएँ प्रचलित। धमुरों भूतों प्रेता यत्नों और पन्थियों में लोगों का बड़ा विश्वास था।^२ निर्धनों की स कम् नहीं थी। कुछ लोगों की रोजी नहीं चमकी थी और इतनी पर्याप्त आय नहीं होती कि पुत्र दाय माता-पिता आदि परिवार के व्यक्तियों का भरण-पोषण सम्भव हो स पथित सम्पत्ति-विभाजन के अभाव में अभावमाय कष्ट और दरिद्रता बढ़ती जाती थी।^३ वे अकस्मा में सोम जोरो करते थे। वे छेब हथियारों द्वारा प्राणघात करते राहियों को म् ये। दरिद्रता के कारण जन-साधारण आयु-शीघ्र असह्यभापी और दुष्टप्रायी हो रहा व ऐसे लोगों के लिए कोरो (कुट्टूष) ही साधन थी।

नागर-सम्पत्ता की पुष प्रविष्ट हो चली थी। मोहन-जी-बड़ो की सम्पत्ता का स् विकास बीघ पड़ता है। चम्पा राजगृह, व्यावस्ती साकेत कोशाम्बी वाराणसी कुण्ड आदि महानगरों की प्रसिद्धि हो चुकी थी।^४ निराश-प्रेमी शोभा पर अपने व्यथा बरे में गाते चलते थे और कमी-कमी उनकी प्रतिकारें जाकृष्ट होकर सदय हो जाती थीं। अम होकर मिसन के अकसर दूढ़ने का भी प्रवास किया जाता था। पंचविश अमवराज तिमर ५ चम्पा सुमवराज पर अनुरक्त था किन्तु वह अम्य के प्रति अनुरक्त थी। बीषा पर अर्हद् सम्पत् पर जाने के कारण पंचविश को एक बार सयामय का अकसर प्राप्त हुआ था।^५

जातक कबाओं के अनुसार मिठाचार द्वारा जीवन व्यतीत करनेवालों की अच्छी सत्त थी। उनके मिल्-मिल्न सम्प्रदाय थे। एक सम्प्रदाय छोड़ कर दूसरा सम्प्रदाय ग्रहण कि या करता था।^६ मिठाचारी योगाम्वास भी करते थे। अपने सम्प्रदाय की श्रेष्ठता सि करने के लिए प्रत्येक सम्प्रदाय का उपदेशक विभिन्न साधनों का अकसम्भन सिता था। शैत और प्रभावशाली व्यक्तिओं को अपने सम्प्रदाय में शीघ्रित करने की चेष्टा होती थी। मिश्र और संघामी निदिष्ट नियमों का पालन नहीं कर रहे थे।^७ उन्होंने धन-संग्रह प्रारम्भ कर दिया था। अधिक नामधियों क एकत्र होने के कारण वे ऐश्वर्यपुष जीवन व्यतीत करने लगे थे। उनके बरतों की संख्या बढ़ चली थी और वे मृत्यों का पकाया अन्न बोजन करने लगे थे।^८ मिश्र-नियमों के पालन में अगम्य और ऐना जीवन-ग्रहण करने के कारण बराचारा करनेवाले व्यक्ति गृहस्थ बन जाते थे।^९

१. बही ५ पृ ३।

२. बही ३१४ पृ २४५।

३. बी नि ३१३ पृ २३५ २३६।

४. बी नि २१४ पृ १५३ और १५६।

५. बही २१८ पृ १८२ १८३।

६. जातक (प्र सं०) अज्जाक जातक पृ १२३ १२४।

७. बही निदान कथा पृ ११७ अमुरव पृ ११७।

८. जातक (प्र सं०) देवपम्प पृ ११३।

९. बही बुल्लने १११४ पृ १५४।

जातक कथाओं में सांस्कृतिक चेतना के विभिन्न स्तरों को झाँकी मिलती है। आभिजात्य वर्गों की ऐश्वर्यमयी विलासिता, कला-प्रियता के साथ साधारण जनता की निरोहता, विवशता और मर्मभरी व्यथा के स्पष्ट दर्शन होते हैं। दुर्बलों का घात होता था, अनौचित्य का आधिक्य था। चोर दण्ड से बच जाता था और अ-चोर फँस जाता था। राज्याधिकरण पक्षपाती था।^१ राजकुल में उत्पन्न व्यक्ति दण्ड से बच जाते थे। शासक वर्ग प्रमादी था।^२ जिन घाटों पर निम्नवर्गीय जन स्नानादि करते थे उन घाटों पर उच्चवर्गीय अहंकारपूर्ण व्यक्ति स्नानादि कर्म करना अपमानजनक समझते थे।^३ जातकों में समाज की उस अवस्था के स्पष्ट संकेत मिलते हैं, जो मध्यकाल में दीख पड़ती हैं यद्यपि उसमें रूपान्तर कम नहीं हुआ था। आभिजात्य वर्ग का अबाध सुखोपभोग, सुख के साधनों पर उनका एकाधिपत्य एवं विलासपूर्ण कला को मान्यता दीख पड़ती है। निम्न वर्ग की कुण्ठित चेतना उनके जीवन और धारणा को स्वरूप देती थी। ग्रामाधिकारियों का अत्याचार, चोरों का भय, करो की भयानकता, अभाव-ग्रस्त कारुणिक जन-जीवन के स्पष्ट चित्र इन कथाओं में प्राप्त हैं। ग्रामीण जनता हतचेत, मूर्ख और अटट गँवार थी। उनकी सांस्कृतिक चेतना सजग नहीं थी। उनकी सरलतापूर्ण मूर्खता की अनेकानेक कथाएँ जातकों में मिलती हैं। अन्वविश्वास का साम्राज्य था। ज्योतिषियों और नक्षत्र-योग बतलानेवालों का अधिक सम्मान था।^४ देवी-देवता के लिए भेड़, बकरी, मुर्ग आदि की बलि दी जाती थी। वृक्षों की पूजा होती थी। वनों में वन-प्रतिग्राहक देवताओं की प्रतिमा बना कर बलि-पूजा की जाती थी।^५ जन्त-मन्तर में विश्वास अधिक था। झाड़-फूँक करनेवाले ओझा-गुनी अधिक थे।

दासी रखने की प्रथा प्रचलित थी। राजन्य वर्ग और सेठ-साहूकारों के यहाँ नृत्य-वालाएँ रहती थी। इन नृत्य-वालाओं से ऐसे व्यक्तियों का स्नेह और ससर्ग रहता था।^६ सन्यास-प्रधान बौद्ध-धर्म स्त्रियों के प्रति अनुदार था, अतः उन्हें कौओं के समान लोभी और कामाचार की इच्छा होने पर हीन-जाति, हीन-पेशा आदि का विचार न कर जिस-तिस का सेवन करनेवाली कहा गया है।^७

साधु-सन्यासियों की दशा गृहस्थों से भिन्न नहीं थी। लोभी, वेशर्म, भिच्छुक अधिक थे। कार्पाण, अर्धपाद, भावक आदि सिक्कों के लिए बाजार, चौरास्तें तथा राजद्वार पर उपदेश देते फिरते थे।^८ गप मारनेवाले, आत्म-प्रशंसा करनेवाले, ठग-विद्या में पारंगत साधु

१ वही, पृ० २२८-२९।

२ वही, १।३।२२, पृ० २३०-३१।

३ तित्यजातक १।३।२५, पृ० २४०।

४ जातक (प्र० ख०), नक्खत, पृ० ३३५।

५ वही, पचा० पृ० ३५७।

६ वही, कुलावक, पृ० २६८।

७ वही, असातमन्त, पृ० ३७४-५५।

८ वही, महासु०, पृ० ४४२-४३।

पातों और घूमते-फिरते रहते थे।^१ आजीवनक निवसन एक बृद्धि-मण्डित रह कर एगाम्य बनो का छेदन करते थे। महाविकट भोजन करते बछड़े आदि का मोहर खाते तथा ओढ़ने-बिछाने के सिद्ध वस्त्र नहीं लेते और न भाग ही टागत थे।^२ वे ग्रह-मन्त्रन योग का विचार करते और दुःस्थ इनमें पृच्छाछ कर यदि पर्याप्त दक्षिणा नहीं देते तो क्रोध के कारण बहिन मान में ठहरा हो जाते थे।^३ भिक्षुओं अथवा पिप्पों से झगड़ा कर भिक्षु-संस्थाही आधम छोड़ भाग गये होते हथर-उपर घूमते-फिरते भबदूरी अथवा भोकरी से जीविका-निर्वाह करते एवं बहिन स्त्रियों से सहवास कर मन्तान उत्पन्न करते। ऐसे आधम-व्युत्थ व्यक्तियों का व्यवहार निवार होना था एवं पता छयने पर गाँववाले उन्हें बराने यहाँ से चार भगाते। ऐसे व्यक्तियों को अनेक प्रकार के कष्ट उठाने पड़ते थे।^४ भष्यकालीन समाज से यह समाज अधिक भिन्न नहीं था।

सांस्कृतिक चेतना का मधीन संस्कार

गुप्तकाल में आकर संभृति के भारतीय स्वल्प ने एक निश्चित निष्ठा ग्रहण कर ली थी। ब्राह्मण-धर्म और राज्यनित विचारधारा के प्रभाव के कारण विविध धर्मों का विकास हुआ था। इन काल में स्त्रिय ब्रह्मर्षी की अनापारध मरुत्तना मिली। साम्राज्यों के संस्थाप में स्त्री संवीर्य गिनी और विचार आनी ब्रह्मर्षी के उत्तरीतर विचार में संलग्न थे। मृत्तिलन के भव्य आराध स्वर्ण अनेकालक हिन्दू देवी-देवताओं की मृत्तिया का निर्माण हुआ। अन्य धर्मों की मृत्तिया भी भव्य और मनोहरिणी है। गुप्तकालीन लक्षकों की कला विमय विभूय चारिणी है। अत्रत्या के अनेक मिति-विन इनी काल में विविध हुए थे। अत्रलोकिनेवर का सांस्कृतिक विचार-धर्म ध्यानी बुद्ध की आचरुण मुद्रा अवलोकनीय है। इसके चतुर विनो की मयई अवगनीय है। साहित्य और आत्मय का शान में यह युग अनुनीय है। समुद्र साहित्य की विद्वती समुद्रि इन काल में हुई उत्तनी और कनी गरी। समुद्रगुल विद्यागनी युगन कलाकार धागन में अनुनिता बुद्धि-विजानी और विविध गरा में सांठिग था। अत्रिग विद्यागस्त अवनिग धागनी न नत्रि आत्मयार कोनार और विविध उग युग में हुए। उत्तर युग काल में भी आर अत्र कलाविहिर और ब्रह्मगुल में अत्रिग और कर्ण के शान की समुद्र लिया।

युग साधान की विवृणनता के साथ भारत की वैगीय लक्षना मय हो गई। बदनी विवृणन लक्षिनी के लक्षिणन का अत्रिग अवलोकनीयताम अत्रिग विद्या अत्रिग और विद्या की अवलोकन था। अत्रिग और कलागरी की लक्षना उनी काल में हुई। अत्रिग विद्यागनी एवं आत्मय के लक्षिणन के लक्षिणन के लक्षिणन में भी अत्रिग अत्रिग है। विभूय इनके लक्षिणन होये थे विद्यागरी की अवलोकन है। अत्रिग अत्रिग के लक्षिणन मय विद्यागरी की और

१. श्री अत्रिग अत्रिग (११८) न. ४२३।

२. श्री अत्रिग (१११४) न. ११५।

३. श्री अत्रिग (१११४) न. ११५।

४. श्री अत्रिग न. ११५।

कला-प्रेमी थे, उनके संरक्षण में साहित्य और शिल्प-कलाओं का विकास हुआ किन्तु इतना स्पष्ट है कि कलाओं में नवीन उद्भावनाओं के दर्शन नहीं होते। यशोवर्मन् के समकालीन भवभूति और वाक्पतिराज थे। विभिन्न क्षेत्रों में विभिन्न राज्यों की स्थापना और जडीभूत जीवन की चेतनाहीनता साहित्य और कला के क्षेत्र में परिलक्षित हुई।

मध्यकाल में यद्यपि संस्कृत में साहित्य रचना होती रही, भवभूति, राजशेखर, जयदेव प्रभृति प्रतिष्ठित कवि हुए किन्तु संस्कृत से अधिक उन्नति प्राकृत साहित्य की हुई। हर्षवर्धन के विच्छिन्न साम्राज्य के भग्नावशेष पर जिन राज्यों का संगठन हुआ उनके अधिकांश अधिपति साधारणतया परम्परागत आर्य नहीं, बल्कि आर्यीकृत हिन्दू थे। अपभ्रंश भाषाओं का विकास इसी काल में होता है जिसके उत्तर विकास के रूप में हिन्दी, बंगला, गुजराती, महाराष्ट्री, उडिया, आसामी, पंजाबी आदि आधुनिक भारतीय भाषाएँ हैं। नाटकों में जिन्हें विभाषा कहा गया है वे विभिन्न जातियों की भाषाएँ होंगी।^१ ऐसी जातियाँ जब राज्यपद पर प्रतिष्ठित हुईं तो अपनी भाषाओं को भी महत्त्व दिया। अपभ्रंश भाषा और उसके साहित्य का विकास भिन्न-भिन्न केन्द्रों में होता रहा। अपभ्रंश भाषाओं का साहित्य धर्म-साधनाओं से सम्बद्ध रह कर ही सम्भवतया बच पाया। जैन भाण्डागारों से अपभ्रंश की अनेकानेक रचनाएँ प्राप्त हुईं। इनमें कुछ तो सिद्धान्त ग्रन्थ हैं और कुछ चरित काव्य हैं, जिनमें चरित काव्य द्वारा उपदेश देने की चेष्टा है। जैनतर साहित्य की उपेक्षा हुई है किन्तु इसके कुछ अंश प्राप्त हैं। स्फुट काव्यों में जोइन्दु (योगीन्द्र) के परमात्म प्रकाश तथा योगसार, मुनि रामसिंह का पट्टडडोहा हैं। सोमप्रभ का कुमारपाल प्रतिबोध, अद्दहमाण (अब्दुर्रहमान) का सदेश रासक अधिक महत्त्वपूर्ण है। हेमचन्द्र के उद्धरणों में स्फुट पद्य हैं जिनमें पूर्ण मात्रा में काव्यत्व है। अपभ्रंश के चरित काव्यों में स्वयंभू का 'पउम चरित' (रामायण), पुष्पदन्त के 'जसहर चरित', नाग कुमार चरित (नाग कुमार चरित) और 'महापुराण', कलकामर का 'करकण्डु चरित', हरिमद्र के 'सनत्कुमार चरित' और 'नेमिनाह चरित', धनपाल का 'भविसयत्त कहा' प्रकाशित और महत्त्वपूर्ण हैं। शार्ङ्गधर के 'हम्मीर रासो' और 'हम्मीर काव्य' का उल्लेख मिलता है। 'वीरगाथा' की कही जानेवाली रचनाएँ वस्तुतः उत्तरकाल की रचनाएँ हैं और अपभ्रंश-काल के चरित काव्यों की परम्परा के नवीन स्वरूप हैं। 'चरित काव्यों' की परम्परा 'जायसी' में जाकर स्पष्ट होती है, जहाँ कथा के माध्यम से सूफी मत का उपदेश दिया जाता है।

गौडीय पालों के उद्भव से मगध-क्षेत्र में बौद्ध धर्म को नवीन प्राण-दान मिला। शंकर-विजय में सुधन्वा के सम्बन्ध में जो उल्लेख हैं वह गौडीय शासक पर पूर्णतया चरितार्थ था।^२ पाल-काल में बौद्ध-धर्म को संरक्षण प्राप्त हुआ और पूर्वकाल में शुद्ध साधना के

१ शावराभीर चाण्डाल सचरद्रविडोदजा।

दीना वनेचराणा च विभाषा नाटक स्मृता ॥ —भ० ना०, १७।१९।

२ दुष्टमतावलम्बिन बौद्धान् जनानसंख्यातान् राजमुख्याननेकविद्यप्रसंगेर्निजित्य तेषां शीर्षानि परशुभिश्छत्वा बहुषु उदूखलेषु निक्षिप्य-कटभ्रमणैश्चूर्णीकृत्य चैवन्दुष्टमतध्वसमाचरन् निर्भयो वर्तते।

बारों मोर झूमते फिरते रहते थे।^१ आजीवक निवस्त्र एवं बूझि-गञ्जित रह कर एकान्त बनों का सेवन करते थे। महाविकट भोग्य करते बछड़े आदि का गोबर खाते तथा मोड़ने-बिछाने के किए बस्त्र नहीं केते और न माग ही पाते थे।^२ वे ग्रह-नक्षत्र योग का विचार करते और पृथ्वी इनसे पुछताछ कर यदि पर्याप्त पक्षिणा नहीं देते तो क्रोध के कारण बहुत रात्रि में उत्तर ही जाते थे।^३ भिक्षुओं अपना शिष्यों से सगढ़ा कर भिक्षु-सम्पादी आधम छोड़ भाग लड़े होते इतर-उतर झूमते-फिरते मजबूरी अपना मौकरी से बीबिका-निर्वाह करते एवं वरिष्ठ स्त्रियों से सहवास कर सम्मान उत्पन्न करते। ऐसे आधम व्युत्त व्यक्तियों का अत्यन्त निरादर होता था एवं पता छानने पर गाँववाले उन्हें अपने यहाँ से भार भगाने। ऐसे व्यक्तियों को अनेक प्रकार के कष्ट उठाने पड़ते थे।^४ मध्यकाळीन समाज से वह समाज बिल्कि मिल नहीं था।

सांस्कृतिक चेतना का नवीन संस्कार

गुप्तकाल ने आकर संस्कृति के भारतीय स्वस्व ने एक निश्चित दिशा ग्रहण कर ली। ब्राह्मण-धर्म और उन्मूलित विचारवांछ के प्रभाव के कारण विशिष्ट संकी का विकास हुआ था। इस काल में कल्पित कथाओं को असाधारण सफलता मिली सम्राटों के संरक्षण में कवि संवीर्य शिखी और चित्रकार अपनी कलाओं के उत्तरोत्तर विकास में संलग्न थे। मूर्तिकला के मध्य आरम्भ स्वस्व अनेकानेक हिन्दू देवी-देवताओं की मूर्तियों का निर्माण हुआ। अन्य धर्मों की मूर्तियाँ भी मध्य और मनोहारिणी हैं। गुप्तकालीन राज्यों की कला बिल्कुल विमुक्त-कारिणी है। जयन्ता के अनेक मूर्ति-चित्र इसी काल में चित्रित हुए थे। जयकोटिदेव का ऐतिहासिक विचार-मग्न ध्यानी बुद्ध की आनन्दमूर्ति अत्यन्त अत्यन्त की सफाई अवश्यनीय है। साहित्य और आरम्भ के क्षेत्र में यह युग अत्यन्त ही है। संस्कृत साहित्य की बिलकुल समृद्धि इस काल में हुई उत्तरी और कमी नहीं। समुद्रगुप्त विद्याभ्यसनी गुणज कलाकार, शास्त्र में अग्रणी बुद्धि-विकासी और कविराज संज्ञा से उल्लिखित था। आश्चर्य विद्यावत्त अमरसिंह पद्मनरि जैसे कवि नाट्यकार, कोपकार और बिलकुल छंद युग में हुए। उत्तर गुप्त काल में भी आग महत् ब्रह्मसिंह और ब्रह्मगुप्त ने ज्योतिष और गणित के ज्ञान को समृद्ध किया।

गुप्त साम्राज्य की विभूतिशाली के साथ भारत की केन्द्रीय एकता गष्ट हो गई वरिष्ठ विभूतिशाली व्यक्तियों के एकीकरण का प्रयास सफ़लतापूर्वक रूप से किया। हर्ष विद्या-ध्यानी और विद्याओं का संरक्षक था। हर्षवर्धन और कालिदास की रचना उसी काल में हुई। शिवरचित्ता रत्नावली एवं नागार्जुन के रचयिता के रूप में भी हर्ष प्रसिद्ध हैं किन्तु इनके हर्ष-रचित होने में विद्वानों की संदेह है। राजपूत-काल के विभिन्न सम्राट् विद्याभ्यसनी और

१. बही नीमतेन पाठक (१८८८) पृ. ४६२।

२. बही नवगण (१९५८) पृ. ३३५।

३. बही लोमट्ट (१९११) पृ. ५११।

४. बही लोमट्ट पृ. ३३९।

चरित काव्यों में अभाव नहीं। मन्दिर-निर्माण और मूर्ति-स्थापना ही इनके लक्ष्य हैं, जिस प्रकार चरित-काव्यों के माध्यम से उपदेश देने की प्रथा। इनके तीन केन्द्र बेरुल (एलोरा), एलिफेंटा और मामल्लपुरम् मध्यदेश से दूर हैं। इस युग की मूर्तियों के अध्ययन से धार्मिक प्रतिक्रिया देखी जा सकती है।

अजंता की गुफाओं में सातवीं शताब्दी के जो भित्ति-चित्र प्राप्त हैं, उनमें ह्रास के लक्षण स्पष्ट होने लगते हैं। बाध के भित्ति-चित्र भी इसी शैली का अनुगमन करते हैं। बादामी में चालुक्यों के बनवाए गुफा-मन्दिरों में चित्र हैं और सित्तनवासल में पल्लव राजाओं के कटवाए गुफा मन्दिरों में भी पौराणिक दृश्य उत्कीर्ण मिलते हैं। कलाओं में शिथिलता और परम्परा-पालन के लक्षण स्पष्ट हैं। राय कृष्णदास के अनुसार इस काल के मूर्ति एवं मन्दिर निर्माता कलाकार न रह कर शिल्पी मात्र रह गए थे।^१ दसवीं-ग्यारहवीं शताब्दी से सर्वतोमुख ह्रास और अधःपतन का प्रारम्भ होता है। स्फूर्ति और ओज के अभाव में सरक्षण की भावना अधिक है। पुनरावर्तित हिन्दू धर्म अपनी रक्षा के लिए चिन्तित है, और भव्यता-प्रदर्शन के लिए अपेक्षाकृत विस्तृत पृष्ठभूमि ग्रहण करता है।

बौद्ध-जैन आदि धर्म ब्राह्मण धर्म के इस प्रत्यावर्तन पर नवीन स्वरूप का निर्माण करना चाहते हैं। ब्राह्मण भाव-भूमि पर अ-ब्राह्मण और इस्लामी दोनों आक्रमण तीव्र हो जाते हैं। जड़ीभूत जीवन की समस्याएँ प्रखर हो जाती हैं। ब्राह्मण, क्षत्रिय-सघर्ष ने ब्राह्मण-शूद्र समझौते का रूप लिया। क्षत्रियों को परास्त करने के लिए ब्राह्मणों ने केवल शस्त्र-ग्रहण ही नहीं किया बल्कि शूद्रों को मूर्धाभिषिक्त कर क्षत्रियत्व प्रदान किया तथा नवोत्थित राजपूत-शक्ति का संगठन किया। कात्यायन और राक्षस ने शूद्र महापद्मनद को 'सर्व क्षत्रान्तक' बनाया था। चाणक्य ने वृषल चन्द्रगुप्त को पुनः क्षत्रियत्व प्रदान किया। शूद्र को भी पंच महायज्ञ करने का अधिकार मिला। पतञ्जलि के अनुसार सभी शूद्र यज्ञ-कर्म से बहिष्कृत न थे।^२ ब्राह्मणों ने अपनी शक्ति-रक्षा के लिए शूद्रों को यह अधिकार दिया। ऐसी अवस्था में ओझा की यह धारणा मान्य नहीं हो सकती कि "ज्यो-ज्यो समय गुजरता गया, शूद्रों के अशिक्षित होने से इनका पंच यज्ञों का अनुष्ठान भी छूटता गया।"^३

पूर्वगुप्त काल की भारतीय सस्कृति के साथ ग्रीक, ईरानी, शक, आभोर, कुषाण आदि की चेतना का विनियोग होने लगा था और इस प्रकार नवीन सांस्कृतिक विकास की पृष्ठभूमि तैयार हो चुकी थी। विशाखदत्त कृत मुद्राराक्षस के साक्ष्यानुसार विदेशी जातियों के भारत-प्रवेश के कारण उनके आचार-विचार का अलक्ष्य भाव से प्रवेश हो रहा था।

१ भारतीय मूर्तिकला, पृ० ११३।

२ शूद्राणामनिखसितानाम् (२।४।१०) इस पर पतञ्जलि का भाष्य है—एव तर्हि यज्ञात्कर्मणो निखसितानाम्। इसकी टीका करते हुए कैयट ने लिखा—शूद्राणां पञ्चज्ञानुष्ठानेऽधिकारोऽस्तीतिभावः। शूद्रोऽपि द्विविधो ज्ञेयः श्राद्धी चैवैतरेस्तथा॥

३ गौ० ही० ओझा मध्यकालीन भारतीय सस्कृति, पृ० ३८।

कर्म में सुरक्षित निरुद्ध बौद्ध धर्म की स्पष्ट रूप से मत-प्रचार की प्रेरणा मिली। तिर्यों का साहित्य इस प्रभृति का विस्तराक है। तिर्यों की भाषा की महानहोपाध्याय इन्द्राचार शास्त्री ने प्राचीन बेगला माना है और राहुल सांस्कृत्यायन ने मगही। अर्थात् विनिश्चय शकार्णव आदि रचनाएँ इसी परम्परा में जाती हैं।

येनों के उद्भव के साथ पुनः संस्कृत साहित्य की प्रभावता मिली। राम्यों के उत्थान-पतन के साथ संस्कृत साहित्य का भी उत्थान हुआ चकटा रहा। मोक्ष-सम्बन्धी किम्बर तिर्यों के आधार पर कहा जा सकता है कि संस्कृत कवि सर्वत्र समाचार प्राप्त मूर्ति कर पाठ या और उसकी अवस्था समीचीन थी।^१ इन किम्बरतिर्यों के विशेषण से ज्ञात होता है कि कीर्तिका के अभाव में जैसे ब्राह्मण और हो मये वे और सेंच छात्र कर चोटी करते थे।^२ साहित्य के क्षेत्र में गवीनता स्फूर्ति एवं भव्यता नहीं बल्कि हासो-मुस चाकटा और कला परम्परा का अनुगमन है। शास्त्रों के क्षेत्र में गवीन उद्गातार्यों के स्थान में व्याख्या और भाष्य टीका और कृति का मुग आया। ब्राह्मण साधना और साहित्य अपनी रक्षा में संजल बीज पकड़े हैं। धर्मशास्त्र के क्षेत्र में नई स्मृतियों के निर्माण के स्थान पर प्राचीन स्मृतियों पर भाष्य और टीकाओं की रचना हुई। मेवातिरि पोविचराज और कुल्लुकनट्ट कृत पोविचराज मनुस्मृति की टीकाएँ और विज्ञानेश्वर की याज्ञवल्क्य स्मृति की विस्तारित व्याख्या इस मुग में लिखी गई है। धर्म शास्त्रों के आधार पर निम्न धर्मों की रचना हुई। निम्नकार विभिन्न प्राणों के हैं और प्राण्य विवेकताओं का जममें उद्घाटन हुआ है। अंशक में बीमूचवाहन सूक्तानि और रघुनन्दन मिथिला में श्री वरुणपाध्याय चण्डेश्वर और वाचस्पति मिश्र बलिनाथ ने वेदव्य मट्ट हेमाद्रि और माधवाचार्य एवं काशी में नाटयन मट्ट मन्त्र पञ्चित कमलाकर मट्ट आदि अधिक प्रविष्ट और प्रविष्टि निम्नकार हैं। इनके अन्वयन द्वारा विभिन्न प्राण्य समाज-व्यवस्था एवं तत्कालीन परिस्थिति को समझने में महत्त्वपूर्ण सहायता मिल सकती है। बलिनी शास्त्रकारों ने माता और पुत्रा की कथा से विवाह का विधान किया है और उत्तर में प्रचलित धर्मों के केशकों न इसे बलिनी आधार कह कर उपेक्षा की है। निम्नकारों की रचना में वेवाचार, लोकचार, कुलाचार का आधार किया है।

मध्ययुग के पूर्वादि में भारतीय मूर्तिकला और स्थापत्य का मनोरम विकास बीज पकड़ा है। मूर्तिकला में चटनाओं के बड़े-बड़े कृत्य अंकित किए करते हैं, इस प्रभृति का अपभ्रंस

१ एक तरीक ब्राह्मण गवी पार कर रहा था। राजा भोज जमर था निकले और पूजा—
किम्भार्न बर्क विम ! —ब्राह्मण कितना बर्क है ?

उत्तर बामुवर्न नराविम ! —है राजा मुटनों एक पानी है।

प्रस कर्क सेधमवस्था ते ? —मुम्हारी यह अवस्था क्यों है ?

उत्तर 'न सर्वत्र भवावृक्षा' । —जापकी तरह सर्वत्र पुष्पाही नहीं है।

—राजा भोज पृ १४३-१४४ से उद्धृत।

२. गही पृ ३५९-६ ३५२।

मुल्लुम मुल्लुकटिक का 'धर्मिक'।

और तिब्बती से अनूदित मन्त्र-शास्त्र के द्वारा हठयोग, नाटक, स्वरोदय, भूतावेश आदि की प्रक्रियाओं और इतिहास का ज्ञान होता है। जन-समाज में भूत-प्रेत, पिशाच, राक्षस, ब्रह्म-राक्षस, असुर, नाग आदि के उपद्रवों का आतंक फैला हुआ था। कौशिक-सूत्र में विभिन्न सकटों के समय अथर्व मन्त्रों के विनियोग की चर्चा है। भूत-पिशाच-प्रेत और जन्त-मन्तर पर आदिवासी जातियों का अटूट विश्वास है। जन-समाज को इस धारणा का मूल उत्स आर्यतर ही था। छोटा नागपुर की मुडा, उराँव, खरिया, असुर आदि आदिवासी और घासी, तूरो, लोहार, डोम, गोड आदि अर्द्ध हिन्दू जातियों की आस्था द्वारा इसका पोषण मिलता है।^१ मृत पुरखों की आत्मा और भूत-प्रेत के लिए बलि की पूजा आज भी प्रचलित है। वर्षा और समृद्धि के लिए नर-बलि उत्तम समझी जाती है। भूत-बाधा ही रोग का कारण मानी जाती है। चुड़ैल, भूतिनी और डाकिनी का भय जन-समूह को सन्नस्त करता है। ग्राम-देवताओं के पुजारी आदिवासी जातियों के होते हैं।^२ दक्षिणी विहार में भी गोरया के पुजारी दुसाव ही होते हैं।

मुसलमानों के भारत में अधिकार जमाने के पूर्व की सांस्कृतिक पृष्ठभूमि का निष्कर्ष अतः इस प्रकार दिया जा सकता है

(१) उच्चवर्गीय सांस्कृतिक चेतना की धारा राजन्यवर्ग, अधिकारी, ब्राह्मण मन्त्री और कोषाध्यक्ष-कोषाधिकारी सेठ-साहूकार में मिलती है। सेठ-साहूकार धन द्वारा धर्म-गठनों को समृद्धशाली बना अपने लिए महत्त्वपूर्ण स्थान समाज में बना रहे थे।

(२) सभी वर्णों के लोग अपने पेशे छोड़ कर अन्य पेशों को अपना रहे थे। ब्राह्मण राजा और पुरोहित ही नहीं रहे, बल्कि व्यापार और चौर कर्म तक करने लगे थे। क्षत्रिय कृषि-कर्म में सलग्न हो रहे थे। जैन धर्म के प्रभाव से वैश्य कृषि-कर्म को नीचा समझ छोड़ रहे थे और विपुल अर्थ-संचय की सम्भावना से व्यापार-वाणिज्य को अपना चुके थे। विभिन्न पेशा अधिकृत करने वाले समुदाय से जात्याभिमान दूर नहीं हुआ था।

(३) शूद्रों, कर्मकरों और निम्न-वर्ग में अन्धविश्वास का आधिक्य, धर्म-भावना का रूढ़-संस्कार और सांस्कृतिक चेतना की प्रसुप्ति थी।

(४) आश्रम-च्युत साधु-सन्यासी और भिक्षु की सांस्कृतिक चेतना भिन्न थी। सम्प्रदाय-विशेष में दीक्षित होने के कारण उन्हें जो प्रतिष्ठा मिली थी किन्तु गृहस्थाश्रम में प्रवेश करने के कारण छिन गयी थी, उसके प्रति यह वर्ग सदा सजग रहा। गृहस्थ धर्मानुयायी और सन्यासी-गृहस्थ का अन्तर स्पष्ट था।

(५) क्षत्रिय-वैश्य-विरोध के कारण ब्राह्मणों ने जिन शूद्र वर्गों को मूर्खोन्मिषित किया, उनमें स्वभावतया स्वाभिमान और उच्चता की भावना का जागरण सम्भव हुआ।

१ द्रष्टव्य टी० हडसन, दि प्रिमिटिव कल्चर ऑव इण्डिया और राची गजेटियर, पृ० ९०।

२ मेमोआयर्स ऑव एशियाटिक सोसाइटी ऑव बेंगाल, भाग १, सन् १९०६, पृ० १२१-८१, 'रिलिजन एण्ड कस्टम्स ऑव दि ओराव' शीर्षक निबन्ध।

विभिन्न जातियाँ भारतीय समाज में सुख-मिष्टकर एक हो रही थीं और सामाजिक व्यवस्था का पुनर्गठन संभव कर रही थीं। इसका पहला प्रभाव भारत की सामाजिक व्यवस्था पर पड़ा। विभिन्न वर्गों में इन जातियों का समावेश हुआ। कर्मानुसार इन वर्गों के व्यक्तियों को वर्णत्व प्राप्त हुआ। सबों ने सूर्य-पूजा को विशेष रूप में प्रतिष्ठित किया। अश्वमेधनी के अनुसार भारत के सम्पूर्ण सूर्य-मधिरा के पुजारी ईरानी मग होते थे। मविष्य पुराण के अनुसार राजा राज ने सूर्य-पूजा का प्रचलन कराना चाहा किन्तु बेसी ब्राह्मणों ने पूजा में पौरोहित्य करना मस्वीकार कर दिया अतः उक्त राजा ने एक-द्वीप से मग जाति के ब्राह्मणों को बुझाया।^१ आमीर जाति के मिथ्यन ने कृष्ण-सीता में राधा-प्रवेश को संभव किया। हनुमान भारतीय पूजा भक्त-साधना और सपानियाँ स्वीकृत कर सांस्कृतिक विभिन्नता के प्रतीक बने। इस प्रकार सामाजिक व्यवस्था में नवीन तत्वों के प्रवेश सम्मिश्रण और समन्वय के कारण ब्राह्मण विभार बंध-मुखा धान-धान ऐति-नीति आस्था-दुष्टिकोण धर्म और साधना एवं कर्म-साहित्य के क्षेत्रों में अग्रगण्य परिवर्तन हुए।

साधारण जनता के जीवन और दुष्टिकोण में विशेष अन्तर नहीं आया था। वर्ण व्यवस्था का नवीन परिवर्तन उच्च वर्गीय परिवर्तन का सूचक है। व्यवस्थागत बान्धु-दोहा एवं मंदिर-मंदिर में अदृष्ट विस्वास जीवन में दुःखद हाथ डुके थे। राजा को सूर्य-नाथ के लिए बान्धु-दोहा और अमिहार का आश्रय देते थे। पिछा-बाबा के कारण प्रमाद-वर्तन का ऐय समझा जाता था।^२ पुनः प्राप्ति के लिए विन्यासों के प्रसन्न करने लावीज पहनने एवं बाँधने गीबड़ को मांस-पिच्छ जिंसाने तथा सफुन का बाहर कावम्बरी में सज्जित है।^३ मूल-बाबा से गर्भ की रक्षा करने के लिए पक्षय के नीचे राख के मध्यम बनाने मोर-नल से मूल-पत्रों पर लिखे पत्रों के बाँधने कात्यायनी से रक्षा के लिए मोर-पंखों से सरसने सन्ने सरसों के बिबेरने आदि क्रियाओं का गणन बाण ने किया है।^४ मूल-प्रेत-वाक्यिनी की बाबा से छोन अधिक मयगीत रहते थे और इन्हे सन्तुष्ट करने के लिए पशु-पक्षी की बलि दी जाती थी। बेबी को प्रसन्न करने के लिए गर-बलि तक की प्रथा अप्रचलित नहीं थी। तांत्रिक नामाचारी कापात्मिक फलनों पर व्रतानुष्ठान करते और स्त्री-बलि और अन्य नृसंह-निवास कर्म किया करते थे।^५ पिछाओं को प्रसन्न करने के लक्ष्य से गर-मांस काट-काट कर फैका जाता था। कपूरमंजरी का भैरवानन्द नामक नामाचारी योम-ब्रह्म से सप-स्नाया राज कुमारी की चढ़ा छे जाता है। 'बसहर चरित' का कौलाचार्य भैरवानन्द विभिन्न वेषधारी था। सिद्धि-प्राप्ति में मग्न भक्त मांस मीथुन का ध्यान स्वीकृत था।^६ विचट्टी साधकों

१. मविष्य पुराण ब्रह्मपर्व अध्याय १३९।

२. हनु-चरित (नि. प्रे.) पृ. १५४।

३. कावम्बरी (नि. प्रे.) पृ. १९८३।

४. बहो पृष्ठ १३९ १७।

५. इष्टव्य माळती माधव' में अनीरपष्ट-वचन।

६. इष्टव्य बापी पूजा रीति चरित, मय मांस पक्ष बीह। —क. सं. पृ. ४३।

और तिब्बती से अनूदित मन्त्र-शास्त्र के द्वारा हठयोग, वाटक, स्वरोदय, भूतावेश आदि की प्रक्रियाओं और इतिहास का ज्ञान होता है। जन-समाज में भूत-प्रेत, पिशाच, राक्षस, ब्रह्म-राक्षस, असुर, नाग आदि के उपद्रवों का आतंक फैला हुआ था। कौशिक-सूत्र में विभिन्न सकटों के समय अथर्व मन्त्रों के विनियोग की चर्चा है। भूत-पिशाच-प्रेत और जन्त-मन्तर पर आदिवासी जातियों का अटूट विश्वास है। जन-समाज की इस धारणा का मूल उत्स आर्येतर ही था। छोटा नागपुर की मुडा, उराँव, खरिया, असुर आदि आदिवासी और घासी, तूरी, लोहार, डोम, गोड आदि अर्द्ध हिन्दू जातियों की आस्था द्वारा इसका पोषण मिलता है।^१ मृत पुरखों की आत्मा और भूत-प्रेत के लिए बलि की पूजा आज भी प्रचलित है। वर्षा और समृद्धि के लिए नर-बलि उत्तम समझी जाती है। भूत-बाधा ही रोग का कारण मानी जाती है। चुड़ैल, भूतिनी और डाकिनी का भय जन-समूह को सन्नस्त करता है। ग्राम-देवताओं के पुजारी आदिवासी जातियों के होते हैं।^२ दक्षिणी विहार में भी गोरया के पुजारी दुसाध ही होते हैं।

मुसलमानों के भारत में अधिकार जमाने के पूर्व की सांस्कृतिक पृष्ठभूमि का निष्कर्ष अतः इस प्रकार दिया जा सकता है

(१) उच्चवर्गीय सांस्कृतिक चेतना की धारा राजन्यवर्ग, अधिकारी, ब्राह्मण मन्त्री और कोषाध्यक्ष-कोषाधिकारी सेठ-साहूकार में मिलती है। सेठ-साहूकार धन द्वारा धर्म-गठनों को समृद्धशाली बना अपने लिए महत्त्वपूर्ण स्थान समाज में बना रहे थे।

(२) सभी वर्णों के लोग अपने पेशे छोड़ कर अन्य पेशों को अपना रहे थे। ब्राह्मण राजा और पुरोहित ही नहीं रहे, बल्कि व्यापार और चौर कर्म तक करने लगे थे। क्षत्रिय कृषि-कर्म में सलग्न हो रहे थे। जैन धर्म के प्रभाव से वैश्य कृषि-कर्म को नीचा समझ छोड़ रहे थे और विपुल अर्थ-संचय की सम्भावना से व्यापार-वाणिज्य को अपना चुके थे। विभिन्न पेशा अधिकृत करने वाले समुदाय से जात्याभिमान दूर नहीं हुआ था।

(३) शूद्रों, कर्मकरो और निम्न-वर्ग में अन्धविश्वास का आधिक्य, धर्म-भावना का रुढ़-संस्कार और सांस्कृतिक चेतना की प्रसुप्ति थी।

(४) आश्रम-च्युत साधु-सन्यासी और भिक्षु की सांस्कृतिक चेतना भिन्न थी। सम्प्रदाय-विशेष में दीक्षित होने के कारण उन्हें जो प्रतिष्ठा मिली थी किन्तु गृहस्थाश्रम में प्रवेश करने के कारण छिन गयी थी, उसके प्रति यह वर्ग सदा सजग रहा। गृहस्थ धर्मानुयायी और सन्यासी-गृहस्थ का अन्तर स्पष्ट था।

(५) क्षत्रिय-वैश्य-विरोध के कारण ब्राह्मणों ने जिन शूद्र वर्गों को मूर्खान्त्रिणीय किया, उनमें स्वभावतया स्वाभिमान और उच्चता की भावना का जागरण सम्भव हुआ।

१ द्रष्टव्य टी० हडसन, दि प्रिमिटिव कल्चर ऑव इण्डिया और राची गजेटियर, पृ० ९०।

२ मेमोआयर्स ऑव एशियाटिक सोसाइटी ऑव बेंगाल, भाग १, मन् १९०६, पृ० १२१-८१, 'रिलिजन एण्ड कस्टम्स ऑव दि ओराव' शीर्षक निबन्ध।

(६) वर्ण-विरोध जो बीज पड़ता है, वह ज्ञानी-पण्डित ब्राह्मणों के प्रति असिद्धि और संस्कारहीन शूद्रों का विरोध नहीं बल्कि ज्ञान-विज्ञान से हीन जन्य पेशों में संलग्न बनने वाली ब्राह्मणों एवं अन्य जातियों के प्रति अपेक्षाकृत सुधरे और सामाजिक चैतन्य प्राप्त निम्न वर्णों का विरोध था ।

(७) जन-साधारण जिसकी संख्या अनुपात में सर्वाधिक थी अन्धानुकरण में संलग्न चैतन्य-हीन कड़ि और परम्परा का परिपोषक विभिन्न भतों और सम्प्रदायों के उल्लेख विस्वास्तों की मानने वाला और हीन-श्रेष्ठता था ।

मुस्लिम विजय और उसका प्रभाव

मुस्लिम आक्रमणों का सब-प्रथम प्रभाव सिंध और पंजाब पर पड़ा । इस्लाम में हिन्दू राजाओं से मुस्लिम व्यापारियों की सहयोग मित्रता था । स्वामीय स्त्रियों से विवाह कर इन्होंने अपनी संख्या भी बढ़ाई थी । पंजाब में मुस्लिम सक्तिपूर्ण अपेक्षाकृत अधिक समय तक रही और उसके पश्चात् सहसा सम्पूर्ण उत्तरी भारत पर आधिपत्य हो गया । मुस्लिम आक्रमणकारियों के साथ मुस्लिम काबी व्यापारी और सुन्नी संत और महात्मा आए । स्वामीय स्त्रियों से उत्पन्न संतति और धर्म-परिवर्तन के कारण इनकी संख्या बढ़ने लगी । इस धर्म-सम्प्रदाय में विभिन्न स्तर हुए ।

(१) राजन्य-धर्म अधिकारी और शासक स्वामीय शासक आदि का उच्च धर्म जिनका विद्यासमय जीवन साधारण व्यक्तियों की ईर्ष्या का विषय था ।

(२) मुस्लिम-गोस्त्री का वर्ग जो यहाँ के ब्राह्मण-वर्ण का समकक्ष था । धर्म और कानून संबंधी विषयों में जिन्हें विशेषाधिकार प्राप्त था । इन विषयों पर इनका मत ही मान्य था । इस वर्ग का उद्देश्य मुस्लिमों की संख्या बढ़ाना था ।

(३) राजनीतिक कारणों से धर्म-परिवर्तन करनेवाले उच्चवर्गीय हिन्दू, जिनकी संख्या अधिक नहीं थी । राज्य-सेवकों में ही जैसे व्यक्तियों का समाज था । इनमें बहिष्कार व्यक्ति उच्च कुलोद्भव और सम्मानित स्त्री के थे । स्वामीय शासकों में इन्हें स्थान मिला था । मुस्लिम धर्म-ग्रहण करने पर भी उच्चता की धारणा इनसे दूर नहीं हो सकी थी । कुछ लोगों का धर्म-परिवर्तन तो बाह्य था । वैध-श्रुति आदि के कारण न तो वे मुसलमान ही जान पड़ते थे और न हिन्दू ही ।

(४) मुस्लिम-संबंध से उत्पन्न भारतीय गारियों की संतति । इनमें दो प्रकार का वर्ग हुआ । प्रतिक्रिया के कारण कुछ तो बहुत ही कट्टर निष्ठ हुए और कुछ सांस्कृतिक चैतन्य के मार्गस्थ के कारण अल्पतः उदार । मुस्लिम और गौरीयों का विरोध सामंजस्यवाले वर्ग के प्रति स्पष्ट रहा ।

(५) मुस्लिम प्रचारकों के प्रचार हिन्दुओं की अनुसूता अज्ञान-मुक्तता में एकमात्र मार्ग में मोड़न करने के कारण धर्म-परिवर्तन करनेवाले निम्नवर्गीय हिन्दू । साधारण व्यापार में भाग प्राप्त करने अथवा सामाजिक स्तर में अपना महत्त्वपूर्ण स्थान बनाने के लिए भी धर्म-परिवर्तन किया गया । अन्धक जलन किया जा चुका है कि आदिवासी वर्ग

के सेवकों को ससर्गगत सम्मान चाहे जो मिला हो सामाजिक व्यवस्था में इन्हें सम्माननीय स्थान नहीं प्राप्त हो सका था। न तो ये हिन्दू रह सके और न मुसलमान होकर भी ये पूर्णतय मुसलमान ही हो सके थे। ये नाम-मात्र को मुसलमान थे। रीति-नीति, सस्कार-विचार हिन्दुओं के रहे। मुस्लिम साधारण विश्वासों में इनके कारण परिवर्तन हुए। इस सम्प्रदाय को सांस्कृतिक चेतना निम्न-स्तर की ही रही।

जिन जातियों में उच्चता की भावना थी, किंतु सामाजिक कारणों से उच्चता प्राप्त नहीं हो सकी थी, उस जाति ने धर्म-परिवर्तन द्वारा उच्चता-विधान की चेष्टा की। विशिष्ट जातियों का सामूहिक रूप में धर्म-परिवर्तन इसका संकेत उपस्थित करता है।

प्रश्रय देने की नीति, सामाजिक-धार्मिक व्यवस्था की आन्तरिक अक्षमता, पारस्परिक संघर्ष तथा नवोत्थित धर्म के आवेश और प्रेरणा के कारण मुस्लिम धर्म भारतीय धर्म-साधना में घुल-मिल कर एक नहीं हो सका। संघर्ष विभिन्न स्तरों का विभिन्न स्तरों के साथ था। राजन्य-वर्ग और शासनाधिकारियों के संघर्ष में भारतीय नृपति पराजित हुए, वर्णाश्रम आचार अव्यवस्थित हुआ, शास्त्राभिमानी पंडितों का सम्मान गया। मुस्लिम शासकों के साथ काजी और मुल्ला की व्यवस्थाएँ आईं। हिंदू सेठ-साहूकारों को भी इस राजनीतिक उपप्लव में पर्याप्त क्षति उठानी पड़ी। मुस्लिम शासक पक्ष के मुसलमान से अधिक जीवन के आनन्दोल्लास के इच्छुक थे। धार्मिक व्यवस्था को अधिक चिन्ता न कर, इन विषयों में मुल्ला-मौलवी को सम्पूर्ण अधिकार सौंप विलासमय जीवन व्यतीत करने में सलग्न रहे। अधिकारों पर आघात होने के कारण ब्राह्मण और राजन्य वर्ग में प्रबल प्रतिक्रिया हुई।

सामान्य जनता की धार्मिक भावनाएँ रूढ़ और परम्परागत रही। धर्म-परिवर्तन करने पर भी सस्कार ज्यों-के-त्यों रहे। अन्धविश्वास और जड़ता से पिण्ड नहीं छूट सका। प्रचारकों ने भी मूढ़ जनता को ठगने और अपने धर्म में दीक्षित करने के लिए उनकी सांस्कृतिक चैतन्य-हीनता से लाभ उठाया। तत्पर-तत्पर, भूत-प्रेत, झाड़-फूँक और चमत्कारों के प्रति बद्धमूल आस्था रही। धार्मिक भावना का वह स्वरूप नहीं था जो शास्त्रों में वर्णित है बल्कि उसमें शास्त्र-ब्राह्म आचार, आस्था और विश्वास का महत्त्वपूर्ण स्थान था।

इस्लाम के आगमन से हिंदू आभिजात्य वर्ग की धारणाओं में अधिक रूढ़िवादिता आई, संकुचित मनोभाव का जागरण हुआ। भक्ति-धारा को शास्त्र-सम्मत, शास्त्रीय एवं आगम-निगम-प्रतिपादित कर वैष्णव धर्म को धारा में मिला दिया है। वेद-विरोध, रूढ़िवाद, वैदिक आचार, वर्णाश्रम, पुस्तकीय ज्ञान के विरोध का स्वर जो पुरातन काल से सुनाई पड़ता रहा, गुप्तकालीन नवोत्थित हिंदू-धर्म का शासन-सत्ता से विच्छेद होने के कारण स्पष्ट होने लगा था। सिद्धों और नाथों की वाणी में बौद्ध-धारणा का सूत्र प्राप्त होता है। समाज और उसकी सांस्कृतिक चेतना के रूप में इस स्वर का महत्त्वपूर्ण स्थान रहा है। निम्न कुलोद्भव व्यक्तियों ने अपनी उच्चता का जो प्रतिपादन किया उसका विरोध आभिजात्य वर्गीय हिंदुओं द्वारा हुआ। तुलसी का खीझ भरा विरोध स्पष्ट है और कबीर का उत्तर देने के लिए भक्ति को श्रुति-सम्मत लोक-कल्याण का मोपान उन्होंने स्वीकार किया।

साधारणतया यह विश्वास कर लिया जाता है कि मुस्लिम आक्रमण के कारण भारतीय सांस्कृतिक धारा और चेतना को गहरा धक्का लगा। क्रमशः समन्वय और सामंजस्य की

भावना ज्यों जिसके कारण उस सस्कृति का जन्म हुआ जिसे हिंदू-मुस्लिम संस्कृति कहते हैं।^१ हिंदू-मुस्लिम-ऐक्य की भूमिका में ही इस विष्णुवाद पर विचार किया जा सकता है। दो संस्कृतियों की टक्कर जबका सम्मिश्रण उच्चवर्गीय समाज की प्रतिक्रियाएँ हैं। निम्न-स्तर के जीवन में जो परिवर्तन हुआ वह पूर्णतया ऐतिहासिक नहीं था। निम्नवर्गों की बेतना के स्वल्प जीवन के प्रति दृष्टिकोण खपवा आस्था के स्वरूप में विशेष अंतर नहीं आया। साधु-संन्यासियों के साथ फकीर पीर और भीष्मिया का मान बढ़ा बेनी-बैचता की जगह पर क्यों की पूजा आई पंच देवता के स्थान पर पंचपीरों की गाथा गाई गई किंतु संत-संन्यासियों के अंतर-मंतर पर से विश्वास नहीं हटा संतों की भावना की मायता और बढ़ी। क्यों की पूजा से वैश्य-पूजा का स्वरूप सुरक्षित रहा।

उच्चवर्गीय समाज जो कानूनों से अधिक विधुल हुआ। मुस्लिम सत्ता की स्थापना के साथ धार्मिक क्षेत्रों में आजा पड़ी और उसके साथ ही निम्नवर्गीय जातियों की जन-परिवर्तन द्वारा अपने विशेष को प्रकट कर सकने की समता भी थी। सामाजिक संघर्ष कारणों के कारण कड़िबादिता और बढ़ी और उच्च वर्गीय समाज अपने आप में संकुचित होता रहा। इस वर्ग के साहित्यिक प्रतिनिधि चुकरीबास हैं। उच्चवर्गीय हिंदुओं ने इस्लाम ग्रहण कर दोनों के सामंजस्य की पृष्ठभूमि उपस्थित की और सुफी संतों ने दोनों के सामान्य तत्त्वों का निरूपण कर धार्मिक सामंजस्य का माग प्रस्तुत किया एवं वहाँ के कुछ आचार और आचरण ग्रहण कर जनता को आकृष्ट करने की चप्टा की। कुलीन मुसलमानों में वह दृष्टिकोण स्पष्ट हुआ इस वन का प्रतिनिधित्व जायसी करते हैं। सामान्य जनता का वह वन था जो साधु-संन्यासियों की संतति होने जबका सात्विक पक्षियों द्वारा उच्च स्थान दिने जाने के कारण अपनी उच्चता के प्रति आकर्षक था। कबीर इस वन के प्रतिनिधि हैं। काक-कम से सीमाएँ मिटती गईं और पारस्परिक आवाग-मन संभव हुआ।

मध्यकाल ने निम्न वर्गों और वर्गों में उच्चता-विधान का स्वर है, वह इस्लामी स्वर नहीं बल्कि परम्परा का विकास है जिसकी जार वैदिक काल से हैं। कभी प्रकट और कभी प्रच्छन्न रूप से प्रवाहित होती रही है। मुस्लिम आक्रमण ने इस बेतना को बोझी स्पष्टता दी और पौराणिक पूजा-उपासना की असमता को प्रकट कर दिया। उच्चता-विधान की प्रक्रियाओं के दो स्वरूप हैं—

(१) दूसरों की समानता और समता प्राप्त कर आत्म-सम्मान का प्रकटन और प्रतिष्ठा।

(२) अपने कुलसंस्कार के त्यागपूरा तस्कार द्वारा उस नीचता-मूलक ऐतिहासिक वैतन्य का का आचरण को समता का मुकाबला है।

१ इत्यर्थ—तागर्भव दण्डमण आदि दरलाम जान द्विहू ददियन पृ १३६ १३७। ईश्वरी प्रसाद हिली आदि मिदिविधल ददिया पृ ५। अगुकार्भव बटर्जी कम्परास कनोदिय दन ददिया पृ १६७-१८।

समता की प्रतिष्ठा के लिए पाणिन्याभिधानी पद्धति के आचार-प्रवण, भावना-शून्य पूजापागना की व्यर्थता और अपने म्यगवेय ज्ञान की प्रतिष्ठा का साधन कबीर ने ग्रहण किया। कबीर की अस्मदता इस मनोवैज्ञानिक भूमिका में ही स्पष्ट हो सकती है। गतो की जो दो धाराएँ दीर्घ पड़ती हैं, वस्तुतः वे दो विभिन्न धाराओं के परवर्ती स्वरूप हैं जिनके विकसित स्वरूप में अधिक अंतर नहीं रहा। हिन्दू धर्म की परम्परा में पला वैष्णव धर्म नारदीय भक्ति का आधार लेकर एक ओर शाम्भू-नम्भन होता रहा और दूसरी ओर योग और ज्ञान का आधार लेकर निम्नवर्गीय गतो की चेतना को जागरित करता रहा। सूफी-मत ने स्थानीय कारणों से अपना स्वरूप परिवर्तित किया और इनकी दो धाराएँ स्पष्ट हुईं अधिकाधिक पूर्व-धाराणा जिनमें रामजस्य और समन्वय चाहा और अधिकाधिक भारतीय विचार-धारा का माधारण उल्लामी परिवर्तन। गत-मत की अन्तिम कड़ी में दोनों का मेल हो गया है, दो विभिन्न धाराएँ एक रूप हो गईं। विद्वानों की योड़ी समानता के कारण न तो ये धाराएँ आपनिपदिक विचार-धारा के मध्यकालीन रूपान्तर तथा शास्त्रीय हैं और न शास्त्र और वर्ण-विरोध के कारण अ-शास्त्रीय और वेद-विधान विरोधी अन्य धर्म-सम्प्रदायों के विरोध के रूपान्तर अथवा भूमि के उद्गार ही। व्यक्तिगत उच्चता की घोषणा करते हुए आत्म-संस्कार की अपेक्षा उन्होंने स्वीकार की है। गत समाज-सुधारक नहीं थे, ऐसी कोई प्रतिज्ञा उन्होंने स्वीकार नहीं की थी किंतु मनुष्य को, व्यक्ति को उन्होंने अवश्य सुधरने का संदेश दिया। व्यक्तिगत साधना सामाजिक स्वरूप ले सकी। इन सतों की क्षमता हीन-संस्कार वाले व्यक्तियों में सांस्कृतिक चैतन्य के जागरण द्वारा प्रकट हुई। सामान्य जनता के जडीभूत जीवन में आशा, प्रेरणा, आस्था की चेतना का जागरण इन सतों के द्वारा सम्भव हो सका। इस चेतना के सवध की निम्नलिखित मान्यताएँ सतों ने दी—

(१) उच्चता और नीचता का विधायक वैयक्तिक कर्म है। नीच कर्म करनेवाला ब्राह्मण भी नीच और उच्च कर्म करनेवाला निम्नकुलोद्भूत व्यक्ति भी पूज्य है। व्यक्तिगत उच्चता का मानदण्ड है कर्म और आचरण की पवित्रता, न कि जन्म।

(२) शास्त्रज्ञान उच्चता की कसौटी नहीं, कारण वह निभ्रान्त नहीं।

(३) वर्ण, सम्प्रदाय, जाति आदि बाह्य हैं, मनुष्य मूलतया और तात्त्विक रूप में एक है। वह एक की विभिन्न रूपाकृतिगत अभिव्यक्ति है। एक ही अनेक बना है और अनेकत्व का वही सूत्र है। आत्म-स्वरूप का ज्ञान समता और समानता का विधायक है।

यहाँ इतना स्पष्ट हो जाता है कि प्रथम दो में नीच बनाने वाले तर्कों, मतवादों और मापदण्डों का खण्डन है और तीसरे में विभिन्न मापदण्ड का विधान। इन सतों को समन्वयवादी कहने की प्रथा-सी चल पड़ी है यद्यपि आचार्य शुक्ल के अनुसार चोट पहुँचानेवाली गर्वोक्तियाँ, लोक-व्यवस्था का तिरस्कार एवं भक्त के प्रवान गुण दैन्य का अभाव कबीर में है।^१ गर्वोक्तियाँ अभिमान को चूर्ण कर अपनी प्रतिष्ठा के लिये हैं एवं व्यापक करुणा, प्रेम-स्नेह-दया उन शापित, तापित, उत्पीड़ित निरीह जीवों के लिए हैं जिन्हें मनुष्य कहलाने का अधिकार नहीं था। उनके आत्म-सम्मान को जगाने के लिए ललकार है। ऐसे विपन्न जीवन को एक साथ ही आशा,

आत्मविश्वास और चेतना संत-साहित्य से सका था संस्कारहीन को सांस्कृतिक चैतन्य की प्रेरणा से सकने में समर्थ हो सका था। संत-साहित्य का उद्देश्य दो विभिन्न सांस्कृतिक चेतना में सामंजस्य स्थापित करना नहीं था बल्कि संतों के जीवन उपदेश और काव्य के समस्त समस्या की धारमस्य स्थापित करने की जिसकी स्थापना व्यापक जीवन-तत्त्व और आध्यात्मिक चेतना के आधार पर हो सकी थी। यदि समन्वय और सामंजस्य देखने का ही मोह हो तो इस साहित्य में हिंदू-मुसलमान ऊँच-नीच ब्राह्मण-शूद्र के समन्वय बचवा ऐक्य का प्रश्न नहीं था बल्कि मनुष्य के साथ आनवीम चेतना के सामंजस्य को समस्या थी।

संत-काव्य की सांस्कृतिक चेतना का आधार है स्वामनुमति प्राप्तिम अथवा स्वसंवेद ज्ञान। धर्म-आचार शास्त्र और पूजोपासना की कठिणत धारणा इसमें नहीं। कदा चित्त-वेग और आभिजात्य धर्म का साहित्य अध्ययन की सामग्री उपलब्ध नहीं कर सकता। संत-कवि की आध्यात्मिकता शास्त्रीय अथवा ऐक्यमिच्छा नहीं उसकी चेतना के लिए कठि और संकोच की सीमा नहीं। जीवन के प्रति सहृदय व्यापक और उदार दृष्टिकोण है।

संत-कवि की सांस्कृतिक चेतना न तो ग्रहण का मोह रखती है और न त्याग की आसक्ति।^१ सगुणोपासक-आभिजात्य धर्मीय मन्त्र में ग्रहण की छाछसाफाई है, वह अक्षय को रूप की सीमा में बाँध कर जेने का इच्छुक है उसकी निमृति को लोच-यक्षता में देखता है। मोपी के चित्त-भूति-निरोध में संसार और सांसारिकता के त्याग का धर्म है। संत-मन न तो मूढ़-त्याग का मिथ्या धर्म पाकना चाहता है, और न रूपासक्ति को अपना घोषण समझता है। न तो वह पूरे अर्थों में गूढ़ी है और न पूरे अर्थों में धम्पासो। संत न तो भोग को मान्यता देता है और न विषाग को आसक्ति पाकता है।

संत की चेतना व्यक्ति और समष्टि के संबंध को नहीं देखती। मध्यकाश में यह समस्या इस रूप में उपलब्ध भी नहीं हुई थी निरोध व्यक्ति और समष्टि में नहीं था बल्कि व्यक्तिगत समष्टि और वैयक्तिक व्यक्ति में था। समाज से निराल विच्छिन्न निरपेक्ष व्यक्तित्व की कल्पना संत-साहित्य में नहीं सामाजिकता के बहिर्वाही विकास के कारण जो विह्वलता आ गई थी उनके निराकरण द्वारा मनीष-स्वल्प-निर्माण का विधान संत ने किया था। संत की धारणा आत्म-विकास की आवश्यकता है वह जानता है मुक्ति-दुःख-वैय्य ताप-परिहाय पीड़ा व्यथा से भाग उसके अधोर्ण है, किन्तु उसकी ऐकान्तिक साधना का सामाजिक मूल्य है। सामाजिक अनुबन्ध में ही आत्म-सरकार की धारणा स्वल्प ग्रहण करती है। संत-साधना निर्वध-

१. काहे बाहु धरि रही, काहे बन लौंडि जाइ ।
 बर बन छिछा राम है, छाही सीस्यी लाइ ।
 भिमि प्राणी करि जागिया पर बन एक समान ।
 पर नाई बस ज्यों रही, सोई साथ गुमान ॥ —रा. द. वा. (२) पृ. १७२।
 पिही तो व्यग्रा पंगी बैपनी तो पीप ।
 कुंठे वाप्या बिबि जीव है ॥ हुनै नती गोप ॥ —क. सं. पृ. ५७।५।

व्यक्ति नहीं, मात्र वैयक्तिक भी नहीं। व्यक्ति का महत्त्व वह मानता है।^१ शास्त्रीय मान्यताओं ने जीवन-विकास के पथ को अवरुद्ध कर रखा था, उच्च-वर्गीय रूढ़ आचारों से मुक्ति और धर्म-ग्रन्थों के अध्ययन की अक्षमता के कारण विचार-स्वातन्त्र्य की क्षमता सन्तों में थी। विभिन्न सामाजिक स्तरों का शास्त्रीय संगठन सन्त की दृष्टि में जीवन के विकास का साधन नहीं। धर्म को वह विश्वास, जीवन का मूल्यांकन तथा आदर्श और उसकी प्रतीति का साधन मानता है। इस व्यापकता और महत्ता का कारण है निजत्व-बोध आत्म-प्रतीतिजन्य चैतन्य जिसके कारण सामंजस्यपूर्ण अन्विति सम्भव होती है। समग्र विश्व और विश्व-नियन्ता को वह अन्तर्गत जो देखना चाहता है, उसका कारण है व्यक्ति की व्यापक महानता के दर्शन का आवेश। उसका अभिप्राय था व्यक्ति के समोक्त रूप से अधिक जीवन को पूर्णता की प्रतीतिजन्य प्रातिभ अभिव्यक्ति। जीवन इस प्रकार एक नवीन अर्थ ग्रहण कर सकने में समर्थ हुआ।

सन्त ने यह सब जान-बूझकर, सोच-समझकर किया, ऐसा स्वीकार करना उचित नहीं, अचेतन रूप में ही स्वतः सभी तत्त्व अभिव्यक्त और समाविष्ट हो गए। जीवन की इस यथार्थता के कारण सन्त-साहित्य में नवीन शक्तिमत्ता है जिसमें प्रवृत्ति का उल्लास और निवृत्ति का सतोष है। सन्तोषपूर्ण किन्तु आवेशमय, उल्लासपूर्ण जीवन के प्रति स्वस्थ दृष्टिकोण का संकेतक है। यह मानववाद की भूमिका नहीं, जो मानव बुद्धि, तर्क-क्षमता पर निर्भर विश्वास रखती है, यह मानव-कल्याणवाद की प्रज्ञप्ति नहीं, जो पशु-दया का परिवर्तित स्वरूप है एवं यह जीव-दया का सशोधित स्वरूप भी नहीं, जो अपनी उच्चता का दर्पणमय गर्व रखती है, उच्चता की दम्भपूर्ण यह दाम्भिकता नहीं, जो थोड़े ज्ञान के कारण जागरित होती है और न जीवन की दैन्यपूर्ण विवशता ही है। सन्त-कवि पुकार-पुकार कर कहता है, जीवन विवशता नहीं, लाचारी नहीं, भाग्यवादी निराशा उसे किसी क्षण मान्य नहीं। सन्त अन्तरात्मा को जीवन का विधेयक तथा अनुमापक मानता है। उसकी सांस्कृतिक चेतना मूर्ति, चित्र और संगीत में अभिव्यक्ति नहीं हो सकती, उसके पास इन माध्यमों का अभाव था, बल्कि सामरस्य की उस दृष्टि में प्रकट होती रही जो जीवन-व्यापार और व्यवहार में अभिव्यक्त होती है। भावना की सचाई और गहराई पर उसका अटूट विश्वास है, जिसके द्वारा भौतिक साधनों को आन्तरिक प्रेरणा की सहजता में आस्था और चैतन्य के जागरण का संस्कार सन्त-साहित्य के माध्यम से अभिव्यक्त हो सका।^२ मानवीय वृत्तियों के परिष्कार को ही सन्त ने सहज और स्वाभाविक माना है और उसकी वास्तविक प्रकृति को विकारजन्य। कृत्रिमता का वह सबल विरोधी है, जाति-धर्म-व्यवस्था, सम्पत्ति, धर्माचरण, रूढ़ विधि-विधान को वह, अतः, सहज ही छोड़ सका था। सत्य के सहज आलोक को देख सकने में सन्त समर्थ हो सका था, जो साधना, अभिव्यक्ति, भवित्योग-मूलक अनुभूतियों को आलोकित कर सकने में समर्थ हुआ।

१ जेती देपौं आत्मा, तेता सालिगराम।

साधू प्रतपि देव है, नहीं पाथर सँ काम ॥ —क० ग्र०, पृ० ४४१५ (४३०)।

२ आपा तजै और हरि भजै, नखसिख तजै विकार।

सब जिउ ते निवैर रहे साधु मता है सार ॥ —बीजक, माखी १३७।

सन्त की सांस्कृतिक चेतना सम्बद्ध कठिणता अथवा कसात्मक प्रयत्नों में नहीं देखी जा सकती। उसकी सांस्कृतिक चेतना उम अस्त-प्रेरणा को आगस्तित कर सकने में समर्थ हुई जो जीवन को पूणता की आशांता कृतियों के मस्कार और महत्ता दे सकी थी। अस्त-प्रेरणा की स्वच्छता में ही सत्य के सहज आलोक की साँकी मिल सकती है अतः इन रूपों की स्वच्छ रचना आवश्यक है मश इनमें मौज्जु रहने की अपेक्षा है।^१ अस्त-प्रेरणा की आगस्तित धारा द्वारा आत्म-मस्कार की आत्मकारिक चेतना ही सहज भाव से सांस्कृतिक चेतन्य का स्वच्छ ग्रहण करने में समर्थ हुई थी।



१. श्री रामानुज देवना चरितम्, श्री रामानुज चरितम् ।

अथ रामानुज त्वाये चारि मय रामानुज किता न चारि ॥ — अ. च. १

काव्यत्व

खरी कसौटी राम की खोटा टिकै न कोय ।
राम कसौटी सो टिकै जो मरजीवा होय ॥

जे वो एकै जाणियो, तौ जाण्यो सब जाण ।
जे ओ एक न जाणियो, तौ सबही जाण अजाण ॥

—क० ग्र० १९।१९०

काव्यत्व



काव्य और उसका स्वरूप

काव्य की अनेकानेक परिभाषाएँ उपलब्ध हैं। कवियों, साहित्य-शास्त्रियों और दार्शनिकों ने इसके स्वरूप की सोचा-सोचा और विवेचना की है। काव्य, साहित्य, कला, संस्कृति, धर्म एवं नीति मानवीय चेष्टाएँ हैं और इनके द्वारा मानवीय विकास की स्थिति का निर्णय किया जा सकता है। अपने आपको अभिव्यक्त करने की सहज प्रवृत्ति मनुष्य में है और इसका प्रयास भी वह सदा करता रहा है। आत्माभिव्यक्ति को आत्म-प्राकट्य (Self-Revelation) से भिन्न समझना चाहिए। भावावेश में हँसना, रोना, गाना अथवा बिल्लाना आत्माभिव्यक्ति से अधिक आत्म-प्राकट्य है। साहित्य वह चिह्न अथवा प्रतीक है जिसके द्वारा आत्मा का सहज आनन्द सत्य और सौंदर्य के माध्यम से अभिव्यक्त होता है।^१ आत्मभिव्यक्ति एक गोलमटोल शब्द है। 'आत्म' उन सभी विषयों का सामूहिक अर्थ द्योतित करता है, जो हमारी मानसिक शक्तियाँ हैं अतः अनुभूति, इच्छा, आकांक्षा एवं सकल्पात्मक विचार की अभिव्यक्ति काव्य में होती है। कलात्मक होने के कारण काव्य में रमणीयता और चारुता की प्रतिष्ठा है। अभिव्यक्ति की क्षमता और सौंदर्य-बोध में कलासाफल्य की सापेक्षता निहित है। कला की अर्थ-व्याप्ति में अपेक्षाकृत आधुनिक काल में विस्तार हो गया है। चातुर्य को कला की सजा मिल गई है, ऐसी अवस्था में चौर-कला को भी पारिवारिक सम्मान प्राप्त हो गया। काव्य अथवा कला-

१ द्रष्टव्य—सत्य को जहाँ मनुष्य स्थूल रूप अर्थात् आनन्द रूप में, अमृत रूप में प्राप्त करता है, वह अपने एक चिह्न को खोद देता है। वह चिह्न ही कही मूर्ति, कही तीर्थ और कही राजधानी हो जाता है। साहित्य भी यही चिह्न है।—ठाकुर साहित्य (सौंदर्य-बोध), पृ० ४४।

विषयक विवेचना में जो तत्त्वों की सीमांचा होती रहती है—मानवीय भावना (अनुमृति और विचार) एवं अविष्यक्त (व्यक्तीकरण के साधन और माध्यम)। व्यक्तित्व की पूर्णतया ह्रास्यगम करने के लिए पारिवारिक सामाजिक धार्मिक राजनैतिक और सांस्कृतिक अनुबंध की गहरी छानबीन करनी पड़ेगी। यह भी देखना होगा कि व्यापक मानव के साथ व्यष्टियुक्त मानव का कहाँ तक सामंजस्य-विरोध है। अविष्यक्त के लिए भावनायुक्त स्फूर्ति की समतापूर्ण और स्व-क्यात्मक व्यक्तीकरण का विचार करना होगा। इन दोनों तत्त्वों के सञ्जम सामंजस्य में काव्य की क्षमता अन्तर्निहित है। माध्यम भावनाओं का प्रतिबन्धक है एवं कड़िगत और परम्परा-बद्ध भावनाओं को अविष्यक्त करने के लिए उसी प्रकार के प्रतिबन्ध को स्वीकार कर खसना पड़ेगा। कड़ियों का खसना तिरस्कार यद्यपि सम्भव नहीं प्रतिभा-सम्पन्न व्यक्ति अपेक्षाकृत मुक्त और कड़िहीन होगा।

काव्य परिभाषाओं की तीन प्रवृत्तियों को स्पष्टतया कथित किया जा सकता है— (१) काव्य की भाव अविष्यक्ति स्वीकार करनेवाली (२) जब को काव्य माननेवाली और (३) दोनों प्रवृत्तियों में साम्य एवं सामंजस्य उपस्थित करनेवाली। अतिवादी धारणाओं के मोह के परचाव तीसरी प्रवृत्ति की प्रतिष्ठा ही समुचित जान पड़ी और पश्चिंतों का महत्वपूर्ण बग इस धारणा को स्वीकार करता हुआ बोल पड़ता है। इस दृष्टि के भी सभी विचारकों में भ्रम नहीं। प्रथम दो प्रवृत्तियों के संबन्ध-सत्यत्व से सन्नेह की सम्भावना है। अस्वीकारवादी अस्वीकारों की वर्ण-गमता स्वीकार कर भी अन्ध-वैचित्र्य और उन्मत्त-चमत्कार की प्रशानता देता है। अस्वीकारवादी जब की मर्यादा स्वीकार करता हुआ भी उन्मत्त की बकला का पोषक है। रीति सम्प्रदाय अन्धवादी है यद्यपि अन्ध-धरणा ने वैयक्तिक और वैयक्त-प्रवृत्ति का प्रभाव स्वीकृत है। रसवादी अथवा ध्वनिवादी अन्ध अथवा वाक्य को अस्वीकृत नहीं करता किन्तु वाक्य की रसात्मकता अथवा अन्ध से अन्धित व्यक्त को मुख्य मानता है। रसवादी धार्मिक अद्वैतवाद है सम्बद्ध है। सम्बद्ध द्वारा काव्य को दोष-रहित सन्तुष्ट अस्वीकृत यद्यपि कभी-कभी अस्वीकृत भी मानने में सभी प्रकार के दृष्टिकोणों का सामंजस्य है। काव्य के प्राक्-पक्ष और कक्षा-पक्ष के भिन्न-भिन्न प्रकार के सम्बन्धों की धारणा द्वारा काव्य-सम्बन्धी विचारों में अन्तर आता रहा है।

काव्य का सम्बन्ध सीमार्थ-बोध से है। इस सीमार्थ-बोध को अविष्यक्ति की सीमा में घेरन अथवा मानवीय जाति अथवा प्राकृतिक जगत् में परिबद्ध करने का प्रयास प्रमेत्पादक है। मानवीय जाति और प्रवृत्ति की प्रतिक्रिया में भावात्मक सीमार्थ की कल्पना है। काव्य मुख्यतया सीमात्मक काव्य अनुमृति और भावना प्रयास है। मध्यकावीन गीत और धार्मिक गीतिकाव्य में गुरुत्व अन्तर है। भावनाओं के व्यापक विस्तार और जाति-भाव के प्रसार में सीमार्थ-बोध की अनुर्व क्षमता है। रवीन्द्रनाथ ठाकुर के शब्दों में—'बहि का कल्पना-महीन हृदय जितना विरहमयी होता है उतनी रचना की कम्पीरता में हमारी मनुष्य प्रवृत्ति ही बाध जाती है। उतनी ही मानव-जगत् की सीमा के विस्तृत होने से हमारा विरहजन विहार का क्षेत्र विस्तृत हो जाता होगा'—^१

काव्य में मानव-हृदय की आशा-निराशा, हर्ष-शोक, उल्लास-उच्छ्वास, आकांक्षा-आशंका, चिन्ता और धारणा, आस्था और विचार काव्यात्मक प्रणाली से अभिव्यक्त होते रहे हैं। कलात्मक अभिव्यक्ति माध्यम की कृत्रिमता से सीमित-सकुचित रहती है किन्तु इस कृत्रिमता का सकोच भी सापेक्ष है। मापदण्ड और मानदण्ड भी निरपेक्ष नहीं, इनको भी परम्परा होती है और सामाजिक स्वीकृति की सीमा भी। कलात्मक अभिव्यक्ति के मूल में देश-काल-व्यक्ति और सांस्कृतिक चेतना का प्रभाव है। युग और समुदाय की धारणाओं के साथ मूल्य और उसके आधार एवं स्वरूप में परिवर्तन होते रहते हैं। काव्यात्मकता की विवेचना में परम्परागत धारणाओं की कसौटी पर विचार करना पड़ता है जिसके द्वारा काव्य की सिद्धि तथा सयुक्तिकता प्रतिष्ठित होती है।

राग, बुद्धि और कल्पना

राग, बुद्धि और कल्पना को एक दूसरे से नितात विच्छिन्न और परम स्वतन्त्र मानने का भ्रम होता आया है। ज्ञान, कर्म और भक्ति को परस्पर विच्छिन्न मानने का कारण यही मनो-वैज्ञानिक भ्रम है। साधारणतया राग और बुद्धि का चिर-विरोध स्वीकृत और प्रतिष्ठित है। परम्परा के आग्रह से राग को हृदय की प्रक्रिया और बुद्धि को मस्तिष्क का विषय माना जाता है। आलोचना क्षेत्र के अनेक विवादों का मूल यही भ्रम है। वस्तुतः रागात्मकता आवेश देती है, बौद्धिकता उसका नियन्त्रण करती है एवं कल्पना उसे स्फूर्ति और रूपात्मकता देती है। सत-कवि की रागात्मक अनुभूति ही अरूप नहीं बल्कि जिस कारण यह अनुभूति जगती है, वह भी अरूप है। लौकिक प्रतीकों और संवधों के माध्यम से इसे अभिव्यक्त करना है। दो कठिनाइयों के बीच सत-कवि को अपना मार्ग बनाना है, एक ओर वह अरूप ऐसा अरूप न रह जाय कि उसके स्वरूप का कोई आभास प्राप्त न हो अथवा अनुभूति मानसिक पकड़ में न आ सके और दूसरी ओर वह प्रकार स्थूल न हो जाय कि अव्यक्त व्यक्त पूर्णरूप से स्थूल और व्यक्त ही रह जाय, उस अव्यक्त व्यक्त का आभास ही न दे सके। सत-कवियों को ज्ञानमार्गी कहने का तात्पर्य है कि साधना के क्षेत्र में इन्होंने भावना के महत्त्व को स्वीकार नहीं किया और ज्ञान के शुष्क विषय को गीतों में भर दिया और इस प्रकार इन्हें 'अ-कवि' कहने में किसी प्रकार की बाधा न रही। विचारों की प्रधानता, चेतनावनी और उपदेश के कारण इनकी काव्यात्मक रचनाओं की ओर साधारणतया ध्यान नहीं दिया जा सका।

भावना और अनुभूति का अभाव सत-साहित्य में नहीं। साधना-पद्धति में भी भावना की अन्यतम प्रतिष्ठा है। भाव-भगति में वैधी भक्ति से अधिक तीव्रता और संवेदना है।^१ आन्तरिक भाव-प्रवणता की महिमा सत-काव्य में गाई गई है। किन्तु इस भावना के अनुचित संवध से वचने की लालसा और धारणा सत में है और इसके दो रूप उसके सामने आते हैं—सासारिक वस्तुओं (अस्तु) एवं भ्रम में डालनेवाली साधन-पद्धतियों से संवध। एक को

^१ 'किया जपु किया तपु सजमी किया वरतु किया इसनानु ।

जब लागि जुगति न आनीअे भाव भगति भगवान ॥—स० क०, राग गंडरी ६३, पृ ६६।
मैं जान्यु पढ़िबो भली, पढ़िवा ये भलो 'जोग'।

राम नाम सू प्रीति करि, भल भल नोदी लोग ॥—क० ग्र०, पृ० ३८।३७४।

यह माया का फल कहता है और दूसरे को असत् कल का बाधक। भावना को सम्बद्धता द्वारा भी भाविकता से नाश प्राप्त किया जा सकता है किन्तु उसमें भी फँस जाने की संभावना है, जैसा बौद्धिकता द्वारा सत् का परिचय आवश्यक है। इतना स्पष्ट है कि भुक्ति-तत्त्व का व्यावहारिक बोध उठाने में काम्य असमर्थ है किन्तु बौद्धिक भावना और बड़ ज्ञान में अन्तर है। परवर्ती संत-साहित्य में बौद्धिक चेतना से अधिक बड़ ज्ञान और उसके प्रकाशन का प्रयास अधिक है। विचारामिष्यक्ति की भावना में उपदेश देने की प्रवृत्ति ही अधिक सश्रित होती है किन्तु रामानन्द आदेश का अभाव नहीं।

कल्याण का असम्मान के साथ संबंध स्थापित करा अनेक प्रकार के मतवालों का प्रचार और खण्डन होता रहा है। भावना का स्थान कल्याण नहीं ले सकती और न अनुसृत अनुमति को काम दे सकती है। भावना को विस्तार उत्तेजना और स्फूर्ति अवश्य देती है। कल्याण का विचार रूप संत-काव्य में नहीं पाठक कवि-कल्याण की सीमाएँ उपस्थित करता है। मूल-विधान में कल्याण का उपयोग होता है और संत ने इसका प्रयोग किया है। संत की कल्याण प्रथा से कभी सम्बन्ध-विच्छेद नहीं करता। सर्वकों और प्रतीकों पर विचार करने से इस कथन की सत्यता प्रकट होती। मैहरी की यथार्थता मुंदरी के चरणों की रंजित करने में है। प्रमी का महत्त्व प्रिय को अनुरक्त करने में प्रकट होता है और मैहरी की छाकी पिंसने पर। अन्तर का राग (आक्रिया) निजस के ऊपर और त्याग एवं अपने विमुख स्वरूप के ज्ञान में ही सफल है। पिंस-पिंस कर भी मैहरी मरि प्रिया के चरणों को रंजित न कर सकी तो उसकी यथार्थता और उपयुक्तता कहाँ? शृंगार की महत्ता प्रिय को रिझाने में है। रिझानेवाला प्रिय नहीं नहीं बहो शृंगार के की उपयुक्तता कैसी? अन्तर में कल्प रस बाह्य वेध-भूवा और आकस्मिकपुन शृंगार से अन्तर्गत प्रिय कैसे प्रसन्न होमा? जहाँ अत्यंत प्रिय है वहाँ अन्तर के शृंगार—मानवीय गुणों का विकास अपेक्षित है। भावना-भूत आचार विचार प्रिय-प्राप्ति में काम नहीं।^१ संत-काव्य में कल्याण का उपयोग विचार रूप-विधान के लिए नहीं हुआ है और न राम भुक्ति और कल्याण की भिन्न तत्त्वों के रूपों में अभिव्यक्ति। रागात्मकता बौद्धिकता और कल्याण का समन्वित नाशकस्य संत-काव्य में प्रतिबिम्बित हुआ यद्यपि बड़-विचारों के परम्परागत प्रकाशन का मोड़ भी अनेक संतों में परिलक्षित होमा। ज्ञान और पाण्डित्य की विभिन्नता संत ने स्पष्टतापूर्वक देगे है। त्यक्तुरित ज्ञान—प्राणिज ज्ञान की प्राभाणिकता उसे स्वीकृत है, पाण्डित्य की प्रविष्ट नहीं।

कान्य-पराधरा और सिद्धांत-महत्त्व

जन-बोधन में गरिष्ठात्त ज्ञातमक अभिव्यक्ति से दो स्वरूपों का विकास हुआ कान्य और संपीड। दोनों एक दूसरे की प्रभावित करते और एक दूसरे द्वारा प्रभावित होते रहे

१. बहीर नहिरी करि पातिआ जानु पीनार बीनार ।

ठी नर बाग न गूछेए बहू न लई नार ॥ —श्री ४० यमोद १५ पृ १५८।

२. जय गिरिजाई बावरी बोझ करी निवार ।

तरी न संभारे जान कूँ बरौ बीनार जरगार ॥ ३१ ॥

—श्री ५ का (१) पैर को अंश पृ १५५।

किन्तु भिन्नता बनी रही। काव्य के तीन स्वरूप मिलते हैं, विचारो को अभिव्यक्त करनेवाली छन्दात्मक रचना, इतिवृत्तात्मक काव्य और गीत, तथा लोक-गीत। लोक-गीतो को काव्य की सीमा से बहिष्कृत करने का प्रयास भी होता आया है। वेद-मन्त्रों की रचना छन्दों में हुई, अतः मानवीय विकास की प्रथम कड़ी में सिद्धांत-निरूपण, विचार-प्रकाशन के माध्यम रूप में ही छन्दात्मक रचना का प्रयोग हुआ। उपनिषदों और धम्म-पद तथा अन्य बौद्ध-साहित्य की छन्दात्मक रचना इस उपयोग का ही प्रतिपादन करती है। भारतीय परम्परा में वाल्मीकि को आदि-कवि की प्रतिष्ठा प्राप्त है। वेद-उपनिषद्, धम्म-पद, जातक, धेरी-गाथा आदि में काव्यत्व है किन्तु काव्यात्मक रचनाओं की परम्परा वाल्मीकि से चलती है। इस प्रकार छन्दात्मक रचनाओं में सिद्धांत-निरूपण विशुद्ध काव्यात्मक विकास का पूर्ववर्ती है। महाकाव्यों और कला-गीतों का विकास नागरिक सभ्यता के विकास के साथ दीख पड़ता है। लोक-गीतों की परम्परा सामान्य जीवन के उल्लास और आवेश, अश्रु और हास के गीत गाती रही। इस प्रकार राज-सभा में रहनेवाले कवि की समस्याएँ भिन्न थी और लोक-काव्य की अपनी अलग सीमा।

ब्राह्मण-ग्रन्थ, धर्म-शास्त्र, स्मृति, इतिहास-पुराण की रचना के साथ आध्यात्मिकता-परक ग्रन्थों की रचना छन्दों में हुई तो राज-सभाओं को सुशोभित करनेवाले कवियों ने इतिहास-पुराण की कथाओं का आधार लेकर काव्यात्मक रचनाएँ की और इनकी विवेचना के लिए साहित्य शास्त्र की पद्धति चली। साहित्य शास्त्रीय मानदण्ड की रूढ़िगत प्रतिष्ठा के पश्चात् काव्य-साहित्य को इस मानदण्ड की अनुरूपता प्राप्त करने की चेष्टा करनी पड़ी। कवियों और साहित्य-शास्त्रियों ने इनकी नवीन व्याख्याएँ की और कुछ नूतन उद्भावनाएँ भी, किन्तु शास्त्रीयता की रक्षा तो करनी ही पड़ी। कथा-काव्यों और गीतों की प्रतिष्ठा के साथ इनके माध्यम से भी सिद्धान्त-निरूपण की चेष्टा होने लगी। लोक-गीत जन-जीवन के अधिक समीप थे, अतः जन-साधारण को आकृष्ट करने के लिए इनके जैसा और कोई सुलभ साधन नहीं हो सकता। सिद्धान्त-निरूपण काव्यगत चमत्कार-प्रदर्शन और जीवन की आकांक्षा-अनुभूति की अभिव्यक्ति के लिए काव्य की प्रतिष्ठा थी। पाठक की दृष्टि से पण्डित और विद्वान्, राज-सभाओं के सभासद और काव्य-प्रेमी तथा साधारण जनता का विविध विभाजन था और विधान के अनुसार स्फुट (श्लोकात्मक), इतिवृत्तात्मक, गीत और लोक-गीत का वर्गीकरण। सिद्धांत-निरूपण के लिए स्फुट छन्द, प्रबन्ध-काव्य और गीतों का उपयोग किया गया।

आधुनिक भारतीय भाषाओं का विकास अपभ्रंश के आधार पर हुआ है। भाषा के स्रोत के साथ साहित्य की परम्परा पर इसका प्रभाव है। अपभ्रंश साहित्य मुख्यतया काव्य-साहित्य है। पूर्वी अपभ्रंश साहित्य में श्लोक, रूपात्मक दोहे और गेय गीतों की परम्परा है। सिद्धो में सरह (सरोरह वज्र), काण्ह (कृष्ण-पादाचार्य) आदि की रचनाएँ प्रकाश में आ चुकी हैं।^१ पूर्वी भाग में ही चर्यापदों की रचना हुई है जिनमें विभिन्न रागों में रचनाएँ हैं।

१ अ०-डि० ले० (कलकत्ता विश्वविद्यालय, जिल्द २८)।

बौद्ध गान-ओ-दोहा—म० म० हरप्रसाद शास्त्री व० सा० प०, डॉ० शहीदुल्ला का सस्करण। [इसका दूसरा संशोधित सस्करण हो चुका है।]

रागों में गण्डा मठड़ा (गौड़ी = गौरी) अथ मुंजरी (गुजरी = गुर्जरी) पटमंजरी देवदत्ते बैशाख ईशाख मैरवी (सन्त-साहित्य का मैरठ) जनसी (जनासी) रामसी (सम्भवतया रामकसी) बराही सीमरी कामोद बसाहिइ मस्तारी बगाछ बारि है । सन्त-काव्य में इनमें से कई रागों का उपयोग हुआ है ।

पश्चिमी भारत में जैन मुनियों ने प्रबन्धात्मक जैन-साहित्य प्रस्तुत किया । प्रबन्ध काव्यों के अतिरिक्त स्फुट काव्य का उपयोग भी धार्मिक उपदेश के लिए हुआ है, परमात्म-प्रकाश (पोषीन्दु) पाहुड़ बोहा (मुनिराम सिंह) इसी प्रकार के सन्ध है । प्रबन्ध काव्या और पुराणा में पठ्य चरित या रामायण (स्वयम्) जसहूर चरित (पुण्यस्त) नाम कुमार चरित (पुणरंत) करकण्डु चरित (कलकामर) नमिताह चरित (हरिमन्न) भविष्यत् कहा (मनपाक) महापुराण (पुणरंत) प्रसिद्ध और प्रकाशित हैं ।^१ पून वैदीय बोहों और गौरी में बुध माहुरम्य कड़ि-पार्वंड-खण्डन जाति-भेद-खण्डन पुस्तकौय ज्ञान की निन्दा और उपहास स्वावेद्य ज्ञान की महत्ता रहस्य और धूम्य की भाषात्मक प्रतिष्ठा का बचन है । पश्चिमी प्रबन्ध-काव्या में ऐतिहासिक-अनेतिहासिक आक्यान और उनके जोड़ है । कथा घाटबाहिक गति से चलती है और बीच-बीच जबदा अन्त में उपदेश अथवा किसी पूजा-आचार की महत्ता का प्रतिपादन रहता है । जहाँ तक विद्यान्त-निरूपण और उपदेश का प्रश्न है, इनकी बात हिन्दी में चलती रही । पूर्वी साहित्य की परम्परा में निमुनिया सन्तों की रचनाएँ हैं जिनमें स्फुट स्लोक और बोहों की परम्परा में साखी और बोहरा है । आदिप्रबन्ध में उनके लिए सलोटु (स्लाक) का प्रयोग हुआ है । पीठा की परम्परा भी इनमें चलती रही और 'सबरी' की संज्ञा मिली । सहजिया बीजनों ने पद-पद्धति अपनाई तथा कृष्ण-काव्य ने दग पद्धति को सरलता प्रदान की । पद-पीछी का महत्त्व इतना अधिक बढ़ा कि पश्चिमी छोर के जानक न भी पद्यों में रचनाएँ कीं । चरित काव्यों की परम्परा का अवलम्ब द्वितीय के सुखी बहियां ने लिया । मुनावटी गणारठ आदि-आदि रचनाएँ इसी परम्परा में हैं और इस पीछी की जगता वर बीम्बामी गुस्नीराम ने अपने रामचरित-भाजन का प्रबन्धन किया । इन चरित काव्य में राम की पौराणिक कथा के आधार पर काव्यात्मक चमत्कार-सरजन और विज्ञान-निष्पन्न हुआ है । मुक्तगी-साहित्य पर विचार करते समय साधारणतया यह सूझ जाने की सम्भावना बनी रहती है कि तुमसी ने भी दग काव्य-बन्ध में मिथ्यान्त-निरूपण किया । पीछ गिर परम्परा में प्रतिपादित होने और कथा प्रवाह एवं कथा-रस के कारण इस छन्द की और साधारणतया ध्यान नहीं जाता । मिथ्यान्तों के विवृत्तिपूर्ण निरूपण और कवन के कारण सन्त-काव्य वर आपेन होते रहे हैं । बन्धुन-काव्य-परम्परा का प्रयोग हम कार्य ने लिए जगन्त प्राचीन काल में होता जा रहा है ।

विष्णु मन्त्रों के बीजों की लीन-लीन नहीं जानना चाहिए । वादक की गीताओं के कारण सन्त-कवि ऐसे मूल विधान की योजना बनाते हैं जो नामान्न धन के लिए बुद्धि-मान

१ इनमें से जसहूर चरित मंडावर इस्तीस्फुट पूजा में अंगार-बर्बात है । पारवहार ओरिपल्लव सीरीज हैवेड जैन सम्प्रदाय और कर्मा जैन सम्प्रदाय द्वारा इन गिता के अधिक ज्ञानोपी काय हुआ है ।

सवेद्य है। कला-गीतो का विकास लोक-गीतो के आधार पर ही होता है किन्तु लोक-गीत की काव्यात्मकता में आस्था रखते हुए भी यह मानना पड़ेगा कि जीवन की मृदुल सरल उल्लवसित धारा की जो जीवन्त प्रेरणा है, उसकी कला-गीतो में कलात्मक अभिव्यक्ति होती है। सन्त-कवियों ने लोक-गीतो की प्रभावोत्पादकता स्वीकार करती हुए इस विधान को पूर्वीय साधको की परम्परा से प्राप्त किया और अपने सिद्धान्तो, विचारो और आस्थाओ को इनके माध्यम से अभिव्यक्त किया। लोक-गीतो की तरलता अपने जीवन विकास के रूप में ही यहाँ अभिव्यक्त हुई।

कवि और पाठक

सन्त-कवियों की अटपटी वाणियो में खण्डन-मण्डन, सिद्धान्त-निरूपण, मत-प्रकाश, उपदेश और तर्कवादिता का मोह अधिक परिलक्षित किया गया है। इनकी रचनाओ में वनाव-शृंगार, काट-छाँट और कथन का द्रविड प्राणायाम नहीं। अलकरण की गहरी खिच, छन्दो की विविधता, रूढ उपमानो का उपयोग और शिक्षित जन-सुलभ चारुत्व भी इस साहित्य में नहीं। ऐसी अवस्था में इन्हें अ-कवि समझ लिया गया तो कोई आश्चर्य का विषय नहीं। सन्तो ने कविता लिखने की प्रतिज्ञा करके कविता नहीं लिखी थी और न वे कवि यश प्रार्थी ही थे। तुलसी ने 'स्वान्त. सुखाय' राम-गाथा गाई थी और कविता करने का आश्वासन भी नहीं दिया था।^१ मत-प्रकाशन, खण्डन-मण्डन, सिद्धान्त-निरूपण और उपदेश तो सूर और तुलसीदास जैसे महान् कवियों में भी हैं। भाषा और काव्य दोनों की दृष्टि से सन्तो की रचनाओ को सम्मान प्राप्त नहीं हो सका है, इसके कारण हैं, आलोचको के सकुचित दृष्टिकोण और पूर्वग्रह, भिन्न सिद्धान्तो की कसौटी पर इनकी रचनाओ को कसना और पाठक-वर्ग पर ध्यान नहीं देना।

प्रत्येक युग-द्रष्टा कवि और विचारक कसौटी देता है और परम्परा का सत्कार-परिष्कार को अपने युग और समाज-समुदाय के आधार पर करता है। रसात्मकता की कसौटी सहृदय रसिक माना गया है, किन्तु रसिक की रसिकता भी सापेक्ष है और प्रत्येक युग की सहृदयता में अन्त। कला-काव्य की दो धाराएँ थी एक का विकास राजसभाओ के कृत्रिम वायुमण्डल में हुआ था और दूसरी का जन-जीवन के अपेक्षाकृत उन्मुक्त वातावरण में। लोक-गीतो की परिधि और व्यापक तथा अकृत्रिम थी। राज-समाज में आदृत होनेवाले काव्य में आलंकारिक चमत्कार, उक्ति-वैचित्र्य और चातुर्य का महत्त्व था।^२ राज-सभा में कवियों का सम्मान था अतः राज-सभा स्थित कवि अलंकार शास्त्र के अधिकार द्वारा प्रतिस्पर्द्धी कवि के दोष दिखलाने में तत्पर। इन सभाओं में काव्य-परीक्षा हुआ करता था। लोक-काव्य और सभा-काव्य का अन्तर ग्राम-कुर्विद द्वारा ग्रामीण स्त्रियों के लिए प्रस्तुत और नागर शिल्पी द्वारा

१ कवित विवेक एक नहि मोरे। सत्य कहीं लिखि कागद कोरे ॥ —मानस।

२ द्रष्टव्य कवित्व-शक्ति क्षीण भी हो तो भी कोई बुद्धिमान व्यक्ति अलंकार-शास्त्रो के अभ्यास में राज-सभाओ में सम्मान पा सकता है। —दण्डी (११०४-१०५)।

निमित्त राज-महिरी के अप्रयुक्त साधियों का जन्तार है।^१ विद्यापति ठाकुर ने बासबन्ध और कोक-भाषा को समान माना है और बासबन्ध को मधुसूदन के भास पर घोषित होनेवाला और इस भाषा को भासों का निष्ठाकम्पक।^२ विद्यापति का प्रचार होने पर भी वह स्मरण रखता होमा कि उनका पाठक 'अमिनब नायर और रसबन्ध है और इसी नायर को वे 'रसबन्ध' मानते हैं। सूर का पाठक वैष्णवीय भक्ति-मार्ग का रस-सोलुप मन्त है और कोक-भाषा में लिखनेवाले तुलसीदास का पाठक काशी के पाण्डित्यपूर्ण नाटावरण में रहनेवाला। अतः पाठक-समुदाय की दृष्टि में रखकर तुलसी तुल्य को काव्य-सफलता की कसौटी नाफते हैं।^३ साहित्य-शास्त्रीय साहस्य चरित्र के स्थान में 'बुध' की प्रतिष्ठा मवीन विद्या का सूचक है। तुलसी द्वारा संस्कृत-निष्ठ भाषा का प्रवीण अपनी रचना को विद्वज्जन-सम्मान्य बनाने की चेष्टा है। राम-चरित्र-मानस का सम्मान कथा-रस और कोक-जीवन में राम की प्रतिष्ठा के कारण अधिक हुआ। जायसी की ठठ बीड़ी का रहस्य उनके पाठक-धर्म में मिलेगा। पद्मार्च का कारखी में मिलना इसका प्रमाण उपस्थित करता है।

सन्तों का कोला-कारण जब सन्त-कवियों को ही विधिष्ठ सिखा नहीं मिली तो उनके घोटाबाई के पाठक होने में पर्याप्त सन्देह है—संस्कारहीन कुसंस्कार और अन्धविश्वासों का चिकार सिद्धा के प्रभाव से मुक्त और काव्य की उग धारधर्मों से अपरिचित या विभक्त सम्मान राज-सिद्धान्तों अथवा पण्डित-सिद्धांत-धर्म में था। इन साधारण व्यक्तियों का सामान्य जीवन कष्टमय और समझने-परखने की शक्ति कम थी।^४ मनुष्यों की दो कोटियाँ हैं—विद्या और विद्या के अभिमान और दम्भ से कटोर हृदय व्यक्ति और भाव द्वारा उन्नत

- १ रे रे रामकुविंद कथतकथा बस्नाभ्यमुनि त्वया
घोषी विप्रमभावनामि बहुध स्वार्त्था किमायसमये ।
अप्येकं दक्षिणं चित्तरमिणं बासुसुखामुष्यतां
मन्मोक्षान्तिं बुधस्वकात् अथमपि घोषीमृतां बल्लभा ॥

—हृ प्र डिबेरी द्वारा प्राचीन भारत का कला-विकास' में पृ १२१ पर उद्धृत।

- २ बासबन्ध विद्याबन्ध भाषा बुद्ध गहि लगग दुखन हाना ।
बो परये-बर त्रिर मोहद ई भिन्धद नाबर मन मोहद । —विद्यापति कीर्तिका ।
- ३ जे प्रबंध बुध गहि आहरहीं । सो भय बाधि बाल कवि करहीं ॥ —तुलसीदास बालम ।
- ४ अथा मुटि मुनि करे विद्वान ।
बड़े और उम्र बीयन गुहार बड़ी नाथ के मोबर दार ।
बानी मान मानुष से नाथ बड़ दीक्षा से पानो जाय ।
—मेदिनकरा नाम हि बि पृ ८ ।

- ५ जानंता बुता नहीं बूझि दिया नहीं बीन ।
अरे की अथा निता राह बताये कीन ॥ —क बं रागी ३२१ पृ १२१ ।
- बहीर य-अन अंपला जैमी अंपी गार ।
बटा ना मो परि गया जैमी पाव जगद ॥ —क बं पृ ७८ ।

प्रभावित होनेवाले मनुष्य ।^१ प्रथम कोटि के व्यक्तियों के लिए इन सन्तों की रचना नहीं, अतः दूसरा वर्ग ही इनका श्रेष्ठ वर्ग है । इसी कारण इस वर्ग को शिक्षाने-बुझाने के लिए चतुराई और कथन-नैपुण्य की अपेक्षा नहीं,^२ भावना की तीव्रता चाहिए ।^३ सन्त-कवि की समस्याएँ कई हैं । सर्वप्रथम उम विपुल श्रोतृवर्ग को कुसस्कार और अन्ध-विश्वासों से मुक्त कर ऐसी स्थिति में लाना जिसमें सापेक्ष मूल्यों को वह ग्रहण कर सकने में समर्थ हो जाय और अपने विचार और भावना को उसी वर्ग की भाषा में अभिव्यक्त करना था कारण पण्डितों और पण्डित-कवियों की भाषा वह वर्ग समझता नहीं था । इस कथन का यह अर्थ नहीं कि पण्डित-कवियों की भाषा और साधनों से सन्त-कवि परिचित था और चाहने पर उसका प्रयोग कर सकता था, बल्कि इतना ही है कि इनके काव्यत्व पर विचार करते समय कवि और पाठक के शिक्षा-संस्कार, सामाजिक वातावरण, काव्य की विभिन्न परम्पराओं और सांस्कृतिक चेतना का ध्यान रखना चाहिए । सन्त-वाणी का आदर्श श्रोता-पाठक को चमत्कृत करना नहीं, कुसस्कार हटा कर द्रवित करना है और वैसे हृदय को द्रवित करना है जो शिक्षा-संस्कार और अहंकार के कारण विशेष रूप से कठोर हो गया है । कबीर की धारणा है कि यदि यह प्रीति, अन्तर की भाव-धारा वर्तमान है तो वाणी से मोती झरेंगे ।^४ अक्षर और वाणी जन-जन में परिब्याप्त है किन्तु प्रीति की प्राण-धारा ही इन्हें प्राणवन्त और अमृतोपम बनाती है ।^५ दाढ़ के अनुसार श्रोता के तीन वर्ग हैं मानव, साधु और देवता—साधारण, विशेष और उच्च । वाणी को समझनेवाला मानव, संकेत को समझनेवाला साधु और मन के भावों को स्वयं समझ लेनेवाला देवता है ।^६ सन्त-साहित्य में संकेतों का आधिक्य ही है और सन्त का विश्वास है

१ कहे कबीर कठोर कै, सबद न लागे सार ।

सुष बुध कै हिरदै भिदै, उपजि विवेक विचार ॥

—क० ग्र०, निगुणा को अग ७, पृ० ८४ ।

२. चतुराई रीझै नहीं, रीझै मन कै माइ । —क० ग्र०, हेत-प्रीत को अग ४, पृ० ६८ ।

३ हरि रसु चरित सदा मनु तृपतिआ गुण गावै गुणी अघाइया । —आ० ग्र०, पृष्ठ ६०२ ।

४ कबीर हरि के नाव सू, प्रीति रहै इकतार ।

तौ मुख तैं मोती झडै, हीरे अत न पार ॥

—क० ग्र०, उपदेश को अग ८, पृ० ५७ ।

जा बाणी हरि कौं लिये सुन्दर बाही उक्त ।

तुक अरु छन्द सबै मिलै होइ अर्थ संयुक्त ॥ —सु० ग्र० (२), पृ० ७३७ ।

५ सोई अपिर सोई बैयन, जन जू जू वाचयत ।

कोई एक मेलै लवणि, अमो रसाइन हुत ॥

—क० ग्र०, बिचार को अग ७, पृ० ५६ ।

६ कहे लखै सो मानवी, सैन लखै सो साध ।

मन की लखै सो देवता, दाढ़ अगेम अगाध ॥

—दा० द० बा० (१), गुरमुख अग की महिया ११०, पृ० ११ ।

कि ब्रह्म के कारण किसी बुद्धि भंगित है उन्हें चाह कर भी वह अपने मोक्ष-वर्ग में सम्मिलित नहीं कर सकता ।^१

संत-काव्य की एक और सीमा की ओर ध्यान जाना ज़रूरी है । संत उस अस्पृश्य रूप की सज्जक देना चाहता है, जो मनवाणी के परम व्योमचर है, रूप-बल विवर्धित और बुद्धि-तर्क की गति से परे ।^२ इस अगम-अभाव पीढ़ की अनुमति उसकी भाषियों में सलमती है, संकलित होती है और संकेत को समझनेवाला साधु (शुद्ध हृदय व्यक्ति) । पण्डित और अनपठ मुन्ना और ज्ञानी को सम्बोधित कर संतों ने भाषियाँ कही हैं इनका अर्थ यह नहीं कि ये व्यक्ति सप्त-समाज में उपस्थित हो इनके सिद्धांतों पर बाद-विचार करते थे । संत ऐसे विचार से अधिक दूर रहना चाहता था । इनके सामान्य सिद्धांत—विनका प्रभाव जनता की विचार-वादा पर प्रबल रूप से था और उनके प्रतिपादन की प्रचलित प्रचाली का अध्ययन कर संत जन-सामान्य पर के प्रभाव को दूर करना चाहता था ।

मोक्ष-समुदाय के विस्तार, भावनाओं को व्येष्टाकृत प्रतिष्ठा काव्य-भाषा के रूप में स्वरूपा के विकास के साथ संत-कवियों की काव्यात्मकता के रूप में परिवर्तन होता रहा कबीर और बाहु की रचनाओं की सुझावादात्मक प्रभाव के कारण होने वाले स्फांतर के ओर ध्यान जाना चाहिए । भाषा की सफाई भी क्रमशः माने लनी किन्तु पाठक की सीमाओं के कारण काव्य विषय अलंकार-निधान उचित-स्वरूप में विशेष अन्तर नहीं आता । भाषा-प्रबंध में बाह्य भाषा के साथ सिक्खों के अन्य मुन्नों की भाषियाँ हैं जिनमें पाँचवें पुत्र बर्तुन देव की भाषियों की संख्या सर्वाधिक है और उनमें पंजाबीपन विरल और सामान्य काव्य-भाषा का रूप स्पष्ट है । ब्रह्म पाठिकाही (पुत्र योगिन्द्र सिंह की रचना) विद्यालय-प्रण की समता करती है । साम्प्रदायिक धर्म के रूप में प्रतिष्ठित होने और मुन्नों की निमित्त होकर सिक्ख-सम्प्रदाय में सीमित हो जाने के कारण पुत्र योगिन्द्र सिंह की रचना हिन्दी कवियों में न हो सकी । यह सामान्य काव्य-भाषा में है और पंजाबी के केवल दो ही पर इस अर्थ में है । पूर्वी प्रायों के कवियों ने पूर्वी-परम्परा का ही विकास किया । भाषा का सम्बन्ध जन-साधना के साथ हो गया और जनभाषा कृष्णकाव्य अथवा राम काव्य प्रेम गाथा काव्य और संतों की भाषा संत-काव्य के लिए एक हो गई ।

१ हम बड़ कवि कुलीन हम पंडित हम जोगी संपासी ।

ज्ञानी पुनी सूर हम बाता पाहु कहे गति नासी ॥ —१ वा पर ११ पृ ११ ।

२ अरुण की का बरमिये मोरी कथा न बाद ।

बपना बाता बाहिया कहि कहि जाके माद ॥

—क सं सप्तबाई की अर्थ १ पृ १२ ।

मोरी बने कहि बैन बने मरि तापस बाकि रहे छल बाई ।

न्यासि बने बपवासी बने बु उवासी बने बहु फेर छिपारै ।

देव मराहक और पछाहक बाकि रहे मन पै मुसकतै ।

मुन्तर भीन गही सिब साबक कौन कही ससकी मुख बातै ॥ १५ ॥

—सु ३० (१) पृ ११ ।

सन्त-काव्य पर अत राज-सभा के काव्यादर्श अथवा काव्यात्मक काव्य की कसौटी से विचार नहीं किया जा सकता । भाव की प्रामाणिकता ही सन्त का काव्य है, उस अमृत को शक्कर की चासनी अनेक्षित नहीं । अन्तर की भावना यदि जागरित हो गई, वाणी में उस अमृत की मिठास स्वयं आ जाएगी ।^१ सन्त के लिए अनुभूति ही प्रधान भी भावना महत्त्व-पूर्ण तथा अभिव्यक्ति की रूप सज्जा और शृंगार एव व्यर्थ ।^२ सहजमार्गी सन्त अलकरण की प्रवृत्ति को कैसे प्रश्रय दे सकता है ? सहज रूप से प्राप्त माध्यम ही उसके महत्त्वपूर्ण है । सन्त का यह माध्यम न केवल कवि के लिए सहज था और न केवल श्रोतृवर्ग के बुद्धि-गम्य और उपयुक्त बल्कि विषय और विचार की अभिव्यक्ति के लिए युक्ति-सगत, सक्षम और उचित भी ।

विषय का विस्तार और सीमा

सन्त-काव्य का सीमा-क्षेत्र अधिक विस्तृत नहीं, इन सतों की रचनाओं में आश्चर्यजनक समता भी है । इस काव्य के दो स्पष्ट विभाग हैं सिद्धान्त-निरूपण और आध्यात्मिक अनुभूति एव तज्जन्य आनन्दतिरेक की अभिव्यक्ति । सिद्धान्त-निरूपण में गुरु-महात्म्य बाह्याचार की व्यर्थता, पाखण्ड-खण्डन, शास्त्रीय ज्ञान का उपहास, व्यावहारिक जीवन में शुद्धाचरण की प्रतिष्ठा, साधारण जीवन में सांस्कृतिक चेतना का महत्त्व-स्थापन आदि हैं । अनुभूति के क्षेत्र की सीमाएँ अधिक सकुचित हैं । परम-प्रिय का परिचय, रूप-दर्शन, मिलनोत्कठा, विरह-कातरता और विह्वलता इस क्षेत्र में आती हैं । परम-तत्त्व के सम्बन्ध को लौकिक माध्यम से संकेतित करने का प्रयास लक्षित होता है । अपने मत-प्रकाशन के लिए तर्क, वाद-विवाद से अधिक विश्वास की महिमापूर्ण अभिव्यक्ति है । सिद्धान्त-निरूपण की शुष्कता को इन सन्तों के काव्य का निजी स्वरूप मान लिया गया है और परम्परा के अनुसार शुष्कता और काव्य का चिर विरोध ही प्रतिष्ठा पाता आया है । अनुभूति अथवा उसके आनन्द को अभिव्यक्त करने वाले पदों की व्यञ्जना और सिद्धान्त-निरूपित करने वाले पदों के मत-प्रकाशन की पद्धति में अन्तर है और इनके विमेल को लक्षित करने के लिए अधिक प्रयास की अपेक्षा नहीं ।

डॉ० श्यामसुन्दर दास के अनुसार कबीर के काव्य में खटकनेवाली कई बातें हैं—

(१) एक ही बात को उन्होंने कई बार दुहराया है जिससे रोचकता जाती रही है ।

(२) उनके ज्ञानोपन की शुष्कता का प्रतिबिम्ब उनकी भाषा पर अक्सर डहन होकर पड़ा है ।

(३) उनकी भाषा से अधिक रचना दार्शनिक पद्य मात्र है, जिसको कविता नहीं कहना चाहिए ।

१ पंजर प्रेम प्रकाशिया, अंतरि भया उजास ।

मुख कसतूरी महमही, वाणी फूटी वास ॥—क० ग्रं०, परचा की अग १४, पृ० १३ ।

२ रचना करी अनेक विधि भली बनायो धाम ।

सुन्दर मूरति बाहरी देखत कौनै काम ॥ —सु० ग्रं० (२), पृ० ७३८ ।

(४) उनकी कविता में साहित्यिकता का सर्वत्रा अभाव है।

(५) न उनकी भाषा परिमोचित है और न उनके पद्य विगड-शास्त्र के नियम के अनुकूल हैं।^१

बोड़े-बहुत परित्यक्त के साथ में आरोप प्रत्येक सन्त-कवि पर किये जाते हैं। इन आरोपों के दो स्तर हैं—विषय-सम्बन्धी और विधान-विषयक। विधान-विषयक प्रश्न पर अन्यत्र विचार किया जा सकेगा यहाँ विषय की सीमा पर विचार अपेक्षित है। संनृप भक्त को भगवान् के स्वल्प-वर्णन की विशेष भुविषा थी। सूर ने मुरखी पर ही अनेकानेक पद कहे हैं। सूर और तुलसी के विनय सम्बन्धी पदों में नहीं पुनरावृत्ति है जो सन्त-काव्य का कर्कश समझी जाती है। सत के समय कल्प-योजना की यह भुविषा नहीं थी और उस परम-प्रिय के रूप को संकलित मात्र करने का उसे अधिकार था। जग-बीज की जो अनुभूतियाँ उसे प्राप्त थीं उनमें विविधता नहीं थी और न वह रूप ही प्राप्त था जो शिष्ट काव्य की कल्प-योजना करता है। अपनात्मक काव्य से भिन्न विचारार्थक और विचारोत्तेजक तथा अनुभूति-विविध-व्यंजन कविता की दृष्टि से ही इन कवियों की रचनाओं पर विचार किया जा सकता है।

नीति-परक रचनाओं उपरोक्तों दार्शनिक मतवाद के प्रतिपादन और भौतिक क्रियाओं के वर्णन में भी अन्तर है। उपरोक्तों जबका मतवाद प्रतिपादन में सीधी बात दो टूक कहने की प्रवृत्ति अपनाई गई है। विषयों की झुंझने का कारण स्पष्ट है। विधि-निषेधात्मक बातों में स्पष्टतया इसलिए अपेक्षित थी कि सन्तों का भोव-बग भाषा की स्पष्ट को नहीं समझता था और उसकी समझ में सीधी बात ही जा सकती थी। सन्त-कवि बाबी-विकास के लिए रचना करते नहीं बैठता था या तो मन की कर्म्य और उत्साह के कारण या उठता था जबका कार्य करते समय मन की बकान मिटाने और स्फूर्ति प्राप्त करने के लिए पाठा था जबका प्रतिपक्षी को उत्तर देता था जबका साधारण लोगों को अपने अनुभव की बातें सुनाता और उपदेश देता था। निम्न-निम्न अवसरों पर की गई रचनाओं में अन्तर है। किसी में अन्तर की पीड़ा मिश्रित-कष्ट और मिश्रण से प्राप्त होनेवाले सन्तोषमय उत्साह के वर्णन है, तो कहीं सीधे सरी छन्दकार और अवलक्षण है। कहीं शान्तिपूज गम्भीर मुद्रा है और कहीं मतवाली का आवेश। और इतना स्पष्टतया स्वीकार करना पड़ेगा कि कविता का विषय अनुभूति है, भाषना है और विचार भी उपात्मक आवेश ग्रहण कर लेते हैं।

अनुभूति और राग

संसार के सम्बन्ध से हमारी अनुभूतियाँ बगती हैं। अनुभूतियाँ प्रतिक्रियात्मक हैं। किसी का रूप हमें आकृष्ट करता है, किसी पर रोष सरी सीधे उभरती है। आत्मप्रसार का अवसर हास्य की रीखा सीधे जाता है और गिराया हृदय के स्वप्न को विधिक कर देती है। संसार का कुत्सित रूप नृपा को जग्य देता है और उसकी मूर्खता कभी अज्ञेय बनाती है, और कभी ईषी। काव्य में गदमाओं की उत्पत्ति अपेक्षित नहीं उसके लिए अविवार है, भाषनाओं

की गहराई और सत्यता । कला का महत्त्व उसकी प्रेपणीयता, सन्वेदनशीलता और सामानुभूति जागरित करने की क्षमता में है । सन्तो के प्रेम पर विस्तारपूर्वक विचार करने का अवसर हमें प्राप्त होगा, किन्तु यहाँ स्पष्टतया स्वीकार करना चाहिए कि प्रेम एवं उसकी अन्तर्दशाओं और अवस्थाओं से सन्त का परिचय है । इस प्रेम के अभाव में जीवन को वह जीवन नहीं समझता । प्रेम की प्राप्ति उसके लिए वह भाव-दशा है जिसमें अपनी सुवृष नहीं रहती, आत्म-विस्मृति हो जाती है । सन्त के अनुसार यह आत्मलयावस्था ही वास्तविक आत्म-प्रतीति और प्राप्ति है । इस अवस्था में द्विधा, सकोच, निराशा, अविश्वास और अनास्था का प्रश्न कहाँ रह जाता है ? अनुपम सौन्दर्य की झलक में वह पूर्णता है जिसे बुद्धि-विलास, बौद्धिकता एवं तर्क की सीमाएँ स्पर्श नहीं कर पाती ।

इस अनुभूति में बन्धन नहीं, सीमा नहीं, निराशा और व्यथा की तिकता नहीं, सहज विश्वास की अनिर्वचनीयता है, आस्था का दिव्यलोक है । इसमें आवेश है उद्वेग नहीं, आशा और आस्था है, सन्देह अथवा शय नहीं । यह अनुभूति असीम है, बेहदी है, सीमा और असीम दोनों के परे है, दोनों से भिन्न है । अगम, अगाध, प्रिय कोई शरीरधारी नहीं अतः यह मिलन भी पूर्णतया भावात्मक है, शरीर का यहाँ व्यवधान नहीं । इस मिलन में विरह की आशंका नहीं, विच्छेद का भय भी नहीं । सन्त-काव्य भावात्मक मिलन का सोच्छ्वास अभिनन्दन-वन्दन है । इस प्रिय के मिलन-मार्ग की बाधाएँ अपनी अक्षमता और प्रिय की अकृपा हैं । प्रिय इसीलिए छूट जाता है कि उसे पाने की चेष्टा नहीं होती किन्तु वह रूठा रह ही कैसे सकता है ? सूर को गोपियाँ गोकुल से मथुरा नहीं जाती । लोक-लाज की बाधा, समाज-परिवार का बन्धन वे तोड़ सकी थी फिर प्रिय-मिलन के लिए उनका मथुरा नहीं जाना आन्तरिक बाधा का सूचक है । कृष्ण साधारण गोप से राजा बन चुके हैं, वारी-भीरी अहीरने क्या राजा के प्रेम की उपयुक्त पत्नियाँ हो सकती हैं ? कुञ्जा की कल्पना इस आन्तरिक बाधा को और प्रगाढ़ बना देती है । सन्त एक ओर निश्चकता की चर्चा करता है— निश्चकता इसलिए अपेक्षित है । आत्म-भाव का विलयन भय का कारण उपस्थित करता है और दूसरी ओर आन्तरिक बाधाओं पर विजय प्राप्त कर अपेक्षित दृढ़ता की आवश्यकता अनिवार्य मानता है । यह प्रिय आँखों के ओझल जा नहीं सकता अतः प्रिय का वियोग व्यवथापूर्ण होकर भी दारुण नहीं । मिलन इतना प्रगाढ़ और गभीर है कि इसका कभी अन्त नहीं हो सकता, अद्वैतता की चरमसिद्धि इसी प्रकार एक में एक हो जाने में है । हृदय का सहज सौकुमार्य, आस्थापूर्ण निस्सकोचता, सलज्ज मिलनेच्छा, उत्कठा की मधुर कोमलता, पीढा की मार्मिकता, उत्साह का सहज स्पर्श और प्रेमोन्माद की उन्मुक्तावस्था सन्त-कवि की अनुभूति के सहज रूप हैं । शका, चिन्ता, ग्लानि, विषाद सभी इस प्रिय सम्बन्ध के कारण हैं किन्तु ये वास्तविक नहीं, वास्तविक है मिलन की अखण्डता और अद्वैतता ।^१ इस रस की

१ (क) राम रसाइन प्रेम रस, पीवत अधिक रसाल ।

कबीर पीवण डूलभ है, माँगे सीस फलाल ॥

—क० ग्रं०, रस की अग २, पृष्ठ १६ ।

एक बूटको भी मखी ^१ जिसने यह रस भी किया उसे और सभी कीड़े जान पड़े अन्य रसों से उसकी प्यास न जा सकेगी। संत-नाम्य में जम्हूनासित भावावेश की बरसाती गंधकी की बेगबती घर-द्वारा नहीं घरकासीन गंधा का स्निग्ध सरस निरुक्त और संवमित प्रवाह है। रस

भारतीय साहित्य-शास्त्र में रस की व्यापकता सिद्ध है और रसात्मकता ही काव्य की कमौटी मानी गई है। यह तो निर्विवाद है कि रस की विवेचना नाटकों को बृष्टि में रखकर हुई थी और पीछे चलकर पद्य काव्य के मानवण्ड के रूप में इसे स्वीकृति मिली। आत्म की सज्ज ब्रह्मना ब्रह्मन का मृत जीवन का सुख और साहित्य का रस है। मानव-जन्म में आनंद भावना की प्रतिष्ठा है। आनन्द ऐन्द्रिय माहात्म्य और बोद्धिक होता है। भावना के सत्र में व्यक्तिगत सम्बन्धों के कारण सुधारमक-दुःखारमक भाव जगते हैं। वैयक्तिक सम्बन्ध से मुक्त होकर भावना का स्वरूप सुधारमक हो जाता है। भक्ति के प्रतिपादन में रागात्मक संयास नहीं बल्कि उसमें रागात्मिका वृत्ति का बोध है। रस-शास्त्र में भी रागात्मक समस्या नहीं बल्कि व्यक्तिगत सम्बन्ध की संकुचित सीमा से अपेक्षित है। साहित्य-शास्त्र सिद्धा अम्याग और रसकार के द्वारा जलम-प्रसार की वह स्थिति स्वीकार करता है जिसमें आने-नराने की चेतना अवाप्युष्ट नहीं रह जाती। यही रस का ब्रह्मानंद सही-रस है। आनन्द का मूल है आत्म भाव का प्रसार, अतः आत्म-वैयस्य की प्राप्ति-प्राप्ति ही काव्य की रस-प्राप्ति है। आत्म-भाव के प्रसार का अर्थ है अपनी भावना विचार और अनुभूति को सबका बनाया जायद सामान्य और सर्व-सुख्य करना जिसे साहित्य-शास्त्र में पापारसौकर्य की संज्ञा प्राप्त है। इस अवस्था में कवि अपने आप को उस भूमिका में डेष्टा है जिसमें व्यक्ति निरपेक्ष विच्छिन्न और अकेला नहीं रह जाता बल्कि वह अनेक के बीच एक है और एक में अनेक भी। अनेक के साथ अविच्छिन्न एकत्र दृश्यमान वेद के अनेकत्व और नागात्व की एवमूत्रात्मकता ही रसत्व की परिपूर्ण ब्रह्मना है। नट्यमूत्र विभादानुभावावर्गचारिणीवाद्यनिपाति की अभिनव गुण की अभिव्यक्तिवारी भीमसा जगती और गति करती है। एव का नागात्व और प्रवट भिन्नत्व काभाव अथवा रस नहीं इनके अन्तर्गत व्यंजनात्मक सामान्यारिक आनन्द ही रस है। अकेला एक व्यक्ति गमात्र नहीं। एक वृत्त बन नहीं जल ही एक बुँद गमूत्र नहीं। व्यक्तियों का जान मज्ज भी समात्र नहीं वृत्तों की राति भी बन नहीं। गमूह और राति में अन्तर्भूत 'एवम्' की भावना ही मृष्टि विधान करती है। अनेक एक के एकत्वगुण मिलन में गमात्र की स्थिति है और अलग-अलग ही जाने पर एक ही राति है किन्तु अनेकत्व का एवत्व नष्ट हो जाता है तथा एवम् अनेकत्व में बिगड़ जाता है इस अविच्छिन्न पाग के साथ अविच्छिन्न सम्बन्ध स्थापित करना

(१) रस ही है रस इन वरणि है पाग वाटि अर्चन ।

उह मज निरुक्त रातिए, बाहू पाग वर्णन ॥ ११२ ॥

—रा ८ वा (१) गुण ५१।

१. पंथ की बूटकी मखी ना बंकर की बरसती ।

—रा ८ गाव महिमा की अंग २ गुण ५१।

ही जीवन की रस-धारा और इसका एकमात्र साधन है। इस अन्तर्भूत एकत्व की अनुभूति—केवल वाचिक नहीं।

सन्त-काव्य में इस आनन्द की उपलब्धि और सज्जन्य आनन्दानुभूति की अभिव्यक्ति हुई है जिसमें अविच्छिन्न सत्य के सौन्दर्यपूर्ण आलोक के दर्शन होते हैं। सन्त-कवि जीवन की आशा-आकांक्षा, हास-अश्रु, आनन्द-उल्लास को व्यक्ति की सकुचित सीमा में आवद्ध नहीं देख, सम्पूर्ण एकता में निहित देखता है। उसका आनन्द अथवा विह्वलता विच्छिन्न 'एक' की नहीं बल्कि उसमें अविच्छिन्न एकत्व के उल्लास-उच्छ्वास है। यह आनन्द हमें उस भाव-भूमि पर पहुँचाता है अथवा उस भाव-भूमि पर यह आनन्द प्राप्त होता है जो शुक्लजी के अनुसार "व्यक्तिगत सम्बन्ध के सकुचित मण्डल से ऊपर उठाकर लोक-सामान्य भाव-भूमि पर" ले जाता है। "रसो वै स रस ह्येवाय लब्धवानन्दी भवति" की पूरी व्याख्या यहाँ हो जाती है। शृंगार को रसराय इसलिए कहा जाता है कि आत्म-प्रसार की जितनी सम्भावना इसमें है, उतनी किसी अन्य रस में नहीं। सयोग शृंगार में आत्यन्तिक सन्निकटता और सान्निध्य का भाव रहता है और विप्रलम्भ शृंगार में आकांक्षा, उत्कण्ठा, आतुरता के कारण भावात्मक ऐक्य का। प्रिय अपने से भिन्न होकर भी अभिन्न है। 'आत्म' अभिन्न होकर भी भिन्नता का सूचक है। प्रिय के व्यक्तिगत में आत्म-भाव का प्रक्षेपण ही प्रेम को व्यापकता, गाम्भीर्य और गति देता है। करुण की व्यापकता में भी सहानुभूति और समानुभूति की व्यापकता है जो आत्म-प्रसार के मार्ग की बाधा के कारण है और जिसके आधार पर व्यापक करुणा का उद्भव और विकास सम्भव होता है।

काव्य में रस नहीं होता, रसोद्रेक की क्षमता होती है। काव्य की रसात्मकता का अतः अर्थ है, पाठक को उस भाव-स्थिति में पहुँचाना जहाँ रागात्मक अनुभूति व्यक्तिगत भावना की सकुचित सीमा का त्याग कर सहज आनन्द का उन्मेष करती और उपलब्धि कराती है एवं इसकी व्यापकता का अर्थ है तन्मय और तल्लीन कर सकने की क्षमता। 'रस' मानसिक है, आध्यात्मिक है, साधन और माध्यम चाहे स्थूल क्यों न हो। सगुण भक्त भगवान् के आनन्दतत्त्व का विकीर्ण रूप ही भानवीय आनन्द का उद्गम मानता है। लीलाधाम की लीला 'एक' के अनेक होने की कथा है और सृष्टि के सार-तत्त्व रूपी आध्यात्मिक 'एकता' के दर्शन 'अनेक' की एकत्व-चेतना है। सूर की 'अनेक' गोपियाँ 'एक' कृष्ण के लिए व्याकुल व्यग्र हैं और सन्त तेज-मुञ्ज के 'एक' कत के साथ चिर-सयोग का इच्छुक हैं। यह आध्यात्मिक आनन्दात्मक रस सन्त-काव्य में साधन ही उठा है।

साहित्य-शास्त्र में रसो की सख्या नव मानी गई है। वात्यसत्य और भक्ति की गणना पीछे चलकर रसो में हुई। भरत ने शृंगार से हास्य, रौद्र से करुण, वीर अद्भुत तथा वीभत्स से भयानक की उत्पत्ति मानी है।^१ नाटको के लिए शान्त उपयुक्त नहीं माना गया था। आनन्द-प्राप्ति के साधन भिन्न-भिन्न हो सकते हैं, अनुभूत आनन्द में मात्रा-भेद हो सकता है,

१ शृंगाराद्वि भवेद्भास्य रौद्राच्च करुणी रसः ।

वीराच्चैवाद्भुतोत्पत्ति वीभत्साच्च भयानकः ॥ —नाट्यशास्त्र ।

प्रकार-मेव नहीं मान्य की जाह माया को वैतन्य को बाधितया भी अनिमृत् न कर के मान्य संज्ञा की अधिकारिणी नहीं। वस्तुतः रस एक है, पूनरा ही रस है।^१

आध्यात्मिक शृंगार

सन्त-काव्य का मुख्य रस है आध्यात्मिक शृंगार। लौकिक दृष्टि से निर्बेह शृंगार भी सहकारी है। इक्ष्मण्ण बगए और उसकी माधम्यता के प्रति निर्बेह उस आध्यात्मिक रस की ओर धम्बुध करता है। कवन के लिए इस काव्य में स्वात नहीं कारण संसार विनाशमान है, इसके विनष्ट होने में शोक क्यों? और उस परम-रस (परम प्रिय) का कभी विनाश होगा ही नहीं। सन्त ने बगए का खूबसूरत बान किया है, अतः कुछ विस्मयकायक नहीं आत्मव्यवहार नहीं। बीरता की अपेक्षा है किन्तु यह बीरता आध्यात्मिक उत्तर की प्राप्ति के लिए प्रयुक्त है, अतः यह बीर रस नहीं बीरता-अवर्धन है, शृंगार का साधन है। उस परम श्रोति का प्रकाश ही बगए में निक्षीर्ण है, फिर कोई ऐसी वस्तु कहीं रह जाती है जिससे पूजा की बाप की बा छोके अतः बीररस और कुत्सित कुछ भी नहीं। यदि कहीं कुछ बुराई है, तोट है तो अपने अंतर में आनेश है तो इस शोक की दूर करने के लिए आलोच है तो कवन की इस बुराई के प्रति हो। यह बुराई आध्यात्मिक शृंगार की उपलब्धि में बाधा पहुँचाती है अतः यह आलोच यह बीरता भरी सुसंछाहृत उत्साह और बुद्ध्या संघारी के रूप में बाए है इन्हीं रसत्व की संज्ञा नहीं मिल सकती। संघारी बीरों की माया-भ्रमता पर व्यर्थमय और कटाक्ष है और उनकी कवन विवशता पर कवन के व्यापक शाय भी।

सामान्य दृष्टि से देखने पर सान्त-रस-परक शब्दों का बाहुल्य सन्त-काव्य में है जिनमें संसार की अपर्नगुणा माया की माधम्यता द्वारा अज्ञान के बन्धन वैराग्य भावि का विबुधियुग बन्धन है। संसार से विरहकारपूर्ण निर्बेह और उत्तर-ज्ञानभूयक वैराग्य है। सांसारिक अवनर्नपुरता आत्मवर्ण है, शब्दों का उत्तरन बुद्ध-उपदेश बत भावि उद्दीपन है। कम या निर्बेह स्वामी भाव है और वृत्ति मति उत्प्रेषण प्वाभि ईश्वर बहता भावि संघारी। वस्तुतः भी आध्यात्मिक शृंगार का संघारी है, स्वतन्त्र रस नहीं।

आध्यात्मिक संयोग शृंगार की अभिव्यक्ति इस काव्य में विशेष रूप से वर्धनीय है—

बाब दिन के मैं बाते बलिहारी ।

पीठम सहेब बाये मेरे प्युना भर बापन को सुहीता ॥

सब व्यास कनै ममल गायन सबै बचन लखि कवि मन भावन ॥

चरण पछाकै बरन मिह्राकै तन-मन-मन सब घाई पै चारै ॥

बा दिन पाये पिया बन सोई हीत जगद परम सुख होई ॥^२

पीठम के घर जाने में पारस्परिक रति का अस्कार है। प्रियतम के प्रति प्यारी में परम और दुःख अनुरक्ति तो है ही प्रिय में भी अनुराग की तीव्रता है। प्रियतम के घर जाने

१ पूरे की पूरी दृष्टि पूरा करि देखी ।—क. नं. पृ. १८१ पृ. १४१।

२ कबीर, पृ. २९६।

में करुणा हो सकती है । प्रेम का सद्भाव हो सकता है अथवा हो सकती है समानुभूति । यहाँ समानुभूति का तत्त्व है । प्रिय के आने से अशोभन लगनेवाला आँगन अपूर्व शोभाशाली लगने लगा, अभिलाषाएँ सजग हो उठी, अभिशप्त जीवन वरदान बन गया । इस उल्लास से सारी आशाएँ उल्लसित हैं । प्रिय के अपरूप रूप के दर्शन से आँखें अघाती नहीं, अपूर्व तन्मयता है और वेसुचपन । प्रिय का सयोग ऐसा परम आनन्दमय है कि आनन्द की एक मात्र चेतना ही अवशिष्ट रह गई । इस पारस्परिक अनुरक्ति में एकात्मभाव है, आत्म-भाव का चैतन्य-प्रसार । साहित्य शास्त्रीय दृष्टिकोण से प्रिया की ओर से अधिक चेष्टा होने के कारण नायिका-श्रित सभोग शृंगार है । विप्रलभ शृंगार के चित्र बहुलता से इस साहित्य में प्राप्त है ।

सन्त-काव्य ने इस मनोवैज्ञानिक स्थिति को स्वीकार कर लिया है कि रति-भावना की प्रसारात्मकता और बाधता के कारण ही विभिन्न भावों की स्थिति है । ऐसे तो मनो-वैज्ञानिकों में इस सम्बन्ध में मत-भेद है किन्तु मनस्तत्त्व-विश्लेषण शास्त्र ने इसे प्रतिष्ठित-सा कर दिया है । सम्पूर्ण भक्ति-साहित्य इस तथ्य को प्रत्यक्ष अथवा परोक्ष रूप में स्वीकार करता है । जगत् जब भगवत्-लीला है तो यहाँ की भावनाओं का मूल-स्रोत तो वही हो सकती है । सन्त, अत आध्यात्मिक शृंगार को ही एक 'रस' मानता है, वही महारस है और एकात्म रूप में आस्वाद्य । सन्त के अनुसार रति की अन्य अवस्थाएँ उस आध्यात्मिक रति का प्रकाशित रूप हैं किन्तु तात्त्विक नहीं । अतः इस प्रकाशित स्वरूप की वास्तविकता से परिचित होकर वास्तविक रति की उन्मुखता प्राप्त हो सकती है । वह प्रिय आत्मस्थ और अलक्ष्य है, अतः उद्दीपन के रूप में विषयगत उद्दीपन और प्रिय की चेष्टाओं का वर्णन अत्यन्त अल्प है । वहिर्गत आलम्बन नहीं बल्कि वहिर्गत आलम्बनों की वास्तविकता का परिचय इस आध्यात्मिक रति का उद्बोधन कराता है । शम अतः स्थायी नहीं संचारी है । निर्वेद और शम में 'तात्त्विक अन्तर' है । सत-साहित्य में निर्वेद से शम की व्याप्ति अधिक है । दारिद्र्य, ईर्ष्या, अपमान, आपत्ति, व्याधि, इष्ट वियोग, तत्त्वज्ञान आदि के कारण अपनी अवमानता करना अथवा धिक्कारने का नाम निर्वेद है । निर्वेद के संचारी और स्थायी रूपों में अन्तर माना गया है और परमार्थ-चिन्तन और सासारिक विषयों को असारता के तत्त्व ज्ञान द्वारा उद्बुद्ध निर्वेद को शान्त रस का स्थायी भाव । 'शम' वह अवस्था है जिसमें 'राग-द्वेष का निराकरण हो जाता है । सासारिक विषयों के प्रति विराग से अधिक 'शम' भाव का उद्बोधन सत-साहित्य में परिलक्षित होता है और यह 'शम' भाव आध्यात्मिक शृंगार की ओर उन्मुख कराने वाला है अतः इसका उपयोग दो रूपों में हुआ है—संचारी रूप में और उद्दीपन रूप में । 'शम' के इस उद्दीपन रूप की ओर ध्यान नहीं देने के कारण इस साहित्य को "निवृत्ति मूलक" मानने की प्रथा-सी चल पड़ी है ।

संचारियों पर यदि ध्यानपूर्वक विचार किया जाय तो इनकी कई कोटियाँ दीख पड़ेंगी—मन के वेग, अन्तःकरण-वृत्तियाँ, मानसिक अवस्था और शारीरिक अवस्था । इन

१ कहु कबीर कहु काइ करीजै ।

सब बसु छाडि महारसु पीजै ॥ —स० क०, राग गउडी ५, पृ० ७ ।

संचारियों—अन्तःकरण की वृत्तियों और मानसिक अवस्थाओं का चित्रण ही अधिक हुआ है। बिरहानुभूति की शारीरिक अवस्था का चित्रण समग्र भक्ति-साहित्य में चित्रण हुआ है, उतना सन्त-साहित्य में नहीं। प्रिय-स्वरूप और अलग के सम्बन्धों की सीमा के कारण संचारियों के चित्रण में अन्तर आ गया है किन्तु तात्त्विक अन्तर नहीं। मानसिक अवस्थाओं के सूचक संचारियों में सम (निर्बेद) स्थिति असन्तोष ही प्रमुख है और संका स्मृति भासा (कभी कभी निराशा) और चिन्ता। संका का संकाहीन-स्वरूप भी सन्त-साहित्य में अभिव्यक्त हुआ है। मर को सुक्तजी ने मानसिक अवस्था माना है^१ किन्तु मराठी रस विमर्श इसे शारीरिक अवस्था मानता है।^२ किन्तु इसे मिश्रित मानना चाहिए। बेहोशी और आनन्द का मिश्रण शारीरिक और मानसिक दोनों अवस्थाओं का सूचक है। ऐसे दो प्रत्येक मानसिक अवस्था का शारीरिक स्थिति, पर प्रभाव पड़ता है किन्तु मर, की द्वय-रूपारमकता स्पष्ट और प्रत्यक्ष है। 'मर' की अभिव्यक्ति सन्त-साहित्य में प्रचुर है और जिसमें द्वय-रूपारमकता की विविधता सुनिश्चित है। यह व्याप्ति इस साहित्य में नहीं जो समुच्च अर्थों की विशेषता है, इष्टदेव के महत्त्वानुभव से इस साहित्य में 'हैम' प्रेरित है। यहाँ प्रियुक्त और प्रेमी का, जनेशकत्व इष्ट के महत्त्व को इस छोटी तक नहीं पहुँचाता। वृत्ति के दो रूप हैं—बड़े-बड़े विजय उपस्थित होने पर भी अवचक वृत्ति रहना (इसे धैर्य कहा जायगा) और तत्त्व-ज्ञान—इष्ट-प्राप्ति के कारण संतोष अथवा सुष्टि (साहित्यरूपणकार संतोष अथवा सुष्टि को ही वृत्ति कहता है)। सुक्तजी तत्त्व-ज्ञान द्वारा प्राप्त संतोष का संचारियों में नहीं मानते।^३ संतोष और आनन्द की अवस्थाओं में अन्तर है। सन्त तत्त्व-ज्ञान द्वारा संतोष की प्राप्ति का इच्छुक नहीं। तत्त्व ज्ञान तो प्रिय-प्राप्ति का, उससे परिणय प्राप्त करने का साधन है। प्रिय प्राप्ति से संतोष नहीं परन्तु आनन्द की प्राप्ति वह मानता है अतः तत्त्वज्ञान-अर्थ वृत्ति का संचारी रूप सन्त-साहित्य में नहीं आया जब सांचारिक भाषाओं की उपस्थिति में भी अवचक रहना और निरसकता उसमें पूर्णतया अभिव्यक्त है। मानसिक अपकता और तत्त्वज्ञान शारीरिक क्रिया-कलापों की चंचकता इस साहित्य में है किन्तु अपकता संत की वृष्टि में बांझनीम नहीं ऐसी अवस्था में इसे अपकता नहीं कहा जा सकता है, बल्कि इसकी 'अपकता' संज्ञा उपयुक्त भी नहीं। इनकी अभिव्यक्ति में मानसिक उद्वेग के क्लेश स्पष्ट है। गर्व तो सन्त में है किन्तु इस गर्व की विशेषता बाह्यार और संम पालक और पांडित्याभिमान की लक्ष्मण में है। विषाद की कदम और मानिक ध्यजना इस साहित्य में होती है।

स्थिति

परिधम भूष व्यास आरिते जगत्स्य वीरित्य को स्थिति माना गया है।^४ सुक्तजी के अनुसार भाव के रूप के कारण या मानसिक वीरित्य (विनी वाम को और सन्तसाहित्य में हीना) स्थिति है और विनी वात से उन्नत माना भी।^५ स्थिति का सम्बन्ध अपनी हीनता

१ राम-मीमांसा पृ २६।

२ वाच्य-वचन पृ ११ पर उद्धृत।

३ राम-मीमांसा पृ २२३।

४ वाच्य-वचन १-१७।

५ राम-मीमांसा पृ २२।

के बोध से भी है। अपने अनुचित कर्म के कारण ग्लानि उत्पन्न होती है, इस अवस्था में मानसिक शैथिल्य नहीं बल्कि आवेग होता है। अनुताप-पश्चात्ताप से ले कर उद्वेगपूर्ण मानसिक स्थिति और घुँझलाहट तक की व्यञ्जना इसमें होती है। सत-साहित्य में दर्पणकार अथवा शुक्लजी की 'ग्लानि' में अधिक आत्म-सम्बन्ध से उत्पन्न ग्लानि की सभी स्थितियों की अभिव्यक्ति हुई है। जीवन के मद्रूप से अन्यथा गति के कारण इस ग्लानि में अधिक वेग अभिव्यक्त हुआ है—

मन थिर न रहे न घर हूँ मेरा, इन मन घर जारे बहुतेरा ।
घर तजि वन बाहिर कियों वास, घर वन देसों दोऊ निरास ।
जहाँ जाँजें तहाँ सोग सताप, जुरा मरण की अधिक वियाप ॥^१

के सामान्य रूप से तीव्रतापूर्ण आवेग की दशा अभिव्यक्त है—

जहाँ आइ तोरी सुधि बुधि विसरी, आनि फँसे पर देसा ।
जौन देस से आये हसा, कवहुँ न कोन्ह अदेसा ॥
आइ पन्यी तुम मोह फद में, काल गह्यो तेरो केसा ।
का कहि आयौ काह करतु ही, कहुँ मूले परदेसा ॥^२

शंका

शका अन्तःकरण वृत्ति है और इष्ट हानि एवं अनिष्ट का अदेशा इसके अन्तर्गत आते हैं। शका के दो स्वरूप हैं—धारणात्मक और भावात्मक। यद्यपि दोनों की सीमाएँ सदा स्पष्ट नहीं रहती। शका के दोनों स्वरूपों की अभिव्यक्ति सत-साहित्य में हुई। धारणात्मक शका की अभिव्यक्ति में काव्यत्व से अधिक मिद्धान्त-मोह रहा। धारणात्मक शका के रूप में अन्य माधन-मार्ग की उपयुक्तता और सिद्धहेतुत्व एवं सामारिकता की वास्तविकता में सदेह की चर्चा है। शका का एक और स्वरूप सत-साहित्य में हुआ है और वह है अपनी अक्षमता में शका। इस शका के कारण निराशा अथवा उदासीनता का जन्म नहीं होता बल्कि आवेश का जागरण होता है। इस स्थल पर शका भय का वितर्क प्रधान रूप नहीं बल्कि वितर्क का भावात्मक स्वरूप है, जिसमें अनुमान बोध-पक्षीय मात्र नहीं रह जाता। वितर्क में बुद्धि-मत्त का प्राधान्य है और शका में भावात्मक पक्ष का। अपनी अक्षमता का बोध अनुभूति-गत ही अधिक है, धारणात्मक और बौद्धिक मात्र नहीं। अपने सम्बन्ध में दूसरों के क्या भाव हैं अथवा दूसरे हमारे भावों को किस रूप में ग्रहण करेंगे इसमें भी चिन्ता मिश्रित शका है।^३ इसे इष्ट वस्तु की अप्राप्ति से उत्पन्न चिन्ता से भिन्न समझना चाहिए। अपनी अक्षमता अथवा अपूर्णता के ध्यान से कुठा का मिश्रण भी हो जाता है।

निःशंकता

शका का अभावात्मक स्वरूप ही निःशकता नहीं। अनुचित के सम्बन्ध से ही लज्जा और सकोच है। निःशकता और सकोचहीनता में अन्तर है। सकोचहीनता में स्वाभाविकता

१ क० ग्र० पद ७९, पृ० ११३।

२ शब्दावली, पृ० ४५।

३ कैसें होइगा मिलावा हरि सना। रे तू बिषे बिकार न तजिमना ॥

रे तैं जोग जुगाति जान्या नहीं। तैं गुर का सबद मान्या नहीं ॥

के त्याग का आभास मिलता है और निरर्थकता में अपेक्षित और इष्ट की प्राप्ति में व्यर्थता उपस्थित करनेवासी कई रीतियों के त्याग का आदेश है। संक्राम्य संकोच त्रिषा और बुधिया का कारण है। सन्त-काव्य इस संकोचजन्य स्थिति को स्वीकार नहीं कर उस निरर्थकता को अभिव्यक्ति करता है जिसमें आत्म-विप्लव की बृद्धता है त्रिषाहीन और वास्तव्युष।^१ वैष्णवीय परकीया प्रेम में इसके जिस रूप की अभिव्यक्ति हुई है वह संकोचहीनता है। वैष्णव मान मर्यादावादी है, संकोचहीनता मर्यादा का त्याग है। सद्बुधिया वैष्णव-प्रेम सन्त की निरर्थकता को वैष्णवीय मर्यादा के साथ संयोजित कर देता है। स्मृति की साधारण स्मरण से मिल समझना चाहिए। स्मरण-सक्ति द्वारा नियोजित रूप-वर्णन से भी इसकी मिन्नता है। स्मरण में जो बोधात्मकता है उसका भावात्मक रूप स्मृति में उपलब्ध होता है। मृगार ब्रह्मा अनुप चक्षित के स्मृति-पत्र से इसमें मिन्नता है सन्तों की स्मृति में बोधात्मक भावात्मकता है। स्मृति में सामान्य वस्तु के वर्णन तथा चिन्तन से पूर्वनिर्मुक्त विषयों एवं तत्त्वज्ञान सुख-दुःख की अनुभूति होती है। सन्त-साहित्य अनुभूति की पूर्णता मानता है और उस महारस की पूर्णता के अतिरिक्त और कोई रस नहीं मानता ऐसी स्थिति में व्यक्त-व्यापारों की अवस्तुस्थिति के स्थान से आत्म-स्वक्यात्मक सत्य की स्मृति को उसकी प्राप्ति का साधन मानता है। यह स्मृति मठ बोधात्मक और भावात्मक है। स्मृति के पूर्व बोधात्मक स्वक्य की अभिव्यक्ति अवतनी और उपदेश में हुई। स्मृति के इस स्वक्य को वह 'परिचय' कहता है, कारण 'परिचय' द्वारा 'परम प्रिय' के रूप और आत्म-स्वक्य की स्मृति बगती है।^२

सन्तों ने धार्मिक अवस्थाओं से अधिक चित्त-वृत्ति और मानसिक अवस्था के सुक संचारियों की किया है और इन्हें अपने भावात्मक आदेश और चिन्ता-वाच के अनुकूल बनाया है। संतों ने प्रबंधों की रचना नहीं की है, उनके पर वेद काव्य और बीत है अतः रसोद्बोधन का वह स्वक्य प्राप्त नहीं होता जो प्रबन्ध काव्य में सम्भव है। धर्मपरिष्कार-मानस की कसौटी इस काव्य का मापदण्ड नहीं बन सकती। सूर के गीतों और चित्तवृत्तिका के पदों का मापदण्ड अक्षर उपलब्ध होगा। गीतों की रसात्मकता अवयवों के पूर्व विधान में नहीं बल्कि उनके संकेत में है। सूर-काव्य कथा-प्रसंग की केन्द्र चकटा है, इसलिए जो वाच्य्य बहा है, उसके वर्णन संत-काव्य में नहीं होने। भाव्यात्मिक रस की मिन्नता

१ (क) होइ निरंक मयन हूँ नाचो लोग मोह भ्रम छाड़ी।

सुटी कछा धरन से डरै सती न संख भाड़ी।।

—क पं पर १२९ पृ १३९।

(ख) नाचना नाचु तो कोकि नूचन कई कोकि नै नाचु संसार देखी।;

जहम रिहाय तो बीट को काढ़ि है मर्म संसार को डुरि छेके।

सम्य कितकी करै जहम है काम है नाचु मरि पैट फिर कोन छेके।

बात नकटु कई सुहीं सोहाविली सोन गुन केव तु जहम एकै।।

—पं सा ना (२) पृ २७।

२ परखै राम रमै जो कोई। या रस परखै बुधिय न होई।;

—रसना ना रामकवी १ पृ २।

मानसिक शोध के कारण भी है। भगवद्विषयक रति की भावावस्था से इसकी भिन्न स्थिति है, क्योंकि इसमें परिपूर्णता और उस मानसिक स्थिति का द्योतन है, जिसमें आत्मिक्य प्रतीति की अनुभूति आस्वाद्य हो जाती है।

शैली

रीति और गुण का सम्बन्ध शैली से है। शैली की व्युत्पत्ति शील से है, अतः शैली पर कवि के शील अथवा व्यक्तित्व की गहरी छाप रहती है। काव्य में रीति की महत्त्व प्रतिष्ठित है। रीति का सम्बन्ध काव्य-विषय और विधान के साथ है। मम्मटे के लिए अलकरणहीन काव्य की कल्पना संभव है, किन्तु गुणहीन की नहीं। रीति का तात्पर्य शब्द योजना की विशिष्ट प्रणाली है। सत-साहित्य में विषय-सबधी विविधता नहीं, ऐसा लक्षित किया जा चुका है। व्यक्तित्व के स्वरूप की गहरी छाप सत-काव्य में लक्षित होती है। अक्खडपन, निद्वन्द्विता और खीझभरी ललकार कवीर की शैली की निजी विशेषताएँ हैं, उसी प्रकार भावात्मक ओदार्य और माधुर्य दाढ़ की रचनाओं में है। नानक की शैली में जीवन की चिन्ता प्रधान, रचनाओं का सहज उन्मेष है। इस प्रकार सत-काव्य में रीति का सम्बन्ध विषय अथवा रस से न होकर कवि के व्यक्तित्व के साथ है। वेदभी, गौड़ी, पाचाली और लाटो की कसौटियाँ इनके लिए उपयुक्त नहीं। गौड़ीय परम्परा के विकास-रूप सत-काव्य में रीति के गौड़ीय मार्ग का अनुसरण नहीं, जिसमें अलकारों की झकार, झकारों का आडम्बर तथा बन्ध की गाढ़ता आकर्षण के कारण थे। आनन्दवर्धन के वक्तु-औचित्य, वाच्यौचित्य, विषयौचित्य और रसौचित्य में वक्तु औचित्य और वाच्यौचित्य का व्यापक रूप से परिपालन हुआ है। कवीर का द्विविध व्यक्तित्व-आडम्बरों का तीव्रतम विरोध और व्यापक कष्टान्द्रता, अपनी अद्भुत क्षमता के साथ अभिव्यक्त हुआ है। विषय की व्यापकता के अनुसार बाह्याचार-खण्डन की गौणता से तीक्ष्णता, क्रमशः कम होती गई और वैयक्तिक अन्तर की अभिव्यक्ति होती रही।

गुणों में प्रसाद-गुण का महत्त्व साधारण पाठकों की दृष्टि में अधिक है, किन्तु काव्यात्मक रस की व्यञ्जना और इसका सहृदय हृदयसंवेद्य होना प्रसाद गुण के महत्त्व को अधिकांश में महत्त्वहीन कर देता है। प्रसाद-गुण का सम्बन्ध अर्थ ग्रहण की तात्कालिक क्षमता से माना गया है किन्तु इसका सम्बन्ध सहज अभिव्यक्ति से है। आधुनिक पाठकों को सत-काव्य प्रसाद-गुण समन्वित नहीं जान पड़ता। तुलसी का रामचरितमानस अत्यन्त लोक-प्रिय ग्रन्थ है, इसमें भी कथा-प्रसंग में ही प्रसादात्मकता है, सिद्धांत-निरूपण और काव्यात्मक चातुर्य के समय तुलसीदास भी प्रसाद-गुण का महत्त्व स्मरण नहीं रख पाते। सत-काव्य की परम्परा से विच्छिन्न, उसकी शैली और मर्म कथा से अपरिचित रहने के कारण वह साहित्य दुरूह दोख पड़ता है। साम्प्रदायिक टीकाकारों और उसमें निगूढ़ तत्त्व ढूँढ़ने के प्रयास के कारण कम दुरूहता नहीं आई है। सतों की सहजाभिव्यक्ति में सहज के स्थान में दुरूहता की प्रतिष्ठा होती रही है।

माधुर्य और ओज के द्वारा रस-भावना स्पष्ट होती है, इसका अर्थ कदापि नहीं कि नाद-मात्र से रस अभिव्यक्त हो सकेगा। सत-काव्य में आध्यात्मिक रस ही सघन हो उठा

है, अतः उसमें मायुर्म का सहज ही समावेश हो गया और जीव की शोचता। अमरेव और विद्यापति की कोमल कान्त पदावली का मायुय यहाँ नहीं। इस काव्य की शैली का महत्त्व इसके निराश्रय में है। नाव-सौन्दर्य में इस काव्य का महत्त्व नहीं। इनकी शैली में ब्रजभाषा काट-छाँट नहीं स्वाभाविकता का अभाव प्रभाव है। पहाड़ी सरने के बहुमिल सौन्दर्य की तुलना फौजारे से नहीं की जा सकती। दोनों से आनन्द प्राप्त कर सकने की क्षमता सभी में नहीं हो सकती। इस मायुय में कोमलता है और सुकुमारता किन्तु यह सुकुमारता बाह्य प्रभावों की अपेक्षा नहीं रखती।^१

भाषा

भाषा पर दो बुद्धियों से विचार किया जाना चाहिए—अन्तरंग और बहिरंग। यह सत्य है कि, माध्यम भाषा की सीमा बन कर जाता है किन्तु इसे भी अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि भाषा की क्षमता भाषा, अनुभूति और विचार की सद्यः अभिव्यक्ति में है। भाषा सामाजिक होते हुए वैयक्तिक साधन है। विषय के अनुरूप और व्यक्तित्व की रूप के कारण भाषा में अन्तर आता है। जिसकी शैली संज्ञा है। परमावत और रामचरित-मानस दोनों की भाषा अलग है, किन्तु दोनों का अन्तर देखने के लिए अधिक प्रवास की अपेक्षा नहीं। कवि की क्षमता भाषा की सीमा और नियन्त्रण का अतिक्रमण कर उसे अपनी अनुरूपता देने में है। भाषा की सफलता अतः उसके बनाव-अनुसार में नहीं होकर भाषानुरूप और व्यक्तित्व की क्षमता में है। सन्त काव्य की भाषा की पहली विशेषता स्पष्टता है, स्वक विशेष पर उल्लेखियों और कट-कथनों का आशय प्रत्यक्ष किया गया है किन्तु अत्यन्त अगूढ़ता है। यह बहुमिल अगूढ़ता नामक की भाषा में स्पष्टतया परिलक्षित है। सभी सन्तों की भाषा एक नहीं कबीर की भाषा से नामक की भाषा भिन्न है और इन दोनों की भाषा से बाबू की भिन्न। रामस्वामी हरिया और भोजपुरी हरिया में अन्तर है तो आशियुष नामक से पंचम और ब्रजम युक्तों की भाषा भिन्न है।^२

१ (क) सब सत साजे कामनी तन मन रही संबोद।

पिब की मन भावै नहीं पटम कीमें क्या होइ ॥ २३ ॥—क सं पृ ४७।

(ख) प्रेम प्रीत सनेह बिन सब भूटे विचार।

बाबू आतम रत नहीं क्यूँ मानी भरतार—बा बा (१) पृ १५५।

(ग) हिरई में तो कुटिल है बोले बचन रसाक।

परमू वह कहि काम का क्यों नाकन फल छाक—सं बा सं (१) पृ २२२।

२ मुनि बड़ा जानै समुकोह केबहु बड़ा डीठा होई।

कीमति पाई न कहिबा आइ कहनै नाके सेरे रहे समई ॥

—मुन नामक बा सं महला १ रायु भासा २ पृ ९।

ई कोई राम पिपारो पावै सरन कछिनाथ सूख सधु पावै।

बनु बनु जोबत फिरत बैरागी बिरले काहु एक लिख लायी ॥

—बा सं महला ५, रायु मजड़ी बैरागिनी।

अपभ्रंश की परम्परा का उल्लेख करते समय लक्षित किया जा चुका है कि दो प्रकार की परम्पराएँ उत्तर भारत में प्रचलित थी, पूर्वी और पश्चिमी। काव्य परम्परा में गौड़ी और वेदभी रीतियाँ तो प्रसिद्ध हैं ही। पूर्वी अपभ्रंश को मागधी रूप कहना अधिक उपयुक्त होगा। 'ढोला मारु रा दूहा' के सम्पादक ने राजस्थानी को अपभ्रंश की जेठी^१ बेटी और समस्त उत्तरी भारत में थोड़े हेर-फेर के साथ प्रचलित माना है। उसे सम्पादक ने केवल हिन्दी और गुजराती की जन्मदात्री ही नहीं माना है बल्कि अन्य भाषाओं की जननी भी।^२ राहुल सांकृत्यायन के अनुसार बारहवीं-तेरहवीं शताब्दी तक द्राविड़-भाषा-भाषी आन्ध्र, तामिल, केरल और कर्णाटक को छोड़कर भारत के सभी प्रान्तों की एक सम्मिलित भाषा थी।^३ किन्तु इतना स्मरण रखना चाहिए कि उस अपभ्रंश में पूर्वी और पश्चिमी का भेद स्पष्ट रहा। पूर्व-देशीय सरहपा और मध्य देशीय स्वयंभू की भाषा का अन्तर इस तथ्य की ओर संकेत करता है। क्रमशः पश्चिमीय अपभ्रंश की परम्परा अधिक प्रचलित हुई और पूरबी परम्परा की रचनाएँ विरल होती गईं। पूर्व की इसी परम्परा का विकसित स्वरूप कबीर में मिलता है। सत कबीर के प्रकाशन से कबीर का काशी-जन्म सदेहास्पद हो उठा है।^४ कबीर का जन्म यदि काशी में नहीं भी हुआ तो भी काशी में उनके जीवन का अधिकांश भाग व्यतीत हुआ था, इसमें किसी प्रकार का सन्देह नहीं।^५ परम्परा से कबीर की भाषा को 'पूर्वी' कहा गया है।^६ 'पूर्वी' शब्द की व्याख्याएँ कई रूपों में हुई हैं और साम्प्रदायिक अर्थ में 'पूर्व कहिये आदि की, आदि कहिये हस रूप की हमारी बोली ताते हमको कोई लखता नहीं, अब हमें और हमारी बोली सोई लखेगा जो निश्चय हस रूप का जीव होगा।'^७ यह साखी काशी में पूर्वी भाषा के रहस्य को समझ के बाहर की वस्तु कहने का प्रयास नहीं। पण्डित और मौलवी इस भाषा की परम्परा से विच्छिन्न और अज्ञात थे अतः उनके लिए यह कथन है। पूर्वी सिद्धों की रहस्यवादिता, प्रतीक-पद्धति और संकेत से परिचित व्यक्ति ही कबीर की भाषा समझ सकता है। कबीर की भाषा में पूर्वी-भोजपुरी का स्वरूप सुरक्षित है। राजस्थानी की भूर्धन्य-वर्ण-प्रधानता की समता के कारण भी कम भ्रम नहीं हुआ है। सिद्धों की भाषा का भोजपुरी रूप आज भी देखा जा सकता है। सिद्धों ने भी इस नहीं बूझने की चर्चा कम नहीं की है।^८

१ ढो० मा० दो०, भूमिका, पृ० १३८।

२ —वही पृ० १३९-४०।

३ हि० का० घा०, अवतरणिका, पृ० १२।

४ पहले दरसन मगहर पाइओ फुनि कासी बसे आई।—स० क०, रामकली ३।

५ सगल जनम सिवपुरी गवाइया। भरती बार मगहरि उठि आइया।

—स० क०, रागु गउडो १५।

६ बोली हमरी पूर्व की हमें लखै नहिं कोय।

हमको तो सोई लखै जो धुर पूरब का होय—बीजक, साखी-१९४

७ ब्रिज्या टोका, पृ० ५०५।

८ निति सिआला सिहे मम जूझअ। टेण्ठण पाएर गीत विरले बूझअ॥

—हि० का० घा०, पृ० १६४।

भोजपुरी से पूर्वतया परिचित नहीं होने के कारण कुछ प्रयोगों को भोजपुरी से मान लिया गया है। कबीर की भाषा में खड़ी बोली 'राजस्थानी' जैसी और इस का मिश्रण होने पर भी भोजपुरी जनजी के उदाहरण एक मात्र ही नहीं। 'बागी' का उदाहरण जिस भाषा का उदाहरण या इसका संकेत प्राप्त नहीं। बहि-ग्रन्थ के पाठ में संपादन के समय स्पष्ट है ही। वस्तुतः अपभ्रंश काळ में उत्तरी भारत को भाषा के दो रूप हैं, जिनमें संभावनाएँ भी थी और अन्तर भी। इस व्यापक भाषा के प्रादेशिक रूप थे। पूर्वी और पश्चिमी दोनों में इसी व्यापक भाषा का प्रयोग किया है और स्थानीय विशेष उनमें परिलक्षित है। कबीर और मानक की भाषा का अन्तर इसी प्रादेशिक विभाग के कारण है। परन्तु हमें ध्यान देने की कबीर और सोलहवीं शताब्दी के वादियों की भाषाओं के अन्तर द्वारा यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि प्रादेशिक विशेष स्पष्ट होने लगा गया था। कबीर-काळ में भी स्पष्ट हो गया था और कबीर ने उस भाषा को नहीं लेकर उसके पूर्वज का प्रयोग ही किया है जिसमें प्रादेशिक अन्तर स्पष्ट नहीं हुआ था। जनजी भोजपुरी का अन्तर ही स्पष्ट नहीं हो सका था।

संस्कृत-साहित्य की भाषा के सम्बन्ध में अरबी-फारसी के प्रभाव की चर्चा भी अवश्य है। मुस्लिम सल्तनतों काजी बालि को सम्मोहित करके सन्तों ने उनके सिद्धान्तों का अध्ययन किया है, एवं उनके वाद्यों का विरोध भी। ऐसे पदों में अरबी-फारसी के शब्दों का प्रयोग अवश्य हुआ है। इस भाषा के शब्दों का ही प्रयोग हुआ है, व्याकरण अथवा रचना-पद्धति का नहीं। हमें अत्यन्त उदात्त किया है कि संस्कृत-साहित्य के अन्तिम विकास में दो धाराओं का मिश्रण हो गया। संस्कृत-साहित्यिक प्रचलनता खोता गया और सुखी नव भारतीय विचार धारा और मोन-विचारों को अधिकारिक अपनाता गया। इस प्रकार अन्त में दोनों में ऐसी समानता स्थापित हो गई कि दोनों में किसी प्रकार का अन्तर नहीं रह गया। ऐसी अवस्था में संस्कृत-साहित्य के परवर्ती विकास में इस प्रकार की भाषा अधिक स्पष्ट होस नहीं सकी।

संस्कृत-साहित्य की भाषा कृत्रिम अथवा समुच्चयी नहीं। समुच्चयी का अर्थ है निम्न-पुखी कृत्रिम भाषा, जिसका निर्माण संतों ने किया था। वस्तुतः लोक-भाषा के सामान्य रूप

१ बहु कबीर जब लहरी आई बड़ी का मुहाणु टरिजी।

लहरी लंगि गई जब बेर जटी अठक वरिजी ॥

—आ ई राग-आषा पृ ४८१ १८९।

जीव जंत जहा अहा अनु करन के बलि धाई।

काल फल अबाध काई कसु न जनी उपाई ॥ —आ ई रविशङ्क पृ ४८९।

अनु जोटी जे पह्या होई पठनु होई मुनपारी।

निजा सीकार नामनि तनि पहिरे राखे काल पिआटी ॥

—नामन (आ ई) नरका १ पृ १५९।

२ इष्टम्—जैसा कहल गया था वृत्त है इस पंथ (भाषा) का प्रचार राजपूताने तथा पंजाब को और अधिक रहा। अब जब मन के प्रचार है तब इस रूप में भाषा के भी अन्य विशेष मये तब उत्पन्न की ही अचलित भाषा का प्रयोग किया गया। उन्हें मुसलमानों का भी भाषा बोली मुसलानी थी जिसकी बोली अविचलित दिल्ली के भाषा-भाष की नहीं

को लेकर उन्होंने अपने विचारों और भावनाओं को अभिव्यक्त किया। उस भाषा की प्रादेशिक विशेषताएँ थी और जो सन्त कवियों की भाषा में प्रतिफलित हुई। यह भाषा जान-बूझ कर मिश्रित बनाई गई और कृत्रिम नहीं बल्कि सामान्य भाषा का यही स्वरूप था जिस पर लिपिकारों की छाप पड़ती गई।

अब हम सकल कुसल करि माना, स्वाति भई तब गोव्यद जाना ॥

—क० ग्र० पद १५, पृ० ९३।

अब मोहि सरव कुसल करि मानिआ। साति भई जब गोविदु जानिआ ॥

—श्रा० ग्र०, कवीर, पृ० ३२६।

ग्रथावली का 'हम' पूरबी प्रयोग आदि ग्रन्थ में 'मोहि' हो गया जो स्पष्टतया पश्चिमी रूप है। ग्रन्थावली की 'स्वाति' जो राजस्थानी प्रयोग है आदि ग्रन्थ में अपने पूरबी रूप 'साति' में वर्तमान है। 'गोव्यद' राजस्थानी प्रसाद है तो 'गोविदु' में पजाबीपन।

सन्तों की भाषा के स्वरूप पर विचार करने के लिए विषय और स्वरूप, उनकी सामाजिक-सांस्कृतिक चेतना, उनका श्रोतृवर्ग प्रचार-क्षेत्र और परम्परागत भाषा के स्वरूप पर विचार करना पड़ेगा। सन्तों का लक्ष्य था अखण्ड आत्म-विश्वास का जागरण, अतः उनके समाज को तर्क और बुद्धि का विलास नहीं चाहिए, अपेक्षाकृत स्वाभाविक वातावरण में पले सत की भाषा में कला की काट-छाँट और बनाव-शृङ्गार भी सम्भव नहीं। सन्त की शैली में अलमस्त बेपरवाही, अटूट आत्म-विश्वास, निर्भीक अभिव्यक्ति, फक्कड़पन और अक्खड़पन, निर्द्वन्द्वता और सहज निश्छल सरलपन है। विरोधियों और पाण्डित्याभिमानियों को मुँहतोड़ उत्तर देते समय उग्रता ज्वालामुखी-सी उबल पड़ती है और प्रेम की तरलता अभिव्यक्त करने में निष्कपट सरलता और मृदुलता के दर्शन होते हैं जिसमें मार्मिक विदग्धता है, सबेदनशील पीड़ा है, अपूर्व तन्मयता, तल्लीनता और भावावेश है।

कोषकार अथवा वैयाकरण की चिन्ता सन्त-कवि नहीं करता, शब्द-चयन और सस्कार की भी चिन्ता वह नहीं करता, जो कहना होता है, वह स्पष्ट रूप से निर्भीकता के साथ कह देता है। अतः सहज स्वाभाविक निश्छलता इस भाषा की विशेषता है। यह अकृत्रिम और सहज है। औरों ने भावों को भाषा के साँचे में ढाला है, सन्तों ने भाषा को भाव के साँचे में।

अलंकार विधान

काव्य में अलंकारों की स्थिति के सम्बन्ध में दो प्रकार के मत मिलते हैं। एक मत के अनुसार अलंकार बाह्य आभूषण मात्र हैं और अनलकृत काव्य सम्भव है^१ और दूसरे मत

बोली थी। इससे उसका मेल भी उनकी वानियों में अधिकतर रहता था। इस प्रकार नाथपन्थ के इन जोगियों ने परम्परागत साहित्य की भाषा या काव्य-भाषा से जिसका ढाँचा नागर अप्रभ्रंश या ब्रज का था, अलग एक सधुक्कड़ी भाषा का सहारा लिया जिसका ढाँचा कुछ खड़ी बोली लिए राजस्थानी था।

—रा० च० शुक्ल, इतिहास, पृष्ठ २२।

१ अगाधितास्त्वलंकारा मन्तव्या कटकादिवत् (ध्वन्यालोक)। —द्रष्टव्य—काव्य-प्रकाश।

के अनुसार व्यक्तिकारण के अभाव में काव्य-स्वरूप की कल्पना भी निरवक है।^१ कर्मों की विवेचनाओं में हमने उल्लिखित किया है कि कुछ लोगों के लिए व्यक्तिकारण ही काव्य का माध्यम बन गया और कवि-कीर्ति व्यक्तिकार्यों की कलाबाजी मात्र। तत्काली हो क्या बन गई। व्यक्तिकार-विधान के द्वारा भावना को कल्पमत्ता और स्पष्टता मिलती है यद्यपि इनका प्रतिपक्ष ही प्रतीति नष्ट कर देता है। व्यापक रूप में शोभाकारी भर्मा और कल्पमत्ता दोनों ही विधान ही व्यक्तिकार है। सन्त-काव्य में व्यक्तिकार्यों का विधान नहीं किया गया है अपितु वे स्वयं बनायास रूप से आ गए हैं। व्यक्तिकारण प्रधान काव्य से इन्हें जिन समसना चाहिए।

कवि और पाठक की सांस्कृतिक चेतना ही व्यक्तिकार्यों के स्वरूप का निर्माण और नियन्त्रण करती है। संस्कृत के विपुल साहित्य से इन सन्त-कवियों का अ-परिचय या अंतर उस साहित्यिक परम्परा का इन्हें ज्ञान सम्भव नहीं। जिसका बगिछ सम्पर्क संतों का जन-जीवन से था उसका अंतर ही काव्य की वृत्त-प्रकृति से नहीं। व्यक्तिकृत काव्य उस सामाजिक स्तर की सूचना देता है जिसमें प्रसाधन और सक्ने-सँवरने को मुख्य माना जाता है। सन्त काव्य की स्वाभाविक कल्पमत्ता उस सामाजिक-सांस्कृतिक चेतना की सूचना देती है जिसमें कृत्रिमता स्वाभाविक नहीं हो सकी है और न अ-व्याकृत जीवन की प्रकृति के सम्पर्क में आने का ही प्रयास है। अतः व्यक्तिकार चाहे अप्रस्तुत वस्तु-योजना अथवा वाक्य-व्यवस्था चाहे अथवा विधान के रूप में ही भावना अथवा विषय का उपकार अपनी सीमा में ही कर सकेंगे।

वर्ण-विमर्श के उपकारक व्यक्तिकार्यों में अनुप्रास ही मुख्य है। मात्र-सौन्दर्य और संकीर्णता की रक्षा का विधान ही अनुप्रास में होता है। प्रयासकृत अनुप्रासमयका सन्त-काव्य में यद्यपि नहीं किन्तु कृत्रिम स्वाभाविक अनुप्रासों का सहज और आसानीय प्रयोग अवश्य हुआ है। वाक्य-व्यवस्था वाले व्यक्तिकार जैसे अ-प्रस्तुत-वर्णना परिलक्षणा व्यावस्तुति व्यावर्जिता आदि का प्रयोग अपेक्षाकृत कम हुआ है। इसका यह अर्थ नहीं कि वाक्य-व्यवस्था इस काव्य में नहीं किन्तु इसकी वजह हमारे प्रकार की है इस वजह का मूल अर्थ है।^२ अप्रस्तुत वस्तु-योजना-मूलक व्यक्तिकार्यों में उपमा रूपक उदाहरण दुहास आदि का प्रचुरता से उपयोग हुआ है। शूर-साहित्य अपनी उत्प्रेक्षाओं के लिए प्रसिद्ध है इसका कारण है शूर का इससे अधिक अनुसार राधा-कृष्ण की प्रतीकारमक अभिव्यक्ति हुई है। राधा-कृष्ण काव्य वृन्दावन ॥ मित्य होनवाके बिहार का प्रतीकत्व इन लौकिक वृन्दावन में करते हैं अतः राधा-कृष्ण के वन-वन्दन में समानता की सम्भावना की जाती है। सन्त-कवि का उत्प्रेक्षात्मक वरनाम ध्वन्य में तात्त्विक अंतर नहीं है वह अभेदात्मकता देगता है अतः माय मूलक उपा अन्वय और अभेद-मूलक रूपक उदाहरण दुहास आदि व्यक्तिकार ही अधिक आए हैं। इन व्यक्तिकारों के अनिश्चित संख्या (Ambiguous) का अर्थवत्ता है प्रयोग हुआ है जिसकी वही अर्थवत्ता की जा सकेगी।

१. अनीबरोट्ट व. बार्न एन्सायक्लोपिडिया।

अनो न दाने वरना-अन्वयमत्तं कृती ॥—अष्टाध्याय १८।

२. गुरु बाटनू में बानी का अनुप्रास अनुप्रास का विधान।

गुरु नर बाने भुक्ति पावे ही गुरु नर विधान ॥—अ. १० अनुप्रास ११ पृ ११६

उपमान-वयन में सन्तो का सामान्य जीवन के प्रति मोह ही लक्षित होता है। गोकु (पशु) और गुआर (ग्वाल, गोपालक) जीव और परमात्मा के उपमान हैं—

हम गोरू तुम गुआर गुसाईं जनम जनम रखवारे ।

कबहूँ न पार उतारि चराइहु कैसे खसम हमारे ॥^१

सासारिक बन्धनों में आबद्ध जीव के लिए 'लउकी' (कद्दू के प्रकारों में कड़वी लोकी = भोजपुरी) का प्रयोग सर्वथा नूतन है।^२ धन-यौवन आदि का उपमान 'बादर की छाँहि' है, प्रेम का युद्ध-क्षेत्र, एव सासारिकता का भार ढोनेवालों और शास्त्री का बोझ वहन करनेवाले शास्त्राभिमानों पड़ितों का भारवाही गर्दभ।^३ उपमानों का यदि विश्लेषण विवेचन किया जाय तो पेशे और साधारण जीवन सम्बन्धी उपमान ही अधिक प्रयुक्त हुए हैं। उपमाओं की सहज स्वाभाविकता प्रकट है—

जल बिन मीन पिया बिन बिरहिन इन धीरज कहु कैसे ?

पच्छी जरै दव लागि बन में मेरी गति भइ ऐसी ।

पियाहीन (बिरहिणी) उपमेय, जल से हीन मीन उपमान और अधैर्य (इन धीरज कहु कैसे ?) सामान्य धर्म है। वन में अग्नि लगने पर पक्षी का जलना उपमान, बिरहाग्नि में दग्ध 'आत्म' उपमेय है, एव दव लागै द्वारा जलन, तड़प और ताप का सामान्य धर्म, ऐसी के द्वारा वाचकत्व प्राप्त करता है।

रूपको का सर्वाधिक प्रयोग सत-काव्य में हुआ है, इसके विभिन्न भेदों से परिचित नहीं होने पर भी इनके कई स्वरूप इस साहित्य में आए हैं।

सावयव समस्त वस्तु विषयक रूपक—

कबीर काइआ कजली बनु भइया मनु कुचर मयमतु ।

अकसु ग्यानु रतनु है खेवटु बिरला सतु ॥^४

सबद दूध घृत राम रस, मथि करि काढे कोइ ।^५

माया दीपक नर पतंग भ्रमि भ्रमि इवे पडत ॥

तथा —

तुलहि चरन अरविद भँवर मनु ।

पान करत पाइआ रमइआ धनु ॥^६

१ वही, पृ० ११६ ।

२ लउकी अठसठि तोरथ न्हाई । कउरापनु तऊ न जाई ।—स क, रागु सोरठि ८, पृ १३७ ।

३ धन जीवन सुख सम्पदा, बादर की सी छाँहि ।—स० वा० स० (१), पृ० १६६ ।

प्रेम-खेत घायल गिरे ।—वही, पृ० १४३ ।

जो पावै सोइ चरै, करै नहीं पहचान ।

पीठ लदै हरि ना जपै, ता कूँ खर हो जान ॥ वही, पृ० १५१ ।

४ स० क०, सलोकु २२४, पृ० २८० ।

५ दा० द० वा० (१), साखी ३०, पृ० ४ । ६ आ० ग्र० रविदास, रागु आमा ४ ।

अपकातिष्ठयोक्ति-गर्भ रूपक—

हरि है सांड रेत महि बिजरो हाथी धुनी न चाह ।

कहि कपोर मुरि मकि बुझाई कोटी होइ कै चाह ॥^१

हरि और सांड का अमेद कवन है अतः रूपक । ससार (उपमान) का कवन नहीं कर उपमान रेत माया के पाश में बँधे जीव का उल्लेख न कर उपमान हाथी एवं पिपीहिका मार्ग के योपी का कवन न कर कोटी (पीटी) का निर्वेध रूपकातिष्ठयोक्ति का संकेत करता है, पूर्ण सस्रोत में रूपकत्व का निर्वाह है । इसके साथ ही 'गुरि' में स्तेय की बख्ता है (गुरि=गुर एवं भारी और गुर=रहस्य) ।

रूपकातिष्ठयोक्ति की छटा भी बसनीय है—

बी बरखा जरि जाय बहैया ना मरै ।

मै काठों मूत ह्वार, बरकुका जिन अरै ॥^२

काठ-बरु का अभ्यवसानपुण निगिरण 'बरखा' करता है और 'ब्रह्म का बहैया कर्म का सूत्र' ।

स्तेयगम वृष्टान्त—

बीजक बिल बतानई जो बिल मुष्टा होय ।

सब बतानै धीव को भूमि बिरला कोय ॥^३

बीजक उपमान और 'सब' उपमेय है, मुष्ट बिल और वास्तविक रहस्य बताना इन दोनों का बिम्ब प्रतिबिम्ब भाव है । सब स्तेयाघ वृष्ट है ।

उपरोक्त के पत्रों और छात्रियों में उदाहरण और वृष्टान्त बककारों का अापक प्रयोग हुआ है । वृष्टान्तमूलक रूपकातिष्ठयोक्ति का भी प्रयोग सत-साहित्य में मिलता है—

पतिवरता कै एक है, विभिचारिणी कै दोह ।

पतिवरता विभिचारिणी मला क्यों करि होइ ॥^४

'पतिवरता' (अष्टवारी अथवा एक ब्रह्म का उपासक) तथा विभिचारिणी (ईश-वाश और बहुदेवा तक) बातों की समानता सम्भव नहीं मानी गई । अवमानता का कवन ही अभिप्रेत है किन्तु उपमेय का अभ्यवसानपुण निवरण है ।

विभाषा—

जिन बरखन का बहुत निधि पाने जिन लोचन जय भूमि ।

—बीजक पद्य २ ।

रामुरा जिन जिन जतर बाई । कर बरख बिहूना माये ।

नर दिन बाई गुने अवन बिनु । यवनै धीना सोई ।

पानन गुवरा ममा बिनु अवनर । ब्रह्म मुनि जन सोई ।

दुष्टी जिन जोन रबार दिव्या बिनु । अथ पिब बिहूना ।—बी पद्य १६ ।

अघा तीनि लोक कौं देयै बहिरा सुनै बहुत विधि नाद ।
नक्कटा वास कमल की लेवै गूंगा करै बहुत सवाद ।
टूटो पकरि उठावै पर्वत पगुल करै नृत्य अह्लाद ।

—सु० ग्र० (२), पृ० ५०८ ।

उदाहरण—

तोही मोही मोही तोही अन्तर कैमा । कनिक कटिक जल तरंग जैसा ।

—आ० ग्र०, रविदास, रागु १ ।

सधिया प्रात इसनानु कराही । जिउ भए दादुर पानी माही ।

—स० क०, रागु गउडो ५ ।

दृष्टान्त—

कूप भरिउ जैसे दादिरा कछु देस विदेसु न वृक्ष ।

अैसे मेरा मनु विखिया विमोहिआ कछु आरापारु न सूक्ष ॥

—आ० ग्र० रविदास, गउडो पूरवी ३ ।

विशेषोक्ति—

मुद्रा पहन्या जोग न होई, घूँघट काढया सती न होइ ।

—क० ग्र०, पद २१७, पृ० १६२ ।

सम और विषम का संयोग—

हस स्वेत वक स्वेत देपिये समान दोऊ,

हस मोती चुगै वक मकरी कौ पात है ।

पिक अरु काक दोऊ कैसें करि जानै जाहि,

पिक अब डार काक करक हि जात है ॥

सिधौ अरु फटक पपान सम देषियत,

वह तौ कठौर वह जल मै समात है ।

सुंदर कहत ज्ञानी बाहिर भीतर शुद्ध,

काको पटतर और वातनि की बात है ॥

—सु० ग्र० (२), पृ० ४६५-६६ ।

उन्मीलित—

बगुला हसा एक सर, एकै रूप रसाल ।

वह सरवर मोती चुगै, वह मच्छी (का) काल ॥

—स० बा० स० (१), पृ० २०१ ।

सामान्य—

गुरु गोविंद ती एक है, दूजा यह आकार ।

—क० ग्र०, साखी २६, पृ० ३ ।

उदाहरण-गर्भ तद्गुण—

जब मैं था तब हरि नहीं, अब हरि हैं मैं नाहि ।

सब अँघियारा मिटि गया, जब दीपक देख्या माँहि ॥

—बही, साखी ३५, पृ० १५ ।

रूपकातिशयोक्ति-यम रूपक—

हरि है खांडू रेत महि बिरहरी हाबी चुनी न बार ।

कहि कबीर पुरि मसि मुसाई कीटी होइ कै बार ॥^१

हरि और खांडू का अमेव रूपक है अतः त्यक्त । सत्तार (उपमान) का कवन नहीं कर उपमान रेत माया के पाछ में जैसे जीव का सम्बन्ध न कर उपमान हाबी एवं पिपीळिका माग के योगी का कवन न कर कीटी (बीटी) का निर्वेद्य त्यकातिशयोक्ति का संकेत करता है, पून समोक्त में रूपकत्व का निर्वाह है । इसके साथ ही 'पुरि' में श्लेष की बरता है (पुरि=पुर एव मारी और पुर-रहस्य) ।

रूपकातिशयोक्ति की छटा भी वर्धनीय है—

बी चरखा करि जाय बईया ना मरै ।

मै काठों सुत हवार चरखुका बिन ॥^२

काष्ठ-चक्र का अन्वयव्यंग्यपूर्ण निगिरण 'चरखा' करता है और 'बइया का बईया कर्म का सुत ।

श्लेषवर्ध दुष्टान्त—

बीजक बिल बठावई बी बिल गुप्ता होय ।

सख बठावै बीज को भूमि बिरसा कोय ॥^३

बीजक उपमान और 'सख' उन्मेष है, गुप्त बिल और वास्तविक रहस्य बतलाना इन दोनों का बिम्ब-प्रतिबिम्ब भाव है । 'सख' श्लेषाव्यंश पुष्ट है ।

उपवेश के पक्षों और साक्षियों में उवाहरण और दुष्टान्त अर्थकारों का व्यापक प्रयोग हुआ है । दुष्टान्तमूलक रूपकातिशयोक्ति का भी प्रयोग सत-साहित्य में मिलता है—

पतिवरता कै एक है विनिचारिणी कै दोह ।

पतिवरता विनिचारिणी मेका क्यों करि होइ ॥^४

पतिवरता (अद्वैतवादी अथवा एक ब्रह्म का उपासक) तथा विनिचारिणी (ईश-वादी और बहुवक्तात्मक) दोनों की समानता सम्भव नहीं मानी गई । असमानता का कवन ही अमिश्रत है किन्तु उपमेष का अन्वयव्यंग्यपूर्ण निगिरण है ।

विभावना—

बिन चरखन की बहू बिधि पावै बिन खोजन जय नुसै ।

—बीजक सख २ ।

रामुरा भिन भिन अंतर बावै । कर चरख बिहूना नावे ।

कर बिनु बावै मुने चरण बिनु । सबल भीता सोई ।

पातल मुपस समा बिनु अवसर । बूझहु मुनि पन लोई ।

इली बिनु मोग स्वाद जिम्मा बिनु । अक्षय पित बिहूना ।—बी सख १६ ।

विधान नहीं बल्कि रेखा-चित्र है जिसकी प्रत्येक रेखा से आकृति आभासित होती रहती है। चित्र-विधान के कारण ही काव्य को स्थिरता प्राप्त होती है। इस स्थिरता के साथ सार्व-भौमता और सर्वकालीनता अपेक्षित मानी गई है। सार्वभौमता का यदि उचित अर्थ समझा जाय तो वह वह गृण है जिसके कारण चित्र कभी धुँधले नहीं पड़ते। इसका कदापि अर्थ नहीं कि सभी व्यक्ति इस काव्य से समान भाव से भाव-ग्रहण में समर्थ होते हैं। ऐसे आधार पाकर भावनाएँ टिकाऊ और दृढ़ होती हैं, उनका वायवीय अंश मिट जाता है। साहित्य की रूढ़ि और परम्परा का अर्थ है उन चित्रों को जकड़ रखने का प्रयास जिनके द्वारा कभी सौन्दर्य-बोध और भावात्मक मूर्त्तता प्राप्त हो सकी थी। क्रान्तदर्शी कवि सर्वथा नवीन चित्र उपस्थित नहीं करता बल्कि चित्रों में नवीन सशोधन कर उन्हें नूतन और जागरूक बना देता है।

सन्त-काव्य में मूर्त्त-विधान की विविधता नहीं है। स्त्री-पुरुष, सास-पतोहू, ननंद-भावज, पारस-लोहा, चन्दन-काष्ठ, वनिजारा-जुलाहा आदि घरेलू चित्रों द्वारा आध्यात्मिक तथ्यों का निरूपण किया है। उनके चित्र-विधान से चूहे-बिल्ली, कीरी-कुजर, सिंह-गाय भी निष्कासित नहीं। उदाहरणों में शास्त्रीय उपमाओं का भी यत्र-तत्र प्रयोग है, जैसे—कनक-कुडल (कटिक), जल-तरंग, रज्जु-सर्प। पारस्परिक सम्बन्ध को अभिव्यक्त करने के लिए दैनन्दिन जीवन की वस्तुएँ ही ली गई हैं। साधारण जीवन की इन वस्तुओं से सकेतित अर्थ में गूढ़ता खोजने का प्रयास सदा होता आया है। सीता की निष्ठा अशोक वन की विरहोच्छ्वसित ऐकात्मिकता में प्रकट है और सन्त-काव्य की गृहिणी घर में ही सती है। भावात्मक सम्बन्ध के आदर्श सती और सूरमा हैं, ऐसे तो चातक और चकोर, कुमोदनी और चन्दा का उल्लेख भी आ गया है। परकीया प्रेम का चाचल्य सन्त-काव्य में प्रवाह, तीव्रता और गति वन कर नहीं आया, इसके स्थान में आई एकनिष्ठा, गम्भीरता और मन्यरता। घरेलूजीवन और उसके विभिन्न सम्बन्धों का एक चित्र है—

जिन धीरज सो पतिया रसिया छाँडो, बाँको मोह यार कियो गाढो,
क्रोध सू प्रीत लगाई ॥
जिन तत सत देवर सँ मुख मोढा दया बहिन से नाता तोडा।
सुमति सौच बिसराई ॥
जो धर्म पिता के घर सँ घूटी, छिमा माय सँ यो ही रूठी।
कुमति परोसिन पाई ॥
सन्तोष चचा को कहा न माना, चची दीनता सँ रिसि ठाना।
माया मद बौराई ॥
चरनदास जब निज पति पावै, श्री सुकदेव सरन सो आवै।
सील सिंगार बनाई ॥^१

सन्त-साहित्य के चित्रों में वैविध्य और नानात्व सीमित ही है, सामान्य जीवन के चित्र ही उभर आए हैं, स्पष्ट और प्रभविष्णु।

असंगति—

बपी न बाप हूँ नहीं गुगळ पुस्तक तो न पढ़ाई ।

कई कबीर परम पद पाया नहीं बाई नहीं जाई ।

—बही पाली २ पृ १९ ।

बापा भेट बीषत मरे, तो पाई करतार ।

—बही पद १९९ पृ १५४ ।

अनन्य—

जैसा तू तैसा तुझी किया उपमा बीबै । —जा सं रवि रा वि १ ।

विरोधामास के अन्तर्गत विषय और उल्टबांसी वाले पदों और साहित्यों की गन्ना साधारणतया की जाती है । कुछ लोगों ने इनमें विरोध अस्कार भी माना है । अस्कार का अस्कार विरोध के कारण नहीं बल्कि विरोध के आभास में रहता है । उल्टबांसियों में बीच पड़नेवाला विरोध नहीं और न वही विरोध का आभास ही है । वास्तविक विरोध होने पर साम्य विचाराने की चेष्टा विरोधामास का दूसरा स्वरूप हो सकती है । विरोधहीन विरोध के वर्धन सन्त-साहित्य में प्रचुरता से प्राप्त है, यही वास्तविक विरोध नहीं बीच पड़नेवाला विरोध तात्त्विक ज्ञान के अभाव का फल है—

जिबै दूरि दूरि फुनि जिबै बिनि जैसा करि मानिजा ।

असतौ का जैसे भइसा बरेबा बिनि पीसा तिनि जानिजा ।

—सं क रा प ४७ ।

कोई बीके निरवा कोई बीके दूरि । बळ की माछूरी बरे बजूरि ।

—जा प नामदेव डोरी १ ।

इतना स्पष्ट है कि अस्कारों का इविड़ प्राणायाम नाच-सीन्दर की रीतिता के लिए अनावश्यक बल-साम्य की सृष्टि अनुप्रासों का अपाकृत गुम्फन अस्कारण के लिए अस्कार विधान का मोह एवं अस्कार उत्पन्न करने की निरव चेष्टा संत-काव्य में उपलब्ध नहीं । सन्त-कवि न तो उपमाओं के अन्वेषण में काव्यगत परम्परा की चिन्ता करता है और न बुर भटकता है । उसने भास-पास के जीवन को देखा-समझा है और उन उपमाओं का उपयोग किया है जिन्हें उसका भोसू-बग पहुँचावता है । ज्ञात से अज्ञात की ओर और ज्ञात के आधार पर ही अज्ञात ज्ञान की प्रतिष्ठा के मनोवैज्ञानिक तथ्य को वह पुर्यतया हृदयपर्यय कर सका था । सन्त-कवि का अस्कार-विधान उसकी मनोवैज्ञानिक स्थिति का परिचायक है ।

चित्रमत्ता

भावनाएँ सूक्ष्म और अणु होती हैं उन्हें हृदयगम कराने के लिए चित्रमत्ता और अपात्मकता देनी होती वही वास्तवीय माया में अणु का मूल-विधान है । अस्कार-विधान अणु का प्रतिफल है और भावना का वही उप-ग्रहण काव्य का विषय । कला कृतिम है किन्तु इस कृतिमता की माया में अन्तर होता है । कवि अपेक्षाकृत स्वाभाविक ब्रह्मा अन्तर्गत रूप में भावनाओं को आकृति देता है । प्रकल्प-वाक्य में स्पृष्टता अपि जाती ॥ कारण बचन की प्रमाणता रहती है वैयाकृत काव्य में सूक्ष्मता और यह विभाक्पुत्र चित्र

विधान नहीं बल्कि रेखा-चित्र है जिसकी प्रत्येक रेखा से आकृति आभासित होती रहती है। चित्र-विधान के कारण ही काव्य को स्थिरता प्राप्त होती है। इस स्थिरता के साथ सार्व-भौमता और सर्वकालीनता अपेक्षित मानी गई है। सार्वभौमता का यदि उचित अर्थ समझा जाय तो वह वह गुण है जिसके कारण चित्र कभी धुँधले नहीं पड़ते। इसका कदापि अर्थ नहीं कि सभी व्यक्ति इस काव्य से समान भाव से भाव-ग्रहण में समर्थ होते हैं। ऐसे आधार पाकर भावनाएँ टिकाऊ और दृढ़ होती हैं, उनका वायवीय अंश मिट जाता है। साहित्य की रूढ़ि और परम्परा का अर्थ है उन चित्रों को जकड़ रखने का प्रयास जिनके द्वारा कभी सौन्दर्य-बोध और भावात्मक मूर्तता प्राप्त हो सकी थी। क्रान्तदर्शी कवि सर्वथा नवीन चित्र उपस्थित नहीं करता बल्कि चित्रों में नवीन संशोधन कर उन्हें नूतन और जागरूक बना देता है।

सन्त-काव्य में मूर्त-विधान की विविधता नहीं है। स्त्री-पुरुष, सास-पतोहू, ननंद-भावज, पारस-लोहा, चन्दन-काण्ड, वनिजारा-जुलाहा आदि घरेलू चित्रों द्वारा आध्यात्मिक तथ्यों का निरूपण किया है। उनके चित्र-विधान से चूहे-बिल्ली, कौरी-कुजर, सिंह-गाय भी निष्कासित नहीं। उदाहरणों में शास्त्रीय उपमाओं का भी यत्र-तत्र प्रयोग है, जैसे—कनक-कुडल (कटिक), जल-तरंग, रज्जु-सर्प। पारस्परिक सम्बन्ध को अभिव्यक्त करने के लिए दैनन्दिन जीवन की वस्तुएँ ही ली गई हैं। साधारण जीवन की इन वस्तुओं से सकेतित अर्थ में गूढ़ता खोजने का प्रयास सदा होता आया है। सीता की निष्ठा अशोक वन की विरहोच्छ्वसित ऐकात्मिकता में प्रकट है और सन्त-काव्य की गृहिणी घर में ही सती है। भावात्मक सम्बन्ध के आदर्श सती और सूरमा है, ऐसे तो चातक और चकोर, कुमोदनी और चन्दा का उल्लेख भी आ गया है। परकीया प्रेम का चाचल्य सन्त-काव्य में प्रवाह, तीव्रता और गति वन कर नहीं आया, इसके स्थान में आई एकनिष्ठा, गम्भीरता और मन्यरता। घरेलूजीवन और उसके विभिन्न सम्बन्धों का एक चित्र है—

जिन धीरज सो पतिया रसिया छाँडो, वाँको मोह यार कियो गाढो,
क्रोध सू प्रीत लगाई ॥

जिन तत सत देवर सँ मुख मोढा दया बहिन से नाता तोडा।
सुमति सौच बिसराई ॥

जो धर्म पिता के घर सँ घूटी, छिमा माय सँ यो ही रूठी।
कुमति परोसिन पाई ॥

सन्तोष चचा को कहा न माना, चची दीनता सँ रिसि ठाना।
माया मद बौराई ॥

चरनदास जब निज पति पावै, श्री सुकदेव सरन सो आवै।
सोल सिंगार बनाई ॥^१

सन्त-साहित्य के चित्रों में वैविध्य और नानात्व सीमित ही है, सामान्य जीवन के चित्र ही उभर आए हैं, स्पष्ट और प्रभविष्णु।

- (१) घर बाजरी (बर्बर) लसीही टेढ़ी बीसीती जरराइ ।—क पृ० पृ २२ ।
 (२) छिनहर घर बर सिरहर टाटी बन परबत कैं मेरी छाती ।—वही पृ २३ ।
 (३) मैका मैसा कपड़ा केरा एक थोड़ें आवैं आवैं नीबहि कहाँ ओ सोइ ।

—रं बा पृ ७७ पृ ११ ।

- (४) भाग रे भाग फनकीर के बाछके कनक और कामिनी बाध लागे ।

—पृ० बा० (१) पृ ३६ ।

सन्त-साहित्य के मूर्त-विधान की कई कोटियाँ परिचक्षित की जा सकती हैं—(क) स्तुत प्रस्तुत का प्रस्तुत वर्णन (ख) स्तुत मूर्त के माध्यम से अमूर्त की अभिव्यक्ति (ग) अमूर्त का मूर्त विधान और (घ) अमूर्त का मूर्त-विधान द्वारा आभास देना । साधारण दृष्टि से 'क' और 'घ' की कोटियों में विशेष अन्तर नहीं किन्तु जहाँ सम्बन्ध-भावना की अभिव्यक्ति है और जहाँ परम-तत्त्व के स्वरूप की अभिव्यक्ति है वहाँ अमूर्त को मूर्त माध्यम से आभासित करने का प्रयास ।

सम्बन्ध-भावना—

तुम बलविधि मैं बल कर भीना । बल मैं रहूँ बलहि दिन बीना ॥

तुम प्यवरा मैं सुबना तोरा बरखन केहु याव बड़ मोरा ।^१

सहसाँ तूँ है साहिब मेरा मैं हूँ बन्धा तेरा ।^२

तुम चल्न हम हरन बापुरे संगि तुम्हारे वासा ।

नीच उल ते जेब भए है चल्न सुगन्ध निवासा ॥^३

बत तुम वीचरा तब हम बाटी । बाकी छोटी बरै दिन राटी ॥^४

मूर्त के माध्यम से अमूर्त का संकेत—

क्यूँ बिम्बहि प्रतिबिम्ब समाना चरकि कुम्भ बिबराना ।

कहूँ कबीर जानि जम जागा नीबहि बीब समाना ॥^५

बिरहनि कौँ सिवार न भावै । है कोइ ऐसा राम भिकावै ॥

किछरे बंजन मंजन नीरा । बिछूँ बिना यहु व्यापै पीरा ॥^६

अपेक्षाकृत अमूर्त माध्यम से अमूर्त का संकेत—

रात रसु निरसु करि बानिजा होइ निरसु रसु पहिचानियवा ।

इह रस जाके उहु रसु जावा उह रसु पीवा इह रसु नहि मावा ॥^७

जलमैं आतम जमै एक रात निर्धन काहन कीजै रे ।

जसी महारस अमृत आवै आवै रहिऊँ रस पीवै ॥

१ क ई पृ १२ पृ १२६ ।

२ बा घ रबिरास रागुजावा १ ।

३ क घ पृ १७९ ।

४ घ क गजड़ी ७५ ।

५ बा घ बा (२) पृ ८६ ।

६ रं बा पृ ८६ पृ ७१ ।

७ बा घ बा (२) पृ ११ ।

८ बा घ बा (२) पृ १६३ ।

अमर्त का मूर्त-अमूर्त द्वारा आभास—

दादू राम अगाध है, परिमिति नाही पार ।
अबरण बरण न जाणिये, दादू नाइ अघार ॥^१
व्यापक अखण्ड एक रस परिपूरन है,
सुदर सकल रमि रह्यो ब्रह्मा ताहे तें ।
सहज सदा उदात याही तें अचभा होत,
आपु ही कौ आपु भूलि गयो सुतौ काहे ते ॥^२

छन्द-विधान

अन्यत्र यह लक्षित किया जा चुका है कि पूर्वी अपभ्रंश में दो परम्पराएँ मिलती हैं— दोहो की और भिन्न-भिन्न रागो के पदो की । हिन्दी में दोहो का जो रूप प्रचलित हुआ उससे इन दोहो को भिन्न समझना चाहिए । दोहे के विषम चरणों में १३ मात्राएँ और सम चरणों में ११ मात्राएँ होती हैं, अतः में लघु होता है । दोहा अपभ्रंश का निजी छन्द^३ है और प्राकृत की गाथा का विकसित रूप ।

‘दोहा कोष’ में कई प्रकार के दोहे सुरक्षित हैं—

(क) हले सहि विआसिअ कमलु, पवो हिउ वज्जे ।

अलललललो महासुहेण आरोहिउ पच्चें ॥^४

(ख) बह्माणेहि म जाणन्त हि भेउ । एवइ पढिअउ ए च्चउ वेउ ॥^५

(ग) गुह उवएसें अमिय-रसु धावहि ण पीअउ जेहि ।

बहु सत्थत्थ मसुत्थलिहिं तिसिए मरिअउ तेहि ॥^६

साखी का नाम-करण छन्द-विशेषता के कारण नहीं बल्कि विषय के कारण हुआ था । ‘साखी, सबदी, दोहरा’ में साखी और दोहरा अत्यन्त निकट हैं । आदि ग्रन्थ में साखियों को ‘सलोकु’ (श्लोक) की सजा प्राप्त है किन्तु इन्हें ‘अनुष्टुप’ का हिन्दी रूपान्तर नहीं समझना चाहिए ।

हरि सो हीरा छाडि कै करहि आन की आस । १३+११=२४

ते नर दोजक जाहिगें सति भाखै रविदास ॥^७ १३+११=२४

१३+११ के योग से २४ मात्राओं का दोहा छन्द है । सम चरणों में तगण (SSI) है यद्यपि दूसरे सम चरण में ‘रविदास’ पाठ जगण (ISI) बना देता है । आदि ग्रंथ में रैदास को रविदास लिखा गया । इस प्रकार रैदास पाठ रहने पर शुद्ध तगण (SSI) का रूप होगा । विषम चरणों के अतः में रगण छाडि कै और जाहिगे = (SIS) है ।

१. दा० द० बा० (१), सुमिरन कौ अग, साखी १७ ।

२. सु० ग्र०, भाग २, पृ० ५८० ।

३. कालिदास की विक्रमोर्वशीय में प्रयुक्त है ।

४. ज० डि० ले० (जिल्द २८) पृ० ३२ । ५. वही, पृ० ९ ।

६. वही, पृ० १६ ।

७. स० क०, सलोकु २४२, पृ० २८३ ।

सरवर पंकी ह्रिक्रो फहीवाक पचास ॥ १३+११

इधु धनु छहरी गहुपिआ सचे तोरी भास ॥^१ १३+१०=२३

इसके अन्तिम चरण में ग्यारह के स्थान में केवल बस मात्रार्थ है किन्तु पंचाशी उच्चारण के अनुसार 'सच्चे' पाठ मात्रार्थों की संख्या को ग्यारह बना देता। पहले सम चरण में समान और दूसरे सम चरण में समान है। विषमता रहने पर भी नियम की रखा है।

कबीर पूषी साह की तुं जिनि लोके प्यार ॥ = १३+१६

करी विपूषनि होइगी केसा बेती बार ॥^२ = १३+११

सम चरणों के अन्त में समान और विषम चरणों के अंत में समान है।

पाठान्तर के कर्णों पर ध्यान देकर विचार किया जाय तो सारो दोहे की कसौटी पर लगे छतरोंगे।

आदि-ग्रन्थ में सुरक्षित पदों के छन्दों की रूपरे तिपरे बीपरे पंचपरे अष्टपरी छत्रार्थ है। ये पदात्मक छत्रार्थ पदों के बीच है। आदि-ग्रन्थ के पदों का बाल सितार आदि पदों के साथ होता था। स्वयं मुख मात्रावेध में या छठे से अठ-वेधता की दृष्टि से इन्हें पदों के अन्तपद रखा गया और छन्द-विधान की दृष्टि से रूपरे तिपरे आदि का उल्लेख हुआ।

हीरे हीरा बेनि पवन भनु सहजे रहिआ समार्थ ॥=२९

सगळ मोठि इनि हीरे बेनि सतिनुर बचनी मै पार्थ ॥^३ = ३

और पक्षि की कुवालि कुवालि कुलचनी साहुरी वेईए कुटी ॥=३

अबकी ससपि सुवालि सु म्मली सहजे सचरि बरी ॥^४ = २७

आदि ग्रन्थ में जिसे रूपरा कहा गया है उसके लिए कोई विशेष नियम नहीं बताया जा सकता। किसी-किसी एक चरण को दो भागों में विभाजित किया गया है और इन भागों की तुल्य मिलती है—

हरि की कथा मनाहव वाली=१९

हंसु हई हीरा किह पछानी^५=१९ (हंस का उच्चारण हंस बीता है)

दोपरे के दो चरणों को बार में विभक्त करने की प्रथाकी भी अपलाई गई है। प्रथम चरण के दोनों भागों की तुल्य मिलती है और दूसरे चरण के भागों की भी।

मूखे घगति न कीबे । यह माता अपनी कीबे ॥१२+१४=२६

हउ मांगळ छंछन रेना । मै गाही किसी का रेना ॥१२+१४=२६

हउ में एक मात्रा और उच्चारण के कारण 'गाही' का ही कण है।

तिपरे दोपदों से वस्तुव मिल नहीं। बीपरी के साथ एक तीसरा चरण जोड़ दिया गया है, जो वस्तुव टेक हुआ करता है—

कंचन सिज पारि नही लोकि । मनु बै राम कीआ है मोकि ॥^६ १६+१६

१ आ ई मलोकु कबीर १२५ पृ १३८४।

२ क ई साथ की बीव पृ ४२।

४ नहीं।

५ नहीं।

३ आ ई कबीर जी के रूपरे पृ ४८१।

६ आ ई पृ १२७।

इन तिपदों में अव्यवस्था है किन्तु एक प्रकार का छन्द आया है जिसमें तीन चरण हैं और तीनों चरणों की तुल्य मिलती हैं और उच्चारण की दृष्टि से प्रत्येक में ३२ मात्राएँ हैं—

भगता दी सदा तू रखदा हरि जीउ घुरि तू रखदा आइया ।=३२

प्रह्लाद जन तुघु राखि लए हरि जीउ हरणाखसु मारि पचाइआ ।=३२

गुरमुखी तो परतोति है हरि जीउ मनमुख भरमि भुलाइआ ।^१ =३२

चौपदों का प्रयोग सर्वाधिक हुआ है। इस प्रकार के दो छन्द हिन्दी में प्रचलित हैं, चौपई और चौपाई। चौपई के प्रत्येक चरण में १५ मात्राएँ होती हैं और अन्त में गुरु लघु तथा चौपाई के प्रत्येक चरण में १६ मात्राएँ और अन्त में जगण (।।।) और तगण (।।।।) का निषेध है। अपभ्रंश में इस प्रकार का अडिल्ल छन्द है। सामान्यतया चौपाई का प्रयोग सन्तों की वाणी में हुआ है—

जिहि पावक सुरि नर है जारे । राम उदकि जन जलत उबारे ॥१६+१६

भव सागर सुख सागर माही । पीवि रहे जल निखुटत नाही ॥^२ १६+१६

इस छन्द का पीछे चल कर नाम सम्भवतया रामायण के कारण रामायणी (रमैनी) पड़ा।

बहुत दुख (दुख) दुखदुख की खानी । तब बचिहो जब रामहि जानी ॥ १६+१६

रामहि जानि मुक्ति जो चलई । युक्तिहि ते फदा नहि परई ॥^३ १६+१६

भीतरि का यह भेद न जानै । कहै सुहागिनि क्यों मन मानै ॥ १६+१६=३२

अन्तर पीव सौ परचा नाही । भई सुहागिनि लोगन माही ॥^४ १६+१६=३२

तू जलनिधि हउ जल का मीनु । जल महि रहउ जलहि बिनु खीनु ॥ १५+१५=३०

तु पिंजरु हउ सूझटा तोर । जमु मँजारु कहा करै मोर ॥^५ १५+१५=३०

चौपाइयो के कुछ भिन्न रूपान्तर इन सन्तों की वाणियों में प्राप्त हैं। चौपाई के एक चरण के पश्चात् टेक देकर पदों की रचना हुई है—

मैं न मरउ मरिबो ससारा—१६

(टेक) अब मोहि मिलिबो है जीवावन हारा—२१

रोला की गति पर जयदेव का पद आदि-ग्रन्थ में है—यद्यपि अव्यवस्था परिलक्षित होगी।

हरि भगत निज निहकेवला रिद करमणा बचसा ।

जोगेन कि जगेन, कि दानेन कि तपसा ॥

गोविन्द गोविदेति, जपि नर सकल सिधि पद ।

जैदेव आइउ तस, सफुटं मव भूत सरव गत ॥^६

सरसी छन्द का स्वरूप भी कबीर वाणी में प्राप्त है—

जिसहि बुझाए सोई बुझै बिनु बुझै किउ रहीऐ (रहिए)—१६+११

१ आ० ग्र०, महला ३, पृ० ६३७।

२ कबीर, आ० ग्र०, पृ० ३२३।

३ बीजक, रमैनी २१।

४ दा० द० बा० (२), पद २८३, पृ० १२०।

५ आदि ग्र०, रागु गउडो, पृ० ३२३।

६ आ० ग्र०, पृ० ५२६।

सतिभुक्त मिठे बंधेरो नूकै इल बिनि माबकु कहीऐ (सहिए)—१६+११

उनि बाने बाहने बिकारा हरि पतु दुहु करि रखीऐ (रहिए)—१६+११

कहु कबीर यूँये गुड़ काइबा पूछे ते किमा कहीऐ (कहिए)—१६+११

छावटपरी छन्नों का उपयोग आदि-ग्रन्थ में अधिक हुआ है और इसके कई कों का प्रयोग भी ।

फिरे बेसि न जाइबा मुशीऐ, तीरख पासि न बैठा । १६+१२=२८ } ५६

बाता बानु करहि तह नाही महुस उछारि न बैठा ॥ १६+१२=२८ } ५६

जे को सतु करे सो छीनै तप भरि तपु न होई । १६+११=२६ } ५२

जे को माउ छए बरनाबी कछि के छलण एई ॥ १६+११=२६ } ५२

इसका स्पष्ट स्वरूप अन्य सन्तों की शायियों में भी प्राप्त है—

सामिनी (नि) दमकै बनहर गरजै बीसै बाबुर मोरा । १६+१२=२८ } =५६

सतबुद्ध बस्ती कस्त फिरावै फिरता जान बँडोरा ॥ १६+१२=२८ } =५६

बदली राम बदल बाबसाही पाँच पचीसो मोरा । १६+१२=२८ } ५६

बौन्दो सबद सिब बर कीनै होना गारत बीरा ॥ १६+१२=२८ } ५६

छात्रात्म्य छन्नों का भी अभाव नहीं—

मुनेग प्रयात—नमस्त्वं अकाळे नमस्त्वं कृपाळे ।

नमस्त्वं अकरो नमस्त्वं अनुपे ॥—आ० प्र० बापु साहब २ ।

छन्द—बहु चिह्न अर बरन जाति अर पात महिन बिह ।

रूप रंग अर रेल मीन कोई कह न सकत कह ।

अचल भूति अनमल प्रयाग अमितीन कहिगई ।

कोटि इन्द्र इन्द्राणि साह साहाय पचिगई ।

निमचन महीप मुर मुर नेत नेत बनविच कहत ।

तब छरब नाम कबै बनन करम नाम बनत मुपति ॥—बापु साहब १ ।

छन्द-प्रयोग में ब्रजभाषा विस्तार आना रहा । सिवरा परम्परा में ब्रजमें कुछ योक्त्व छिड़

ने छन्द-शास्त्र का पूर्ण परिचय दिया है । ब्रजमें पतिपाही में केवल छे भी अधिक छन्द विविधता उपलब्ध है । उक्त समय तक रीति-परम्परा का प्रभाव स्पष्ट होने लगा है । बापु-गम्भी मुन्दरदास ने भी छन्द शास्त्र का अच्छा परिचय दिया है और ऐसे कई प्रकार के छन्दों का प्रयोग किया है जिनका प्रचलन नहीं हो सका । प्रारम्भिक सन्तों में लोक-प्रचलित छन्द ही प्रयुक्त रहे । छन्द भी गैर ने अन्त-उनके स्वल्प में तत्कालीन सम्भारण की अनुकूलता ही प्राप्त होनी ।

रोप पद

बर-बीली ॥ अण्डमग बिबिन्ध छन्नों के माप देव का बन्ध लगा कर 'मदरी ॥

रबका पाड़ा दिया गया है । इनमें कुछ तो लीच-लीनों के बर है और राग-रागिनियों के सम्बन्ध ।

गेय पद-शैली में चर्यापदों के गीतों का प्रयोग अपभ्रंश काल में हुआ था । उनमें से कई रागों का प्रयोग सन्त-साहित्य में बहुलता के साथ हुआ । सिद्ध-साहित्य के गेय पदों में राग पटमञ्जरी सर्वाधिक लोक-प्रिय है किन्तु आदि-ग्रन्थ में इस राग के गीत नहीं हैं । आदि-ग्रन्थ में सर्वाधिक प्रयुक्त “राग गउडी” है । आदि-ग्रन्थ के अन्त में “रागमाला” दी गई है ।

राग	रागिनियाँ	पुत्र
१ भैरव	भैरवी, विलावली, बगाली, लेखी	अस—हरख दिसाव, बगाल, मधुमाधव, ललित, विलावलु
२ मालकोस	गोड (गौरी), करी (गुणकली), गन्धारी, देवगन्धारी, घनासिरी	मारु, मस्तग, मेवार, चण्डकोम, खोखट,
३ हिण्डोल	तेलगु, देवकिरी (देवक्रो) वमन्ती, अहीरो—	वसन्त, कमोद,
४ दीपक	कछेली, पटमञ्जरी, टोडी, कामोदी, गूजरी—	गउरा, कानरा कल्याण
५ श्रीराग	वैरागी, कर्नाटी, गौरी, आसावरी, सिन्धवी	
६. मेघ	सोरठि, गोड, मलारी, आशा, सूही	केदारा, नट

रागमाला के अनुसार ६ राग, ३० रागिनियाँ और उनके ४८ पुत्र हैं । रागमाला की यह पद्धति स्वीकृत पद्धति से पूर्णतया मेल नहीं खाती और सिद्धों द्वारा प्रयुक्त शवरो, मालशी, कामक्री आदि इसमें नहीं । वस्तुतः अनेक मिश्रित रागिनियाँ प्रचलित थी और उनके गायन का विधान था । सिद्धों और सन्तों ने इन रागिनियों में बाँध कर पदों की रचना नहीं की है, समग्रह-कर्ताओं ने इन्हें रागों की प्रणालियों में बाँधा है । आदि-ग्रन्थ में कबीर आदि भक्तों के सगुहीत पदों के राग-विधान से ग्रथावली के पद-विधान में भिन्नता और अन्तर है । आदि-ग्रन्थ में ‘सिरी रागु’ के अन्तर्गत आया गीत ग्रन्थावली में रामकली है ।^१ सन्त कबीर की ३५वीं गउडी ग्रथावली में राग सोरठि बन गई है और ५४वीं गउडी ग्रथावली में १९३वीं रामकली । कबीर ग्रथावली की ६१वीं गौडी सत् कबीर में रागु भैरव के अन्तर्गत है । बीजक में कुछ ऐसे पदों का सकलन हुआ है जो लोक-गीतों के रूप हैं और सन्तों ने उनका उपयोग किया । बिर-हुली, हिंडोला, चाचर, बेलि इसी प्रकार के विधान हैं । वसन्त का होली से सम्बन्ध है और सावन का हिंडोला से ।

शास्त्रीय रागिनियों के अन्तर्गत जो रचनाएँ मिलती हैं, उनका विषय के साथ विशेष

१ राजा राम की कीर्तुरी बाजै—स० क०, सिरी रागु २ ।

क० ग्र०, रामकली १५३, पृ० १३७ ।

सम्बन्ध नहीं। एक ही राग के अन्तर्गत सिद्धास्त-निरूपण भी है और आत्मानुमृति की अभिव्यक्ति भी।^१

इन सन्तों के सम्प्रदाय में गायकों का आना आरम्भबलक नहीं जब कि गायकों की जाति निम्न-स्वरीय थी। सिध्दों द्वारा राग-प्रकृति का निर्धारण हुआ। विभिन्न सन्तों के रागों की तुलना द्वारा देशगत विशेषता और प्रचलन का आभास मिल सकता है। कबीर के रागों से वासु के रागों की मिलता है। वासु के रागों को परब भाणमजी हुसेनी बंगाली जैसे रागों के अन्तर्गत रखा गया है। सुन्दरदास ने 'देराक' का प्रयोग किया है, जो भारतीय परम्परा में नहीं माना जाता। राग-रागिनियों के कई भेदों का उल्लेख मिलता है, जिनमें ईश्वर विशेषता उल्लिखित होती। विभिन्न प्रवेशों में रागों की मिल सीक्तियाँ प्रचलित थीं। आदि-ग्रन्थ में बड़ो (नीचे अथवा पीछे) में गुमारेरी (गुजरी) और पूरबी (पूर्वी) के श्रेय है। 'यहमे' बीरागिणी और गउड़ी बेटी भी है। आदि-ग्रन्थ में 'गुजारी राग आया है, जो भारतीय परम्परा का नहीं जान पड़ता।

होसी बाबर, बिरहुली खानन हिरोजा, झूझना छोहर आदि का लोक गीतात्मक स्वरूप स्पष्ट है। ईतन्मिन्न जीवन की विविध घटनाओं का चित्र स्वाभाविक संयोज-आवना के माध्यम से लोक-गीतों में अंकित मिलता है। मध्यकासीन सन्त-काव्य-आप ने इस रूप पदावली को अपने विचार और अनुमृति की अभिव्यक्ति का माध्यम बनाया और संगीत-रस की काव्यात्मक प्रकृति के साथ क्षमतापूर्वक संयोग हुआ। सन्त-कवि उनके यही नहीं थे बापक थे। जिस निम्न-स्तर से वे आए थे उसमें कला की यह सांस्कारिक चेतना नहीं थी। ब्रह्मसत् और फकतद् जीवन में अब स्फुरण हुआ या उठे। संयोज-शास्त्र की आत्मीयता के तबि में बना और गप-मुझा पीठ न बा और न थी काव्यात्मकता की वह कसीटी जिसे साहित्य-शास्त्र प्रभव देता है। सन्तों की भावों में मुक्त संगीत का आनन्द है जिसमें उल्लेखित निर्बोध संगीतात्मकता की तरफ़ता और मार्मिकता है। भाषा और पर-रचना की जो परम्परा सन्तों ने अपनाई उसे व्यापक रूप में स्वीकृत किया गया। कबीर से चौपाई और साबी की जो परम्परा बड़ी उसका विकसित रूप जायसी में मिलता है। मुक्तसीरास ने जायसी के ठेकन की मिटा कर अधिक-से-अधिक पंक्तिता बनाया। पर-दीली की जारा में पूर्व प्राप्त परम्परा के विचाम-रूप—मुरदाग और मुक्तसीरास की रचनाएँ हैं। अवशेष की पीपूष बर्षिनी बापी और बन्दीराम-विद्यापति की मार्मिकता सन्तों की पदावली में प्रतिबिम्बित नहीं हुई किन्तु इनकी पाठ या विचाम अर्थानर्सी क गीतों से हुआ।

१ (क) वे बारहि छटि तीरय जाही। रतन पशारब घट ही माही ॥

गहि पवि बंदिगु बाबु बगानी। भीनहि होरी बगनु न जाही ॥

—आ सं मानक रागु गउड़ी ५ १५२।

(ग) बंशु निगरी बापनी जोवन अरी से उनागा।

उर न पीये ननु ना निगे री दरगज की आगा ॥

—आ सं बखोर रागु गउड़ी १५ ५ ११८।

निष्कर्ष

इस अध्ययन द्वारा कई निष्कर्षों पर पहुँचने में सहायता मिलती है—

(१) सन्तो की पदावली लोक-गीत नहीं हैं, लोक-गीतों का विकसित रूप जो सिद्ध-साहित्य में प्राप्त था उसका उपयोग सन्तो ने किया । प्राकृत और अपभ्रंश-काल के प्रचलित छन्द-विधान का विकसित रूप इनमें प्राप्त होता है, जो हिन्दी का क्षमता के अधिक अनुकूल है ।

(२) इनका काव्य परम्परा से विच्छिन्न नहीं और इनकी रचनाओं को काव्य मानने में किसी प्रकार का सकोच नहीं होना चाहिए । काव्यात्मकता की सकुचित धारणा के कारण ही अनेक प्रकार के भ्रम फैले हैं ।

(३) इनके काव्य में अलकरण की चेष्टा नहीं किन्तु अलंकार अवश्य आए हैं । वह कविता-कामिनी का सहज शृंगार है । सन्त-भावात्मकता को ही मुख्य मानता है, अलकरण को नहीं ।^१

(४) इनके चित्र सहज, स्वाभाविक और घरेलू-जीवन के हैं । भाषा की काट-छाँट, साज-शृंगार से अधिक भाव-प्रकाशन की क्षमता पर इनका ध्यान था । इनके काव्य की कसौटी भावना और विचार की सत्यता है ।^२ भावना और विचार परस्पर विच्छिन्नता नहीं बल्कि एक-दूसरे की शक्ति और क्षमता है ।

(५) पूर्ववर्ती सन्तो ने पदों की रचना की, राग-रागिनियों में बाँधने का प्रयास पीछे चल कर हुआ । परवर्ती सन्तो ने रागों के साँचे में पदों को ढालने का प्रयास किया । विभिन्न सम्प्रदायों में भिन्न-भिन्न रागों का महत्त्व था ।



- १ जो पै पिय के मनि नहीं भायें, तो का परोसनि कै हुलराये ॥ टेक ॥
का चूरा पाइल क्षमकायै, कहा भयौ बिछुवा ठमकायै ॥
का काजल स्युदर कै दीयें, सोलह स्यंगार कहा भयै-कोयै ॥
अजन मजन करै ठगौरी, का पचि मरै निगौडी बौरी ॥

—क० ग्र०, पद १३९, पृ० १३३ ।

- २ खरी कसौटी राम की, खोटा टिकै न कोय ।
राम कसौटी सो टिकै, जो जीवत मृतक होइ ।

—क० ग्र०, जी० मृ० कौ अग ९, पृ० ६४ ।

‘जो जीवत मृतक होइ’ से आदि ग्रंथ का ‘जो मरजोवा होय’—पाठ युक्ति-संगत है ।
गावैं कथैं बिचारे नाही, अनजाने का दोहा ।
कहाँहि कबीर पारस बिनु पाहन भीतर लोहा ॥—बीजक ।

सम्पन्न नहीं। एक ही राग के अन्तर्गत सिद्धान्त-निरूपण भी है और आत्मानुभूति की प्रथि-
भक्ति भी।^१

इन सन्तों के सम्प्रदाय में गायकों का भाग आश्चर्यजनक नहीं जब कि गायकों की
जाति निम्न-स्तर की थी। सिध्यों द्वारा राग-प्रकृति का निर्धारण हुआ। विभिन्न सन्तों के रागों
की तुलना द्वारा वैयक्त विशेषता और प्रचलन का आभास मिल सकता है। कबीर के रागों
से दासू के रागों की मिलता है। दासू के रागों को परब साधयसी हुसैनी बंगाली जैसे रागों
के अन्तर्गत रखा गया है। सुन्दरदास ने 'ऐरावत' का प्रयोग किया है जो भारतीय परम्परा में
नहीं माना जाता। राग-रागिनियों के कई जोड़ों का उल्लेख मिलता है जिनमें वैयक्त विशेषता
छिपित होगी। विभिन्न प्रदेसों में रागों की भिन्न सीमाएँ प्रचलित थीं। आदि-वंश में बररो
(गौरी बबरा चौकी) में गुजारेसी (गुर्जर) और पुरबी (पूर्वी) के मेर है। 'बड़ो
बैरागिनी और मठड़ी चेती' भी है। आदि-वंश में गुजारी राग आया है, जो भारतीय पर-
म्परा का नहीं जान पड़ता।

होली चत्वर बिरहुली सावन दिवोका मूकना सोहर आदि का जोर बीतारमक
स्वरूप स्पष्ट है। वैयक्तिक जीवन की विविध घटनाओं का चित्र स्वाभाविक संकीर्ण-भावना
के माध्यम से छोड़-गीतों में अंकित मिलता है। मध्यकाळीन सन्त-काव्य-भारा ने इस क्षेत्र
परायणी को अपने विचार और अनुभूति की समिप्यक्ति का माध्यम बनाया और संकीर्ण-तरंग
की काव्यात्मक प्रकृति के साथ समतापूर्वक संयोग हुआ। सन्त-कवि एकै गायी नहीं थे नामक
थे। जिस निम्न-स्तर से वे आए थे उसमें कला की यह सांस्कारिक जेबना नहीं थी। अन्तर्गत
और फनकड़ जीवन में जब स्फुरण हुआ था उठे। संकीर्ण-साधन की सादृश्यता के साथ ही
हजा और ग्या-मुका गीत न था और न ही काव्यात्मकता की यह कसीदी जिसे साहित्य-शास्त्र
प्रमद देता है। सन्तों की भाषा में मुक्त संकीर्ण का आभाव है जिसमें उल्लेखित निर्वाण
संकीर्णता की तरलता और मार्मिकता है। भाषा और पर-रचना की जो परम्परा सन्तों
ने अपनाई उसे व्यापक रूप में स्वीकृत किया गया। कबीर ने बीरार और साही की जो
परम्परा बली उसका विकसित रूप आपसी में मिलता है। तुलसीदास ने नाम्नी के ठेकान
को मिटा कर अधिक-से-अधिक पंडितारू बनाया। पर-बीली की चारा में पूरा प्राप्त परम्परा
के विकास-रूप—सूरदास और तुलसीदास की रचनाएँ हैं। अथर्व की पीयूष बर्षिदी वाली
और बड़ीदास-विद्यापति की मार्मिकता सन्तों की परावली में प्रतिक्रिष्ट नहीं हुई किन्तु
इनकी चारा का विकास चर्चापत्तों के गीतों से हुआ।

१ (५) जे कार्जि छटि तीरथ जाही । रतम परारन भट ही माही ॥

पड़ि पड़ि पंडितु दासु बग्याही । नीतरि होरी बसनु न पाही ॥

—आ रं नामक रासु मठड़ी पृ १५२ ।

(५) रं मिहारी कामनी जीवन बरी के पलासा ।

उर ॥ भीत्रे रं न गिनि हरि हरमन की बासा ॥

—आ रं कबीर रासु मठड़ी १५ पृ १३८ ।

प्रतीक विधान

अवरन कौं का बरनिये, मो पै लख्या न जाइ ।

अपना बाना बाहिया, कहि कहि थाके माइ ॥

—कबीर

प्रतीक विधान



समस्या

सत का विश्वास है कि परम तत्त्व अवर्ण्य और सदा अविरोधी है। जगत् के दृष्ट पदार्थों के अन्तराल में अन्तरात्मा स्वरूप उस परम तत्त्व और परम सत्य की स्थिति है। दृश्यमान पदार्थ न तो उसके स्वरूप हैं और न उससे एकात विच्छिन्न ही। वह निराकार, स्वरूप-हीन, नित्य और अ-परिवर्तनशील है। उसका साक्षात्कार किया जा सकता है और उसके लिए किसी मध्यस्थ की अपेक्षा नहीं। वैयक्तिक व्यष्टि समष्टिगत सार्वभौम व्यक्तित्व से सर्वथा विच्छिन्न नहीं। दोनों में विशिष्ट सम्बन्ध ही नहीं बल्कि तात्त्विक एकता है और व्यक्ति की साधना के मूल में उस सम्बन्ध का उद्घाटन और स्थापन है। उस परम तत्त्व का वर्णन सम्भव नहीं, ऐसी सन्त की धारणा है^१। वह तत्त्व और उसकी अनुभूति तो और अधिक अप्रेषणीय है। जो अनुभव करता है वही उसे जानता है, दूसरा कोई जानता नहीं और जान सकता भी नहीं। जो जानता है, वह वाणी के माध्यम से अभिव्यक्त नहीं कर सकता। यह तो गूँगे का गुड है। वाणी अक्षम है, मूक है अतः वाणी के द्वारा इसका मूक संकेत ही प्राप्त होगा। यह अनुभव अत्यन्त महत्वपूर्ण है, इसे प्राप्त कर और कुछ पाने की चाह नहीं रह जाती। अतः सामान्य और अनुभूति-हीन व्यक्तियों को इसका सदेश देने और

१ अवरन कौं का बरनिये, मोपे लख्या न जाइ ।

अपना वाना बाहिया, कहि कहि थाके माइ ॥

—क० ग्र०, सम्रथाई को अग ६, पृ० ६२ ।

आदि अत अरु मध्य नहिं, रंग रूप नहिं रेख ।

गुप्त बात गुप्तै रही, पलटू तोपा देख ॥ —प० ब्रा० (३), पृ० ५५ ।

परिचायिका नहीं, बल्कि सकेतिका है। नैयायिकों का सकेत-ग्रह 'व्यक्ति' का नहीं होता 'जाति' का होता है। भाषा के सकेत-पक्ष द्वारा अर्थ-ग्रहण मात्र नहीं होता, उसमें विम्ब-ग्रहण कराने की क्षमता भी होती है और काव्य में इन दोनों पक्षों का उपयोग है। सन्त की समस्या है, अमूर्त का विम्ब-ग्रहण कराना मात्र नहीं, बल्कि उसे सकेतित करना और सकेत को ऐसा रखना जो सामान्य रूप में उसके पाठक के लिए प्रेषणीय हो। सन्त-काव्य की दुरुहता और उसके विधान-पक्ष को इस भूमिका में अध्ययन करने की अपेक्षा है।

प्रतीक और प्रतीकवाद

अध्येता की अनेक कठिनाइयों में एक महत्वपूर्ण कठिनाई है पारिभाषिक शब्दों की सीमा और व्याप्ति का विभिन्न संस्कार। अंग्रेजी के 'सिम्बोलिज्म' के अर्थ में हिन्दी में 'प्रतीकवाद' का प्रचलन हो गया है। प्रतीक-विधान और प्रतीकवाद दोनों विभिन्न हैं और यह विस्मरण नहीं करना चाहिए कि पश्चिम में काव्य-धारा 'प्रतीकवाद' की सकुचित धारा बन कर फ्रांस में बही थी जिसके प्रतिनिधि थे बोदलेयर, वलें और मैलार्मे। बोदलेयर ने प्रतीकों के महत्व की स्थापना की, वलें ने उन्हें काव्यात्मक रूप दिया एवं मैलार्मे ने गहन पारिभाषिक व्याख्या की। प्रतीक-वादियों को जीवन की कटुता, कुरूपता एवं अप्रिय निष्ठुरता से पलायन कर काल्पनिक संसार का निर्माता कहा गया है। सन्तों ने प्रतीकों का उपयोग-प्रयोग किया है किन्तु प्रतीकवाद की आधुनिक व्याख्या को कोटि में आनेवाले प्रतीकवादी वे नहीं। जीवन की कटुताओं एवं निष्ठुरताओं के प्रति सन्त सदा जागरूक हैं, कल्पना के मोहक कुजों में वह विहरण करने वाला नहीं, निराशावादी प्रतीकवाद के ध्वसात्मक रूप से वह प्रभावित भी नहीं। वह 'दिव्य' को लोक-भिन्न, लोक-बाह्य, विश्वातीत एवं केन्द्रित नहीं मानता, उसकी दृष्टि में सार्वभौमता ही दिव्यता है, विश्वान्तरात्मकता ही विश्वातीतता है। वह एकान्त प्रत्यक्ष भी नहीं, नितांत परोक्ष भी नहीं।

'रहस्यवाद' और 'रहस्य' की भाँति 'प्रतीकवाद' तथा 'प्रतीक' का प्रयोग भी अव्यवस्थित और अनिश्चित रहा है। रहस्यवाद और प्रतीक-विधान, एवं प्रतीकवाद और रहस्यात्मकता का अविच्छेद्य सम्बन्ध विचारकों ने देखा है। प्रतीकों के माध्यम से निरपेक्ष सत्य की प्राप्ति की प्रवृत्ति को ही एक विचारक रहस्यवाद मानता है।^१ ऐसे तो एक विचारक ने रहस्यवाद की प्रतीकात्मकता को अस्वीकृत भी किया है।^२ रहस्यवाद और प्रतीक में सम्बन्ध है किन्तु प्रतीकवाद ही रहस्यवाद नहीं और रहस्यवाद में जो कुछ है, वह प्रतीक ही नहीं है। प्रतीकवाद तत्त्व और प्रतीक के सम्बन्ध की विवेचना करता है और इस सम्बन्ध को आकस्मिक अथवा आत्मनिष्ठ मानता है। रहस्यवाद प्रत्यक्ष जीवन के अन्तर्भूत जीवन की सार्वभौम स्थिति एवं उसकी उपलब्धि की अपेक्षा रखता है। मनुष्य का उदात्तीकृत रूप (पुरुषोत्तम) सगुण ब्रह्म और उसके अवतार हैं। सन्त के अनुसार मानव का विशुद्ध स्वरूप ही देवत्व है, देवत्व का प्रतीक नहीं। धार्मिक क्षेत्र में आध्यात्मिक विषयों के लिए इन्द्रिय-प्रत्यक्ष प्रतीकों का

१ इन्ज द्वारा क्रिश्चियन मिस्टिसिज्म के २५० वें पृष्ठ पर उद्धृत Recejac का मत।

२ वही, २५० वें पृष्ठ पर एडिनवरा रिव्यू से उद्धृत एक मत।

जाहूँ करने के लिए कुछ संकेत दे देना आवश्यक है, अनिवार्य है। वैयक्तिकता और व्यक्तिगत अनुभूति को सामाजिक और समष्टिगत बनाने की समस्या है। साधारणतया यह विस्वास कर लिया गया है कि संत सामाजिकता के विरोधी थे। यूरोप के सभी रहस्यवादी धर्मासक्त धार्मिक संघटन के विरोधी न थे। भारतीय संतों में सांख्यिक साम्प्रदायिक यूनान का विशेष विशिष्ट परिस्थितियों में किया और इस विरोध द्वारा विपुल जन-समुदाय की सामाजिक अधिकार की प्रेरणा दी। सामाजिकता को सांख्यिक यूनान से विभिन्न समझना चाहिए और संतों का समाज हमने अत्यन्त पूर्णरूप से किया है, निम्न सांस्कृतिक स्तर का है। बाबा के लिए यह और कठिन समस्या है क्योंकि असमर्थ बाबा को अधिक असमर्थ व्यक्तियों के उपभुक्त बनाना है।

संत का विस्वास है कि प्रत्येक व्यक्ति में आध्यात्मिक तत्व है। अतः यह नैतिक है और आध्यात्मिक अनुभूति प्राप्त कर सकता है। इस आत्मिक आध्यात्मिक और प्राथमिक अनुभूति के द्वारा ही परम तत्व और परम सौन्दर्य का साक्षात्कार किया जा सकता है। इसके स्वल्प और सम्बन्ध को सांख्यिक माध्यम के द्वारा अभिव्यक्त करने पर उसका आभास और संकेत दिया जा सकता है, तत्व का सांख्यिक रूप नहीं। कलाकार की समस्या इससे अधिक भिन्न नहीं। कलाकार मूल-स्वल्प अथवा अमूर्त भावना को मूर्तिमत्ता देता है। मूर्त रूपों का मूल चित्र उतारने बाबा कलाकार के वैशिष्ट्य का अधिकारी नहीं। मूर्त स्वल्प आत्मज्ञान अथवा उद्दीपन होता है, जिसके द्वारा भाव को अभिव्यक्ति होती है। भाव की परिमति ही रसत्व में होती है, आत्मज्ञान अथवा उद्दीपन की नहीं।

संतों की विचार, भाव या अनुभूति समझने का भय नहीं होना चाहिए। संत का कथन है कि संकेत को पूर्ण सत्य अथ समस्त संकेतित पदार्थ (सुश्रुत सात्वतीय तत्व एवं अत्यन्त-व्यक्त अनुभूति) को पकड़ में लाने की चेष्टा करो जो वैयक्तिक है, सुबोध और अभिव्यक्ति-यन्त्र नहीं। कलाकार और संत की समस्या के एक अन्तर की ओर स्पष्ट रूप से ध्यान आता है। कलाकार को मूर्त रूप का आत्मज्ञानात्मक माध्यम प्राप्त है किन्तु संत को ऐसी सुविधा नहीं। इस अन्तर के बावजूद एक बन्धी एकता है। कलाकार जिस प्रकार प्रयोग द्वारा परम्परागत विम्व-विभाजक मूर्तिमत्ता को नवीन सौन्दर्यमत्ता देता है उसी प्रकार संत अपने भावों अपनी भावना धारणा एवं विस्वास की अपने अन्तर्गत की मूर्त-स्वल्प में की चेष्टा करता है। परम्परा का विरुद्ध कर अतिश्रेष्ठ कथन की प्राप्ति सम्भव नहीं। पाठक और कवि समाज और संत के बीच प्रेक्षणीयता का संस्थापक यह मूल-विधान ही है जिसकी प्रक्रिया में परम्परा को नवीन चेतना के अनुसार बदलना पड़ता है।

संकेत संकेतित वस्तु के सांख्यिक स्वरूप की उपस्थिति नहीं करता। उसका आभास और संकेत ही उपस्थित करता है और इस अर्थ में सम्पूर्ण मानवीय भाषा सांख्यिक है।^१ यह तत्व अन्य विभिन्न 'गुरु' कहा जाता है और 'गुरु' शब्द में कोई साम्य सादृश्य या सादृश्य नहीं। प्रसार साम्य की चर्चा तो व्यर्थ ही है। 'गुरु' 'गुरु' का सम्बन्ध-विच्छेद परवर्ती काव्य में हो गया और अनुभूति के साथ इस 'गुरु' का सम्बन्ध स्थापित हो गया। संज्ञा मूल-वस्तु की वक्-

परिचायिका नहीं, बल्कि सकेतिका है। नैयायिकों का सकेत-ग्रह 'व्यक्ति' का नहीं होता 'जाति' का होता है। भाषा के सकेत-पक्ष द्वारा अर्थ-ग्रहण मात्र नहीं होता, उसमें विम्ब-ग्रहण कराने की क्षमता भी होती है और काव्य में इन दोनों पक्षों का उपयोग है। सन्त की समस्या है, अमूर्त का विम्ब-ग्रहण कराना मात्र नहीं, बल्कि उसे सकेतित करना और सकेत को ऐसा रखना जो सामान्य रूप में उसके पाठक के लिए प्रेपणीय हो। सन्त-काव्य की दुरुहता और उसके विधान-पक्ष को इस भूमिका में अध्ययन करने की अपेक्षा है।

प्रतीक और प्रतीकवाद

अध्येता की अनेक कठिनाइयों में एक महत्वपूर्ण कठिनाई है पारिभाषिक शब्दों की सीमा और व्याप्ति का विभिन्न संस्कार। अंग्रेजी के 'सिम्बालिज्म' के अर्थ में हिन्दी में 'प्रतीकवाद' का प्रचलन हो गया है। प्रतीक-विधान और प्रतीकवाद दोनों विभिन्न हैं और यह विस्मरण नहीं करना चाहिए कि पश्चिम में काव्य-द्वारा 'प्रतीकवाद' की सकुचित धारा बन कर फ्रांस में वही थी जिसके प्रतिनिधि थे बोदलेयर, वल्लेन और मैलार्मे। बोदलेयर ने प्रतीकों के महत्व की स्थापना की, वल्लेन ने उन्हें काव्यात्मक रूप दिया एवं मैलार्मे ने गहन पारिभाषिक व्याख्या की। प्रतीक-वादियों को जीवन की कटुता, कुरूपता एवं अप्रिय निष्ठुरता से पलायन कर काल्पनिक ससार का निर्माता कहा गया है। सन्तों ने प्रतीकों का उपयोग-प्रयोग किया है किन्तु प्रतीकवाद की आधुनिक व्याख्या को कोटि में आनेवाले प्रतीकवादी वे नहीं। जीवन की कटुताओं एवं निष्ठुरताओं के प्रति सन्त सदा जागरूक हैं, कल्पना के मोहक कुजों में वह बिहरण करने वाला नहीं, निराशावादी प्रतीकवाद के ध्वसात्मक रूप से वह प्रभावित भी नहीं। वह 'दिव्य' को लोक-भित्त, लोक-ब्राह्म, विश्वातीत एवं केन्द्रित नहीं मानता, उसकी दृष्टि में सार्वभौमता ही दिव्यता है, विश्वान्तरात्मकता ही विश्वातीतता है। वह एकान्त प्रत्यक्ष भी नहीं, नितांत परोक्ष भी नहीं।

'रहस्यवाद' और 'रहस्य' की भाँति 'प्रतीकवाद' तथा 'प्रतीक' का प्रयोग भी अव्यवस्थित और अनिश्चित रहा है। रहस्यवाद और प्रतीक-विधान, एवं प्रतीकवाद और रहस्यात्मकता का अविच्छेद्य सम्बन्ध विचारकों ने देखा है। प्रतीकों के माध्यम से निरपेक्ष सत्य की प्राप्ति की प्रवृत्ति को ही एक विचारक रहस्यवाद मानता है।^१ ऐसे तो एक विचारक ने रहस्यवाद की प्रतीकात्मकता को अस्वीकृत भी किया है।^२ रहस्यवाद और प्रतीक में सम्बन्ध है किन्तु प्रतीकवाद ही रहस्यवाद नहीं और रहस्यवाद में जो कुछ है, वह प्रतीक ही नहीं है। प्रतीकवाद तत्त्व और प्रतीक के सम्बन्ध की विवेचना करता है और इस सम्बन्ध को आकस्मिक अथवा आत्मनिष्ठ मानता है। रहस्यवाद प्रत्यक्ष जीवन के अन्तर्भूत जीवन की सार्वभौम स्थिति एवं उसकी उपलब्धि की अपेक्षा रखता है। मनुष्य का उदात्तकृत रूप (पुरुषोत्तम) सगुण ब्रह्म और उसके अवतार हैं। सन्त के अनुसार मानव का विशुद्ध स्वरूप ही देवत्व है, देवत्व का प्रतीक नहीं। धार्मिक क्षेत्र में आध्यात्मिक विषयों के लिए इन्द्रिय-प्रत्यक्ष प्रतीकों का

१ इञ्ज द्वारा क्रिश्चियन मिस्टिसिज्म के २५० वें पृष्ठ पर उद्धृत Recejac का मत।

२ वही, २५० वें पृष्ठ पर एडिनवरा रिव्यू से उद्धृत एक मत।

ऊँचाई, गर्जन) अतः 'ब्रह्म' के द्वारा परम तत्त्व की ऊँचाई, विस्तार तथा-मूल्य का संकेत मिलता था। 'हायर' (Higher) का लैटिन रूप ही अंग्रेजी का सुपेरियर (Superior) है एवं एक्सेल (Excel = Celsus) हाई (High) का लैटिन रूप।^१ अरबी का 'अल्लाह' शब्द मूल रूप में अल्-इल्लाह है जिसकी चार रेखाएँ 'अल्लिफ' के ही परिवर्तित रूप हैं। 'अल्लिफ' के सात विभाग हैं—इल्म, नूर, बुजुद, शुहुद, समा, वसर और कुलम।^२ आकाश = शून्य-ख, जिससे 'ख-सम' बना है, विस्तार का सूचक है, अतः आकाश-देव के रूप में ईश्वर की कल्पना हुई है। 'सात आकाश' अथवा सप्त भुवनो के ऊपर उसके निवास की कल्पना इसी प्रकृति और प्रवृत्ति का सूचक है। सभी धर्मों ने पौराणिकता की सृष्टि प्रतीकात्मक पद्धति पर की है।

ज्योति का प्रतीकात्मक प्रयोग सभी धर्मों में सर्वाधिक और व्यापक रूप में हुआ है। प्राचीन ग्रीक साहित्य में इसका प्रयोग है यद्यपि इसे हेलेनिस्टिक युग में अधिक लोक-प्रियता मिली। मिस्र का मुख्य आधिदैवत सूर्य था, जो राष्ट्रीय-धर्म सूर्योपासक है। ईसाई-धर्म में ईश्वर के प्रकाश की यथार्थ कल्पना है। वेद में सूर्योपासना है, औपनिषदिक तत्त्व-वेत्ता प्रकाशमयता की कल्पना करता है। इस्लाम में खुदा के नूर की चर्चा है। सन्त-काव्य ज्योति-चर्चा से परिपूर्ण है।^३ प्रकाश के साथ विस्तार, सौन्दर्य और शक्ति की जो धारणा है, उसका स्थूल रूप सगुणोपासना में प्रकट हुआ।

परम-तत्त्व की ज्योति रूप में कई कारणों से कल्पना हुई है। मनुष्य भयाक्रान्त प्राणी है, अन्धकार ही उसके भय का कारण है।^४ अन्धकार में वस्तुओं का वास्तविक स्वरूप छिपा रहता है, प्रकाश वास्तविकता का प्रकाशक है, अतः भय-मुक्त करता है। परम-तत्त्व अभयदाता है, निराशा के अन्धकार से मुक्त करने वाला और उसे दूर करने वाला। मृत्यु भय है, पीडा है, अन्धकार है, परम तत्त्व अमरता है, अमृत है, प्रकाश है। अन्धकार वस्तु की वास्तविकता को ओझल कर देता है उसी प्रकार सांसारिक ज्ञान वास्तविक वास्तविकता को प्रकट नहीं होने देता, अतः अज्ञान और अन्धकार है, परा विद्या है।

प्रकाश और ज्ञान का अविच्छेद्य सम्बन्ध स्वीकृत है। इसका किन्तु क्रमिक विकास हुआ है। सूर्य-वैदिक काल का प्रमुख देवता है। औपनिषदिक ज्ञान-काण्ड प्रकाश को महत्त्वपूर्ण स्वीकार करता है। कर्म-काण्डीय सूर्य भावात्मक प्रकाश के रूप में प्रतिष्ठित हुआ। प्रारम्भिक आस्था विश्वास-मूलक थी, ज्ञान-प्रधान नहीं। ज्ञान क्रमशः आस्था का आधार बना और अन्त में ज्ञान ही मुख्य हुआ। परमात्मा की ज्योतिमत्ता में ज्ञान-स्वरूपता का आरोप है। वह केवल ज्ञान-स्रोत ही नहीं बल्कि स्वयं ज्ञान-स्वरूप है। सगुण भक्ति-धारा में बोध-पक्ष से अधिक महत्त्व आस्था-पक्ष का रहा। उसका प्रकाश सौन्दर्य की ज्योति बन कर प्रकट हुआ। स्थूल-

१ सिम्बालिज्म एण्ड विलिफ, पृ० २८-२९। २ स्टीज इन तसव्वुफ, पृ० ६८।

३ जोति सरूपी तत अनूप। अमल न मल न छाह नही घूप ॥

—स० क०, रागु गउडी ७६, पृ० ८५।

४ अघकार सुखि कवहिन सोइहै। राजा रक दोऊ मिली रोइहै ॥

—वही, रा० ग० ८, पृ० १०।

तात्त्विक स्वरूप को देखने में अक्षम व्यक्ति एवं स्वार्थ अथवा अन्य कारणों से इस स्वरूप को तिरोहित करनेवालों के लिए वह दृष्ट नहीं होता। इसमें उस स्वरूप की अक्षमता नहीं बल्कि ग्रहण करनेवाले की अक्षमता अथवा स्वार्थपूर्णता है।^१

ससार ससरणशील है, जगत् गतिमान एवं जीवन-मरणशील। इस परिवर्तनशील और परिवर्तनीय जगत् में स्थायित्व की कामना एवं अमरता की चाह मनुष्य रखता है। परमात्म-तत्त्व अमर है, नित्य है, शाश्वत और चिरन्तन। काल अवधि है, अतः निरवधि सत्य और सत्त्व (सत्+त्व) की साधना है। देश सीमा है अतः असीम सीमाओं के बन्धन से मुक्त व्याप्ति की आकांक्षा है। देवताओं की अमर संज्ञा केवल हिन्दू धर्म में ही नहीं बल्कि सभी धर्मों में समान रूप से मान्य है।^२ निरवधि और असीम के द्वारा व्याप्ति मर्यादित ही होती है और परम-तत्त्व सीमित और मर्यादित नहीं हो सकता। अवधि और निरवधि, असीम एवं असीम दोनों की सीमाओं से वह अतीत है, त्रिकालातीत है। चरखा (काल-चक्र) के नष्ट हो जाने पर भी बढई (काल-चक्र का निर्माता) नष्ट नहीं होता। न जाने ऐसे कितने चरखों का उसने निर्माण किया है। काल-द्वारा अविच्छिन्न रूप से प्रवाहित है, अतीत कभी वस्तुतः अतीत नहीं होता, वर्तमान में अतीत की चेतना और भविष्य की आशा-आशंका बनी रहती है। अतीत से दूर भागने की चर्चा यदा-कदा होती है किन्तु इसे पूर्णतया अतीत नहीं बनाया जा सकता। परम-तत्त्व को अकाल, निरवधि, कालातीत कहने का केवल इतना ही तात्पर्य नहीं कि वह चिरन्तन, शाश्वत, अनादि और अनन्त है बल्कि काल और देश के बन्धन एवं तज्जन्य व्यथाओं, पीड़ाओं, आशंकाओं, दुश्चिन्ताओं से निवृत्ति प्राप्त करने का भाव भी है।^३ असीम की इस भावात्मकता को असीम के दृश्यमान् माध्यम से अभिव्यक्त करना है। शब्द भी सीमाएँ हैं किन्तु नाद असीम और अनादि, नाद और शब्द का, अतः ऐसा महत्व है। अनिहित नाद को सन्त सुनता है और शब्द (सवदी) द्वारा उसे अभिव्यक्त करता है। शब्द अनिहित नाद का व्यक्त स्वरूप है।^४ सवदी केवल उपदेश मात्र नहीं, सार तत्त्व है, पारिभाषिक है।

प्रतीकत्व और व्यञ्जना

साहित्य-शास्त्र में व्यञ्जित, ध्वनित और सूचित अर्थ का महत्व प्रतिष्ठित है। शब्द की तीन शक्तियों में व्यञ्जना की ही प्रधानता है यद्यपि कुछ लोगों की दृष्टि में अभिव्ययार्थ ही महत्वपूर्ण है। नैयायिक और भौमासक व्यञ्जना को पृथक् वृत्ति के रूप में स्वीकृत नहीं करते। अभिव्यय, लक्षणा और तात्पर्यवृत्ति द्वारा अनुपलब्ध अर्थ का द्योतन व्यञ्जना-शक्ति द्वारा होता है।

१ कहहि कवीर सुनहु हो सन्तो, भरम भूलि दुनियाई ।

अपरमपार पार परसोत्तिम, या गति विरलै पाई ॥—बीजक, शब्द ४६ ।

२ सिम्बॉलिज्म एण्ड बिलीफ, पृ० ८२ ।

३ ओ सतिनाम, करता पुरुषु निरमउ निरवैर अकाल मूरति अजनी सैम गुर प्रसादि ।

—सिक्ख धर्म का गुरु मन्त्र ।

४ कवीर शब्द सरीर में, विनि गुण वाजै तति ।

वाहिर भीतरि भरि रहया, तायै छूटि भरति ॥—क० ग्र०, सवदी की अंग १, पृ० ६३ ।

अभिधेयार्थ का बाध कथना और व्यञ्जना में होता है। प्रतीक में मुख्यार्थ का बाध नहीं होता। 'व्योति' का मुख्यार्थ व्योति ही बूझा होता है, इससे भिन्न नहीं। व्योति से संबंध रखने वाला कोई अन्य वस्तु भी इसके द्वारा कक्षित नहीं होता। प्रतीकत्व की धारणा में स्वतः वस्तुएं सुप्त भावना के संकेत में पूर्णतया समर्प नहीं हो सकतीं। सहीमें अभीम की व्याप्ति है किन्तु पूर्णता नहीं। अपूर्ण पूर्णता के माध्यम द्वारा ही पूर्ण पुनराकांक्षा का आभास दिया जा सकता है। अपूर्ण पूर्ण नहीं बल्कि पूर्ण की अभिव्यक्ति का माध्यम है। व्यञ्जना और कथना पक्षों की अभिधेयार्थ का बाध अपेक्षित मानती है। प्रतीक और उसके द्वारा संकेतित वस्तु में तात्त्विक विभेद नहीं होता। पूर्णता की वास्तविक अभिव्यक्ति यहाँ रहती है, अतः वास्तविकता के माध्यम से पूर्णता का संकेत दिखता। परम-तत्त्व के विस्तार की ही धृष्टि-रूप मानने वाला यह कैसे स्वीकार कर सकेगा कि वक्ष्यमान् वक्ष्य में उस आदि तत्त्व का आभास नहीं। वक्ष्य को प्रति-नास्तिक स्वीकार करने वाला इसकी बाधता पर ही विचार करता है। संत ने वक्ष्य की वस्तुओं और व्यापारों के माध्यम द्वारा तात्त्विक स्वरूप की अभिव्यक्ति की है। प्रतीकत्व में अभिव्यञ्जना है किन्तु व्यञ्जना-शक्ति की सीमाएँ नहीं। प्रतीक का सम्बन्ध साधनिक विचारवादा के साथ है, यद्यपि व्यञ्जना शक्ति ही स्थापना में अद्वैतवादी वर्णन की सफल स्पष्ट देखी जा सकती है। प्रतीक की भी सीमाएँ होती हैं। मुक्तजी राम के व्यापारों की स्वाभाविकता और माननीयता से भयभीत हो पाठकों को बार-बार स्मरण कराते हैं कि राम स्वयं अगवान् हैं, बर-सीका कर रहे हैं और इन्हें सामान्य मनुष्य समझने का भ्रम नहीं होना चाहिए। संत जी अपने प्रतीकों की सीमाओं से परिचित हैं, वह स्पष्ट रूप से जानता है कि कोई ऐसी वस्तु नहीं जो परम-तत्त्व का किसी रूप में प्रतिनिधित्व कर सके वह एकान्त रूप से अपने आप बैठा है। परम-तत्त्व का वास्तविक रूप को अभिव्यक्त हुआ है, उसमें तात्त्विक एकता और अनिष्ट सम्बन्ध होने पर भी श्रेय है। किसी उपयुक्त शब्द के अभाव में इसे अनेकार्थक श्रेय कहेंगे श्रेयमुक्त अनेक (= विधिष्टाई) से यह भिन्न है। अन्तर्गत और एरण्य दोनों काठ की आतियाँ हैं तात्त्विक अनेक दोनों में हैं।^१ अन्तर्गत की मुगंधि एरण्य की सुवर्णित करने में समर्थ है। अन्तर्गत और उद्गुह जो संत के लिए परम-गुह से सचचा अभिन्न है, के प्रतीकार्थक विधान में अपूर्ण पूर्ण को संकेतित कर रहा है।

प्रतीक और साध्यवसान रूपक

मुक्तजी के अनुसार यहलियों और पुराने ईसाइयों में सम-सम्बन्धी बातों की मूर्तरूप में प्रकट करने के लिए साध्यवसान रूपकों (Allegories) का प्रचार या और साध्यवसान रूपक एक बड़ा विचार है।^२ साध्यवसान रूपक मुक्तजी द्वारा यह कहा पारिभाषिक शब्द है जिसमें साध्यवसान कथना और शब्द की सम्बन्ध-स्थापना हुई है। कथना में मुख्यार्थ का बाध किन्तु इसने सम्बन्धता एवं सम्बन्ध के मूल में कति अथवा प्रयोग की अनेका होती है।

१. मुक्त अन्तर्गत एवं अद्वैत वागुदी निकट मुक्तवादी वाग।

बीच भिन्न हैं तैय यह है तैय बाध मुक्तवाग वाग ॥ — १ वा १४ १८ १ १४।

२. वा २ १ १ १।

स्पष्टतया इति अथवा प्रयोजन के कारण मुख्यार्थ के साथ वाचपूर्ण सम्बद्धता है। सारोपा लक्षणा में अनाच्छादित-स्वरूप विषय (उपमेय) का अन्य (उपमान) के साथ अभेद-ज्ञान स्थापित होता है।^१ आरोप के विषय और आरोप्यमाण विषयो में अभेदात्मक आरोप होना चाहिए। रूपक अलंकार में इसी की अपेक्षा होती है, स्वयं शुक्लजी इसे स्वीकार करते हैं।^२ रूपक में उपमेय-उपमान का अभेद स्थापन अपेक्षित है।^३ आरोप के कारण दोनों में भिन्नता अवश्य रहती है किन्तु ज्ञान अभेदात्मक होता है अर्थात् अभेदात्मकता आहार्य है, वास्तविक नहीं। निगिरणपूर्वक विषय के साथ विषयो का अभेद प्रतिपादन अध्यवसान है।^४ विषयो (आरोप्यमाण) में विषय (आरोप का पात्र) इस प्रकार लीन हो जाता है कि भेद-प्रतीति का अवसर ही उपस्थित नहीं होता।^५ अन्योक्ति और अतिशयोक्ति में साध्यवसान लक्षणा की अपेक्षा है कारण इसमें अध्यवसान सिद्ध होता है अर्थात् उपमेय निर्गुण होकर उपमान मात्र कथित होता है। रस-नगाधर के अनुसार निदर्शना में भी साध्यवसान लक्षणा होती है।^६ रूपक में उपमेय और उपमान दोनों का स्पष्ट उल्लेख होता है अतः अभेद आरोपित एव आहार्य है एव अतिशयोक्ति में केवल उपमान का कथन होता है अतः अभेद के मूल में रूप, धर्म अथवा प्रभाव का साम्य होना चाहिए। विशिष्ट-प्रयोजन-वश अथवा परम्परा के कारण ही अभेद की कल्पना रूपक में है जिसके अभेदत्व में भी भिन्नता है, और अतिशयोक्ति में अभेद की अपेक्षाकृत पूर्ण स्थिति रहती है। साध्यवसान शब्द-शक्ति है और रूपक अलंकार-योजना जिसमें आरोप होता है, ऐसी अवस्था में साध्यवसान रूपक अशास्त्रीय योजना। सरूपक (Allegory) वस्तुतः एक सश्लिष्ट मूर्त-विधान है जिसमें किसी वस्तु के वर्णन में अन्य वस्तु का वर्णन अन्तर्निहित रहता है। सरूपक एक वस्तु के स्थान में अन्य वस्तु का विधान उपस्थित करता है।^७ सरूपक अन्योक्ति है जिसके प्रत्येक अवयव का निरूपण सावयव रूपक की भाँति सदा अपेक्षित नहीं। उसके अवयवों का उल्लेख किसी विशेष उद्देश्य अथवा प्रयोजन की सिद्धि के लिए होता है। अन्योक्ति पद्धति की क्षमता अर्थ-श्लेष के द्वारा सादृश्य योजना में है। अन्योक्ति में आरोप्यमाण और आरोप के विषय में रुद्धिगत अथवा प्रयोजन-सिद्ध अभेदत्व है, किन्तु दोनों वस्तुएँ भिन्न अवश्य हैं। अन्योक्ति अन्य के प्रति की गई उक्ति है और प्रत्यक्ष के गर्भ में अ-प्रत्यक्ष अथवा परोक्ष छिपा रहता है। इसमें प्रस्तुत द्वारा अ-प्रस्तुत का वर्णन नहीं बल्कि प्रस्तुत के प्रसंग द्वारा अ-प्रस्तुत प्रसंग की उद्भावना देखी जाती है।

हसा प्यारे, सरवर तजि कह जाय ?

जेहि सरवर बिच मोती चुगते, बहु विधि केलि कराय ॥

१ सा० द०, अध्याय २, ८।

२ रस-मीमांसा, पृ० ३७७।

३ तद्रूपकमभेदो य उपमानोपमेययो ।—का० प्र०, दशमोल्लास, सू० १३९

४ सा० द०, परिच्छेद २, ९।

५ का० प्र०, द्वितीयोल्लास, सू० १५।

६ रस-नगाधर की हिन्दी टीका, दि० भा०, पृ० ४२५।

७ Literally a description of one thing under the image of another the allegory substitutes one thing for another

अभिधेय का बाध कटाना और ध्वंजना में होता है। प्रतीक में मुख्याय का बाध नहीं होता। 'ज्योति' का मुख्याय ज्योति ही नृहीत होता है, इससे भिन्न नहीं। ज्योति से संबंध रखने वाला कोई अन्य अर्थ भी इसके द्वारा कथित नहीं होता। प्रतीकरण की दारुणा में स्मृत वस्तुएं सूक्ष्म भावना के स्तर में पूज्यता समर्थ नहीं हो सकतीं। सही में असीम की व्याप्ति है किन्तु पूज्यता नहीं। अपूर्व पूज्यता के माध्यम द्वारा ही पूज्य पूज्यता का आभास दिया जा सकता है। अपूर्व पूज्य नहीं बल्कि पूर्ण की अभिव्यक्ति का माध्यम है। ध्वंजना और लक्षणा ध्वंजना अभिधेय का बाध अपेक्षित मानती है। प्रतीक और उसके द्वारा संकेतित वस्तु में तात्त्विक विभेद नहीं होता। पूज्यता की आंतिक अभिव्यक्ति यहाँ रहती है, अतः आंतिकता के माध्यम से पूज्यता का संकेत मिलेगा। परम-तत्त्व के विस्तार को ही सृष्टि-रूप मानने वाला यह कहे स्वीकार कर सकेगा कि दृश्यमान् जगत् में उस आदि तत्त्व का आभास नहीं। जगत् को प्रति आंतिक स्वीकार करने वाला इसकी बाह्यता पर ही विचार करता है। तब ने जगत् की वस्तुओं और व्यापारों के माध्यम द्वारा तात्त्विक स्वरूप की अभिव्यक्ति की है। प्रतीकरण में अभिव्यंजना है किन्तु ध्वंजना-ध्वंजना की सीमाएँ नहीं। प्रतीक का सम्बन्ध दार्शनिक विचारधारा के साथ है, यद्यपि ध्वंजना कृति ही स्वापना में अंतर्गामी रहने की संकल्प स्पष्ट देखी जा सकती है। प्रतीक की भी सीमाएँ होती हैं। तुलसी राम के व्यापारों की स्वाभाविकता और मानवीयता से भयभीत हो पाठकों को बार-बार स्मरण कराते हैं कि राम स्वयं भगवान् हैं, नर-लीला कर रहे हैं और इन्हें सामान्य मनुष्य समझने का भ्रम नहीं होना चाहिए। तब भी अपने प्रतीकों की सीमाओं से परिचित है, वह स्पष्ट रूप से जानता है कि कोई ऐसी वस्तु नहीं जो परम-तत्त्व का किसी रूप में प्रतिनिधित्व कर सके वह एकान्त रूप से अपने आप बैठा है। परम-तत्त्व का आंतिक रूप भी अभिव्यक्त हुआ है, उसमें तात्त्विक एकरा और ध्वंजित सम्बन्ध होने का भी भेद है। किसी उपयुक्त शब्द के अभाव में इसे अनेकार्थक यह कहेंगे जेदमूसक अनेक (= विविधार्थ) से यह भिन्न है। जन्म और एरण्न दोनों काठ की आदिमाँ हैं तात्त्विक अनेक दोनों में है।^१ जन्म की मूर्धनि एरण्न को सुगन्धित करने में समर्थ है। बंधन और छद्मपुत्र भी तब के लिए परम-तत्त्व से एकमात्र अभिन्न है के प्रतीकार्थक विधान में अपूर्व पूर्ण की संकेति कर रहा है।

प्रतीक और साध्यव्यमान रूपक

मुक्तजी के अनुसार 'मूर्धनि और पुराने ईगाहों में धर्म-गण्यो बाँटी की मूर्तक में प्रकट करने के लिए साध्यव्यमान रूपकी (Adequates) का प्रचार था और साध्यव्यमान का एक एक भाग विधान है।^२ साध्यव्यमान रूपक मुक्तजी द्वारा गढ़ा हुआ पारिभाषिक घट है जिन्से साध्यव्यमान कथना और कथन की सम्बन्ध-स्थापना हुई है। लक्षणा में मुख्याय का बाध किन्तु इसमें सम्बन्धना एवं सम्बन्ध के मूल में लड़ि अथवा प्रयोजन की जोता होती है।

१. गुप्त बंधन तब और बागुटी निकट गुफारी वाला।

बीच दिवस में डेब भवे है तैरी बाग गुफागन वाला ॥ — १. का. पर ३८, पृ. १४।

२. का. र. पृ. १५।

वास्तविक अथवा कल्पित व्यक्ति का प्रतिरूप है। प्रतिमा के अतिरिक्त कोई चिह्न अथवा अन्य वस्तुएँ भी स्थानापन्न है, शालग्राम विष्णु का। जीव को सन्त जब हस कहता है तो निश्चयपूर्वक हस जीव का अवयव नहीं और न उसका स्थानापन्न अथवा प्रतिरूप। 'हस' के द्वारा जीव का सकेत मिलता है, हस और जीव भिन्न हैं। उपमेय (जीव) का उपमान (हंस) द्वारा निगिरण होने से साध्यवसान लक्षणा है। लक्षणा के आधार-स्वरूप सादृश्य, कार्य-कारण-सम्बन्ध, इनमें अवयवावयवि-सम्बन्ध, आवाराधेय-सम्बन्ध, तात्कर्म्य-सम्बन्ध^१ इनमें नहीं। हस और जीव में रूप-साम्य नहीं, वास्तविक धर्म-साम्य भी नहीं, केवल धर्म-साम्य का अभेदात्मक आरोप है। उपमेय के साध्यवसान के साथ अभेद का आरोप है जो रूपक की आत्मा है। अतः बाह्यार्थ दृष्टि से साध्यावसान रूपक है।^२ 'एक ज्योति (आत्मा) एक ज्योति (ब्रह्म) से मिल गई' में ज्योति का ज्योति को निर्गोण करना आरोप मात्र नहीं, इनमें आरोपित अभेद भी नहीं। सन्त के अनुसार वास्तविक अभेद है। यह स्थूल ज्योति सूक्ष्म-तत्त्व-रूप परम-ज्योति को द्वागित करती है। अपूर्ण विषय यहाँ पूर्ण विषयी की सूचना देता है, प्रतीयमान बनाता है। 'प्रतीयते प्रत्येति वा इति'^३ के अनुसार यह प्रतीक है। एक अपूर्ण वस्तु के माध्यम से पूर्ण वस्तु अथवा भावना-विचार को सकेतित करना एव अमूर्त का मूर्त-विधान ही प्रतीक द्वारा होता है। प्रतीक यहाँ केवल चिह्न, प्रतिरूप, स्थानापन्न वस्तु अथवा प्रतीमा नहीं।

प्रतीक के दो रूप हैं—समर्थ प्रतीक और साकेतिक प्रतीक। प्रतीक के साथ परम्परा और रूढ़ि का सम्बन्ध है। प्रतीको का अपना इतिहास होता है और इस भूमिका में इनका अध्ययन होना चाहिए, किन्तु इसके साथ तत्कालीन चेतना को सीमाएँ भी सन्निहित हैं। अभिधेयार्थ की सीमा प्रतीक को अपूर्ण एव अक्षम बनाती है। वस्तु में अपनी कोई ऐसी शक्ति निहित नहीं जो सकेतमत्ता का कारण हो। जहाँ वस्तु किसी पूर्ण की सूचना देती है, वहाँ समर्थ प्रतीकत्व है और जहाँ वस्तु सकेत मात्र उपस्थित करती है, वहाँ साकेतिक। सन्तो ने साकेतिक प्रतीको का ही अधिक उपयोग किया है। सकेतमत्ता रूढ़ि, प्रयोजन अथवा काल्पनिकता के सम्बन्ध से आती है। यह न तो पूर्णतया रूढ़, स्वच्छन्द अथवा यन्त्रवत् ही है।

प्राकृतिक अथवा दृश्य वस्तुओं के माध्यम से किसी सत्य, भावना और विचार की अभिव्यक्ति प्रतीक में होती है। इसका लक्ष्य साकेतिकता और अन्तर्दर्शन है। प्रतीक सूक्ष्म भावना का स्थूल सकेत है अथवा सूक्ष्म भावना का स्थूल रूप। यह एक प्रकार की भाषा है जिसका सामाजिक आधार है। इसकी मूर्तिमत्ता में दैनन्दिन जीवन के चित्र हैं जिनके द्वारा सार्वभौम भावना और काम्य स्थितियों की सूचना मिलती है। भावनाएँ अपने वास्तविक और पूर्ण रूप में अभिव्यक्त नहीं हो सकती, प्रतीक उन्हें सकेतित और सूचित करने का विधान है। दिक् और काल की सीमाओं में आबद्ध वस्तुओं के द्वारा सर्वदेशीय और सार्व-

१ अभिवेयेन सम्बन्धात्सादृश्यात्समवायत। वैपरीत्यात्क्रिया योगाल्लक्षणा पचधा मता।

—अभिधावृत्ति मातृका, पृ० १७।

२ एक जोति एका मिली किबां होइ महोई।—स० क०, गउडी ५५, पृ० ५८।

३ शब्द कल्पद्रुम, भाग ३, पृ० २६८।

पूरा ठाक पुरखनि बक छोड़े कमल गयो कुँमिसाय ।
कह कबीर को अबको बिछुरै बहुरि मिछै कब जाय ॥^१

प्रकृति के सम्भावित बिज द्वारा प्रसंग की कल्पनात्मक योजना यहाँ उपस्थित की गई है। ठाक के सूखने पुरखनि के दिक्क होने तथा कमल के कुँमिसाने के साथ हंस के सरोवर त्याग की चर्चा है। प्रत्येक प्रसंग की योजना विशिष्ट प्रयोजन की सिद्धि के लिए है। उपमान द्वारा उपमेय का निगिरण नहीं हुआ जैसा कि रूपकाविव्योक्ति बर्णकार में होता है क्योंकि इस बर्णकार में निगिरण होने पर भी भेद तो रहता ही है। जन्ममा मुक्त नहीं मर्यापि जन्ममा द्वारा मुक्त का कथन होता है। हंस और बीब में भेद है किन्तु इसके साथ जमेर भी। संकल्प में इस जमेवारमक भेद की अपेक्षा रहेगी। हंस और सरोवर का सम्बन्ध कवि प्रसिद्धि के अनुसार नहीं कारण न तो प्रत्येक सरोवर में हंस होता है और न मोती। प्रसंग के अनुसार सरोवर को मानसरोवर माना जाय तो वह कभी सूखता नहीं। परम्परा के अनुसार 'सरवर' को सरीर माना गया है और हंस को बीब।^२ मोती को महात्मा पूरा साहब 'मुक्ति' विश्वनाथ सिंह की टीका ज्ञान बोधविक साधन और विचारदास ज्ञान मानते हैं।^३ मर्यापि ३४वें छन्द में मोती का स्पष्ट संकेत है—हरिजन हंस तथा किम बोई। निमक नाम बुनि बुनि बोई। अतः निर्मल नाम ही मोती है।

संरूपक और अन्योक्ति

संरूपकों में प्रतीकत्व है, अन्योक्ति पद्धति और परम्परा में होते हुए भी इन्हें पुनर्जा अन्योक्ति नहीं चाहिए। हंस और बीब का साधर्म्य आरोपित नहीं बल्कि ठालिक है। मोती और नाम में निर्मलता का प्रकार-भेद भाग है। अन्योक्ति संक्षिप्त रूप-योजना की ही पद्धति में है। अन्योक्ति में प्रतीकत्व संरूपकों की वैज्ञानिक स्वरूप देता है। संरूपक के लिए अन्योक्ति की पूर्ण योजना तथा अपेक्षित नहीं। अन्योक्ति में विधान का अन्वयत्व है और संरूपक में संक्षिप्तत्व। सन्तों ने संरूपकों के लिए सामान्य जीवन तथ्यों और चिन्तों को लिया है। इन चिन्तों के माध्यम से ज्ञाप्यारमक तत्व बारम्बार और बिस्वास तथा जीवन के स्वरूप की बलि व्यक्त हुई है। ज्ञाप्यारमक तत्वों के उद्घाटन के लिए जीवन की अवस्था के वर्णन द्वारा सामाजिक जीवन का बिज उपस्थित किया जा सकता है।^४

प्रतीक

‘प्रतीक का प्रयोग इन स्पष्ट बर्णों में होता है—(१) अवयव बीब (२) पता बिज संकेत (३) प्रतिकल्प स्थापनापन वस्तु (४) प्रतिमा मूर्ति।^५ प्रतिमा किटी

१ बीबक छन्द ३३।

२ द्रष्टव्य—विचारदास की टीका पृ १९१।

३ बिज्या टीका पृ १८ बि सिंह की टीका पृ २७५ और बि बा की टीका पृ १९१।

४ मन बसिया बाग न छोड़े ॥ टेक ॥

पूरा बाट तरे बिचकानी बसिया की टकटोरी।

पार्श्व में कर कुरुरई पूरा कबहुँ न लोई ॥—य बा बाग ९ छन्द १७ पृ १९।

५ हि० बि को नगैरनाम वस्तु, भाग २४ पृ ५४९।

वास्तविक अथवा कल्पित व्यक्ति का प्रतिरूप है। प्रतिमा के अतिरिक्त कोई चिह्न अथवा अन्य वस्तुएँ भी स्थानापन्न है, शालग्राम विष्णु का। जीव को सन्त जब हस कहता है तो निश्चयपूर्वक हस जीव का अवयव नहीं और न उसका स्थानापन्न अथवा प्रतिरूप। 'हस' के द्वारा जीव का सकेत मिलता है, हस और जीव भिन्न हैं। उपमेय (जीव) का उपमान (हस) द्वारा निगिरण होने से साध्यवसान लक्षणा है। लक्षणा के आधार-स्वरूप सादृश्य, कार्य-कारण-सम्बन्ध, इनमें अवयवावयवि-सम्बन्ध, आधाराधेय-सम्बन्ध, तात्कर्म्य-सम्बन्ध^१ इनमें नहीं। हस और जीव में रूप-साम्य नहीं, वास्तविक धर्म-साम्य भी नहीं, केवल धर्म-साम्य का अभेदात्मक आरोप है। उपमेय के साध्यवसान के साथ अभेद का आरोप है जो रूपक की आत्मा है। अतः वाह्यार्थ दृष्टि से साध्यावसान रूपक है।^२ 'एक ज्योति (आत्मा) एक ज्योति (ब्रह्म) से मिल गई' में ज्योति का ज्योति को निगोर्ण करना आरोप मात्र नहीं, इनमें आरोपित अभेद भी नहीं। सन्त के अनुसार वास्तविक अभेद है। यह स्थूल ज्योति सूक्ष्म-तत्त्व-रूप परम-ज्योति को इंगित करती है। अपूर्ण विषय यहाँ पूर्ण विषयी की सूचना देता है, प्रतीयमान बनाता है। 'प्रतीयते प्रत्येति वा इति'^३ के अनुसार यह प्रतीक है। एक अपूर्ण वस्तु के माध्यम से पूर्ण वस्तु अथवा भावना-विचार को सकेतित करना एव अमूर्त का मूर्त-विधान ही प्रतीक द्वारा होता है। प्रतीक यहाँ केवल चिह्न, प्रतिरूप, स्थानापन्न वस्तु अथवा प्रतीमा नहीं।

प्रतीक के दो रूप हैं—समर्थ प्रतीक और साकेतिक प्रतीक। प्रतीक के साथ परम्परा और रूढ़ि का सम्बन्ध है। प्रतीको का अपना इतिहास होता है और इस भूमिका में इनका अध्ययन होना चाहिए, किन्तु इसके साथ तत्कालीन चेतना की सीमाएँ भी सन्निहित हैं। अभिधेयार्थ की सोमा प्रतीक को अपूर्ण एव अक्षम बनाती हैं। वस्तु में अपनी कोई ऐसी शक्ति निहित नहीं जो सकेतमत्ता का कारण हो। जहाँ वस्तु किसी पूर्ण की सूचना देती है, वहाँ समर्थ प्रतीकत्व है और जहाँ वस्तु सकेत मात्र उपस्थित करती है, वहाँ साकेतिक। सन्तों ने साकेतिक प्रतीको का ही अधिक उपयोग किया है। सकेतमत्ता रूढ़ि, प्रयोजन अथवा काल्पनिकता के सम्बन्ध से आती है। यह न तो पूर्णतया रूढ़, स्वच्छन्द अथवा यन्त्रवत् ही है।

प्राकृतिक अथवा दृश्य वस्तुओं के माध्यम से किसी सत्य, भावना और विचार की अभिव्यक्ति प्रतीक में होती है। इसका लक्ष्य साकेतिकता और अन्तर्दर्शन है। प्रतीक सूक्ष्म भावना का स्थूल सकेत है अथवा सूक्ष्म भावना का स्थूल रूप। यह एक प्रकार की भाषा है जिसका सामाजिक आधार है। इसकी मूर्तिमत्ता में दैनन्दिन जीवन के चित्र हैं जिनके द्वारा सार्वभौम भावना और काम्य स्थितियों की सूचना मिलती है। भावनाएँ अपने वास्तविक और पूर्ण रूप में अभिव्यक्त नहीं हो सकती, प्रतीक उन्हें सकेतित और सूचित करने का विधान है। दिक् और काल की सीमाओं में आबद्ध वस्तुओं के द्वारा सर्वदेशीय और सार्व-

१ अभिधेयेन सम्बन्धात्सादृश्यात्समवायत। वैपरीत्यात्क्रिया योगाल्लक्षणा पचघा मता। १५

—अभिधावृत्ति मातृका, पृ० १७।

२ एक जोति एका मिली किंवा होइ महोई।—स० क०, गउडी ५५, पृ० ५८।

३ शब्द कल्पद्रुम, भाग ३, पृ० २६८।

कर्मिक भावना की अभिव्यक्ति प्रतीक के माध्यम द्वारा होती है। प्रतीक भौतिक जीवन और आध्यात्मिक उत्थ की माध्यमिक कड़ी है। सन्तों के काव्य की प्रेरणा आध्यात्मिक भावना है, अतः उनकी कला ऐसी भाषा का निर्माण चाहती है, जिसके द्वारा उसका संकेत दिया जा सके। सन्त-काव्य मूलरूप में प्रतीकात्मक है और इस प्रतीकात्मकता का उपयोग इनके विधान की निजी विवेकता है। प्रतीक की सामर्थ्य इसकी संकेतिक क्षमता मासोद्रेक और अनुभूति की ओरता में है। यह ध्यान में रखना होगा कि इस सामर्थ्य का उपयोग कर्म-काण्डोपासना में संसृज व्यक्तिओं के लिए नहीं इसकी सामर्थ्य मानव की प्राथम भावात्मकता में है।

अष्टादश ने प्रतीक के तीन वर्गों का उल्लेख किया है। मानव के विविध वर्गों के कारण ही ऐसा विभाजन है। प्रथम संसार के माया-बाध से मुक्त होकर वास्तविकता का अभ्येय वह करता है, इस बुद्धि से मानव यात्री है। दूसरी अवस्था में हृदय से हृदय के मिश्रण की आकांक्षा है जिसमें आत्मा पूर्णता से मिश्रण की बाह रचती है और तृतीय वा में नैतिक जीवन में सम्मिलित भावनाएँ जाती हैं। इन तीनों आकांक्षाओं की अभिव्यक्ति तीन प्रकार के प्रतीकों द्वारा होती है।^१ सन्त को इन वर्गों की मिश्रता स्पष्ट नहीं, वह एक साथ ही अन्तर लोक का यात्री प्रेमी और नैतिक भावना-सम्बद्ध है।

प्रतीकोपासना

समुजोपासना में समुज रूप की कल्पना प्रारम्भ में प्रतीकात्मक की केवल विग्रह अथवा मूर्ति के रूप में नहीं बल्कि उसके अपने संकेतात्मक रूप में थी। मूर्त-रूप की कल्पना द्वारा पूर्णता के संकेत मिलते थे। मूर्ति अर्थात् नहीं उससे परम पूर्णता का संकेत मिलता था जिसकी बाह समुजोपासक छात्रक में थी। संकेतात्मक प्रतीक क्रमशः विग्रह अथवा प्रतिरूप एवं उत्तरवात् पूज रूप बन गया। कबीरदास और अन्य सन्तों ने स्पष्ट रूप में उल्लेख किया था कि जब युग में प्रतीक प्रतीक नहीं रहे नए से और साधारण बनता प्रतीकोपासना के उत्थ बाद से अपरिचित थी। मूर्तियाँ देवदत्तों से परिपूर्ण नहीं उनमें देवत्व की कल्पना प्रकट-भावना के कारण है।^२ तपु, तपु, हरि, विष्णु आदि सभी प्रतीकात्मक है, क्योंकि इनमें ब्रह्म-बुद्धि स्थापित करनी पड़ती है और इस प्रकार किसी वस्तु अथवा नाम में ब्रह्म-बुद्धि स्थित कर उपासना करने की प्रतीकोपासना कहते हैं। सन्त-मत का नाम-स्मरण भी प्रतीकोपासना है यद्यपि स्पष्ट मूर्ति की अपेक्षा नाम श्रुति प्रतीक है। चंकर के अनुसार प्रतीक में ब्रह्म-ज्ञान स्थित करना उचित नहीं क्योंकि प्रतीकोपासक प्रतीक की अर्ह अर्थात् आत्मा नहीं मानते।^३ प्रतीकें नहीं हैं^४ के माध्य में चंकर ने लिखा है— मन ब्रह्म है, मन की ऐसी उपासना का नाम अर्थात् उपासना है। आकाश ब्रह्म है, ऐसी उपासना का नाम आधिरेयोपासना है।^५ नाम रूप से ब्रह्मोपासना ही नाम-ब्रह्मोपासना है। अर्थात् आधिरेय और नाम-ब्रह्म स्थापित का है उपासना का नाम ही प्रतीकोपासना है।^६ प्रतीकोपासना के इस विवरण से स्पष्ट ही जाता है कि श्रुति (= ब्रह्म) की स्तुति-योजना एवं संकेत के लिए मन (= मूर्त)

१ विट्ठलविग्रह गु १२६ २०।

२ वे० सु ४११४।

३ उद्दीप १११९ की संकरी टीका।

४ छि वि को भाग २४ गु ५४५।

आकाश (= दृश्य) और नाम (= श्रव्य) का विधान है। अतः जो नाम-रूपात्मक वस्तु उपास्य के चिह्न अथवा पहचान के लिए अवतार, अथ या प्रतिनिधि के रूप में — प्रयुक्त होती है, उसी को प्रतीक कहते हैं। प्रतीक का धात्वर्थ है, और (= प्रति) + झुका हुआ (= झुक) अर्थात् गोचर वस्तु वास्तविक वस्तु की ओर झुक कर उसका सकेत करती है। इस प्रकार के प्रतीको की उपासना ही प्रतीकोपासना है।

प्रत्येक धर्म-साधना में प्रतीक विधान की मान्यता है। मुस्लिम-धर्म में मूर्ति-पूजा, युत-परस्ती की निन्दा है किन्तु वहाँ भी प्रतीकों का अभाव नहीं। किसी भी मुस्लिम के लिए मस्जिद केवल उपासना-स्थल नहीं बल्कि उपासना और धार्मिकता का प्रतीक है। प्रतीक पोछे चल कर सकेतित वस्तु से महत्त्वपूर्ण हो उठते हैं। अलिफ में सात बिन्दु-तत्त्व माने जाते हैं जो ससार में खुदा की सात बिन्दु रूप में छाया फैलाने के प्रतीक हैं और अरबी वर्णमाला के अठ्ठाईस अक्षरों में 'अलिफ' ही किसी-न-किसी रूप में वर्तमान है। ईसाई धर्म प्रतीको से परिपूर्ण है। प्राचीन काल में किसी तथ्य को छिपाने के लिए चित्रों, शब्दों के सक्षिप्त रूप अथवा वर्णों के अनमेल सगठन का प्रयोग होता था। अश्वदालू और अनधिकारी से गुह्य रखने के लिए धार्मिक सकेतो का प्रयोग होता था। मुस्लिम धर्म आक्रमणकारी रहा अतः धार्मिक सकेतो का गुह्यात्मक प्रयोग नहीं। सूफी धर्म-साधना को विधि-निषेधपूर्ण धार्मिक सस्थान से विरोध सहन करना पड़ा, अतः अपनी स्वाभाविक वृत्तियों को अभिव्यक्ति के लिए साकेतिक प्रतीक-विधान की सहायता लेनी पड़ी। प्रेम खराब हो गया और उसकी विकृति ने सुरा-प्रेम को प्रेम का प्रेम बनाने का दावा किया। कितने सुरा-प्रेमियों ने सूफी मत का आश्रय लेकर सुरा-प्रेम को आत्मन्तिक महत्त्व प्रदान किया। बौद्ध धर्म में चक्र (धर्म-चक्र) धर्म का प्रतीक बना, बुद्ध के चरण-चिह्न बुद्ध के प्रतिनिधि हुए। चक्र की विकृति ने तन्त्र-मत को वह स्वरूप दिया, जिसके कारण उसे अनेक प्रकार के विरोध सहन करने पड़े।

धार्मिक प्रतीक और सामान्य प्रतीक

धार्मिक प्रतीक और सामान्य प्रतीक में अन्तर है, 'बदतो व्याघात दोष' के कारण जिसे प्रतीकात्मक प्रतीक नहीं कहा जा सकता। धार्मिक प्रतीक जहाँ उपासना के क्षेत्र का विस्तार अथवा तथ्यों को गुह्य और गुप्त रखने के साधन हैं वहाँ सामान्य प्रतीक सकेत देते हैं। सकेत और सकेतित वस्तुओं में अगाधि, आधारारोप, साहचर्य एवं सामीप्य सम्बन्ध होता है यद्यपि स्वतन्त्र सकेतों का अभाव नहीं। सकेत दृश्य और बाह्य चिह्न हैं जिनके स्वरूप-निर्माण में सिद्धान्त, आध्यात्मिक विचार, नैतिक भावना और अनुभूति-भावना का प्रभाव रहता है।

प्रातिनिधिक प्रतीक

कवीर का पंडित-जैसा हजारीप्रसाद द्विवेदी ने लक्षित किया है — अत्यन्त अदना आदमी है, तत्त्वज्ञान से रहित, बाह्याचार के आतंक से आतंकित एवं आत्मज्ञान-शून्य, व्रत-उपासना का कट्टर विश्वासी और धार्मिक बन्धनों में अटूट विश्वास रखनेवाला अटट गँवार।^१ कवीरदास 'पंडित' (पांडे) के द्वारा इन सभी तत्त्वों की ओर सकेत कराना चाहते हैं और

कमिष्ठ मादना की अभिव्यक्ति प्रतीक के माध्यम द्वारा होती है। प्रतीक पौष्टिक जीवन और आध्यात्मिक उत्थ की माध्यमिक कड़ी है। छन्दों के काव्य की प्रेरणा आध्यात्मिक भावना है, अतः उनकी कक्षा ऐसी भाषा का निर्माण चाहती है, जिसके द्वारा संसृष्ट संकेत दिया जा सके। छन्द-काव्य मूलरूप में प्रतीकात्मक है और इस प्रतीकात्मकता का उपयोग इनके विधान की मिमी विशेषता है। प्रतीक की सामर्थ्य इसको सैकेटिक क्षमता माबोरेक और अनुमूर्ति की ओरता में है। यह ध्यान में रखना होगा कि इस सामर्थ्य का उपयोग कर्म-काव्योपासना में संसृष्ट व्यक्तियों के लिए नहीं इसकी सामर्थ्य मानव की प्राथमिक भावनात्मकता में है।

अष्टादशिक ने प्रतीक के तीन वर्गों का उल्लेख किया है। मानव के विविध उद्देश्य के कारण ही ऐसा विभाजन है। प्रथमतः संसार के माया-माक से मुक्त होकर वास्तविकता का अभ्येयन वह करता है, इस दृष्टि से मानव यानो है। दूसरी अवस्था में हृदय से हृदय के मिकन की आकांक्षा है जिसमें आत्मा पूर्वात्मा से मिकन की बाह रचती है और तृतीय वय में नैतिक जीवन से सम्बद्ध भावनाएँ आती हैं। इन तीनों आकांक्षाओं की अभिव्यक्ति तीन प्रकार के प्रतीकों द्वारा होती है।^१ छन्द को इन वर्गों की मिकता स्पष्ट नहीं वह एक साथ ही अमर लोक का यात्री प्रेमी और नैतिक भावना-सम्बद्ध है।

प्रतीकोपासना

समुजोपासना में समुज क्य की कल्पना प्रारम्भ में प्रतीकात्मक थी, केवल विग्रह बचवा मूर्ति के रूप में नहीं बल्कि उसके अपने सन्केतात्मक रूप में थी। मृत-क्य की कल्पना द्वारा पूर्णता के संकेत मिलते थे। मूर्ति बंध नहीं उससे परम पूर्णता का संकेत मिष्टा था जिसकी बाह समुजोपासक सावक में थी। सन्केतात्मक प्रतीक कमल विग्रह बचवा प्रतिक्रम एवं उत्पन्नात् पूज रूप बन गया। कबीरबास और अन्य छन्दों ने स्पष्ट रूप से उल्लिखित किया कि इस युग में प्रतीक प्रतीक नहीं रह गए थे और साधारण बनवा प्रतीकोपासना के उत्थ बाह से अपरिचित थी। मूर्तियाँ बेवतत्त्वों से परिपूर्ण नहीं उनमें बेवतत्व की कल्पना अस्त-भावना के कारण है। ॐ तत्, सत्, हरि, विष्णु आदि सभी प्रतीकात्मक हैं, क्योंकि इनमें ब्रह्म-बुद्धि स्थापित करनी पड़ती है और इस प्रकार किसी वस्तु बचवा नाम में ब्रह्म-बुद्धि व्यस्त कर उपासना करने को प्रतीकोपासना कहते हैं। छन्द-मद का नाम-स्वरण भी प्रतीकोपासना है यद्यपि स्पष्ट मूर्ति की अपेक्षा नाम सूक्ष्म प्रतीक है। शंकर के अनुसार प्रतीक में ब्रह्म-बल व्यस्त करना उचित नहीं क्योंकि प्रतीकोपासक प्रतीक की ब्रह्म बचवा आत्मा नहीं मानते। 'न प्रतीके नहि स' के काव्य में शंकर ने लिखा है—'मन ब्रह्म है, मन की ऐसी उपासना का नाम अध्यात्म उपासना है। आकाश ब्रह्म है, ऐसी उपासना का नाम आधिदैवीपासना है।^२ नाम रूप से ब्रह्मोपासना ही नाम-ब्रह्मोपासना है। अध्यात्म आधिदैव और नाम-ब्रह्म इत्यादि रूप से उपासना का नाम ही प्रतीकोपासना है।^३ प्रतीकोपासना के इस विवरण में स्पष्ट हो जाता है कि सूक्ष्म (= ब्रह्म) की स्वक्य-वीक्षण एवं सन्केत के लिए मन (= भूतम्)

१ मिस्तिचिन्म पृ १२६ २७।

२. ने सु ५११४।

३ छन्दोप्य १।१९ की शंकर टीका।

४ हि नि को नाम २४ पृ ५४९।

चार—वेद, युग, पद, दिशा, पदार्थ ।

पाँच—तत्त्व, इन्द्रियाँ, प्राण, तन्मात्रा, मुद्रा, अवस्था ।

नव—द्वार (इन्द्रिय-द्वार) , द्रव्य, खड, निधि, नाथ ।

प्रयोगो पर विचार करने से स्पष्ट रूप में लक्षित किया जाय तो सर्वत्र इनका प्रयोग साध्यवसान के रूप में नहीं हुआ है, सख्या के साथ संकेतित वस्तु का उल्लेख भी हुआ है । कबीर दास और अन्य सन्तो में दोनों प्रकार की प्रणाली का उपयोग हुआ है । सख्या के साथ विषयो का जहाँ स्पष्ट उल्लेख हुआ है, उनमें कुछ नीचे उद्धृत है—

तेरो जन होई सोई कत डोले तीन भवन पर छाजा । —स० क०, सूही ५ पृ० १५६ ।

तीन जगाती करत रार । —वही, वसन्तु ६, पृ० २३६ ।

चारिबेद अरु सिंमिति पुराना—वही, घनासिरी १ ।

पच चोर की जागै रीति—वही, गउडी ७७ ।

पाँचउ इन्द्रो निग्रह करई—वही ।

खट दरसन ससे परे—वही, श्लोक २०२ ।

मानौ सभ सुख नउ निधि ताकै—वही, विलावळु १२, पृ० १६३ ।

रूप-साम्य, धर्म-साम्य अतः प्रभाव-साम्य साध्यवसान के लिए अपेक्षित हैं । विशेषण द्वारा विशेष्य का धर्म सूचित होता है अथवा व्याप्ति मर्यादित होती है, उसके द्वारा विशेष्य का निगिरण कैसे समभव है ? सख्या विशेषण ही है और दोनों में कार्य-कारण, तात्कर्म्य अथवा अवयवावयवि-सम्बन्ध भी नहीं ।

प्रतीकात्मक रूपक

प्रतीकात्मक रूपक में पूर्ण रूप-योजना अपेक्षित है जैसी सावयव अथवा सागरूपक में ।

किउ लीजै गढ़ बका भाई । दोवर कोट अब तेवर खाई ॥

पाच पचीस मोह मद मतसर आडी परवल माइया ।

जन गरीब को जोरु न पहुँचै कहाँ करउ रघुराइया ॥

काम किवारो दुख सुखु दरवानी पाप पुन दरवाजा ।

क्रोध प्रधानु महा बढ दुदर तह मनु मावासी राजा ॥

स्वाद सनाह टोप ममता को कुबुधि कमान चढाई ।

तिसना तीर रहे घट भीतरि इउ गढु लीओ न जाई ॥

प्रेम पलीता सुरति हवाई गोला गिमानु चलाइया ।

ब्रह्म अगनि सहजे परजाली एकहि चोट सिखाइया ॥

सत सतोखु लै लरने लागा तोरे दुइ दरवाजा ।

साधसगति अरु गुरु की क्रिपा ते पकरिओ गढ को राजा ॥

भगवत भीरि सकति सिमरन की कटो काल मै फासी ।

दासु कबीर चढिओ गढ ऊपरि राजु लीओ अविनासी ॥^१

१ सं० क०, रागु भैरव १७, पृ० २२४ ।

चार—वेद, युग, पद, दिशा, पदार्थ ।

पाँच—तत्त्व, इन्द्रियाँ, प्राण, तन्मात्रा, मुद्रा, अवस्था ।

नव—द्वार (इन्द्रिय-द्वार), द्रव्य, सङ्ग, निधि, नाय ।

प्रयोगों पर विचार करने से स्पष्ट रूप में लक्षित किया जाय तो सर्वत्र इनका प्रयोग साध्यवसान के रूप में नहीं हुआ है, मर्यादा के गाय सकेतित वस्तु का उल्लेख भी हुआ है । कबीर दास और अन्य सातों में दोनों प्रकार की प्रणाली का उपयोग हुआ है । सख्या के साथ विषयों का जहाँ स्पष्ट उल्लेख हुआ है, उनमें कुछ नीचे उद्धृत है—

तेरो जन होई मोई कत टोले तीन भवन पर छाजा । -म० क०, सूही ५ पृ० १५६ ।

तीन जगातो करत रार । -वही, वस्तु ६, पृ० २३६ ।

चारिवेद अरु सिन्निति पुराना—वही, घनासिरी १ ।

पञ्च घोर की जागै रीति—वही, गड्डी ७७ ।

पाचउ इन्द्री निग्रह करई—वही ।

खट दरसन मसे परे—वही, श्लोक २०२ ।

मानौ सभ सुज नउ निधि तार्क—वही, विलावली १२, पृ० १६३ ।

रूप-साम्य, धर्म-साम्य अतः प्रभाव-साम्य साध्यवसान के लिए अपेक्षित हैं । विशेषण द्वारा विशेष्य का धर्म सूचित होता है अथवा व्याप्ति मर्यादित होती है, उसके द्वारा विशेष्य का निगिरण कैसे संभव है ? मर्यादा विशेषण ही है और दोनों में कार्य-कारण, तात्कर्म्य अथवा अवयवावयवि-सम्बन्ध भी नहीं ।

प्रतीकात्मक रूपक

प्रतीकात्मक रूपक में पूर्ण रूप-योजना अपेक्षित है जैसी सावयव अथवा सागरूपक में ।

किउ लीजै गढ वका भाई । दोवर कोट अव तेवर खाई ॥

पाच पचोस मोह मद मतसर आढी परवल भाइया ।

जन गरीब को जोरु न पहुँचै कहाँ करउ रघुराइया ॥

काम किवारी दुख सुख दरबानी पाप पुन दरवाजा ।

क्रोध प्रधानु महा बड दुदर तह मनु मावासी राजा ॥

स्वाद सनाह टोप ममता को कुबुधि कमान चढाई ।

तिसना तीर रहे घट भीतरि इउ गढु लीओ न जाई ॥

प्रेम पलीता सुरति हवाई गोला गिआनु चलाइया ।

ब्रह्म अगनि सहजे परजाली एकहि चोट सिआइया ॥

सत सतोखु लै लरजे लाग तारे दुइ दरवाजा ।

साधसगति अरु गुरु की क्रिपा ते पकरिओ गढ़ की राजा ॥

भगवत भीरि सकति सिमरन की कटो काल मै फासी ।

दासु कबीर चढिओ गढ़ ऊपरि राजु लीओ अविनासी ॥^१

१ स० क०, रागु मरद १७, पृ० २२४ ।

गड़-विजय की कठिनाइयाँ का उत्प्रेम करत हुए विजय का विवरण दिया गया है, भारोप्यमाण और भारोप्य-विजय का स्पष्ट उत्प्रेम है अतः सारोपा लगना है। इनमें रूप-साम्य नहीं अतः धुआ है। सभी अवयवों और परस्पर-संबन्ध विषयों का विवरण है अतः सावय समस्तवस्तु विषयक रूपक है।

गड़=शरीर, कुहरे प्राचीर=हृत् की सीवार, पाप-गुण्य (पाप पूर्ण रीढ़ निरर्थक) तिहरी छाया=विशुद्धात्मक स्वकृप (वितीता तीने सम करि किमार्थ) पाँच रसक पंच तस (जिनके कारण शरीर के स्वकृप की रसा होता है) पञ्चोत्त (प्रकृतियाँ, जिनके कारण काया का पून रूप स्पष्ट है) एवं आगे बढ़ कर रसा करनेवालों प्रबल माया (=मोह, मल मत्सर स्वकृपिन्) है। शरीर के दुग में काम (=वासना और उज्ज्वल व्यापार) की किबाड़ पाप-गुण्य के दरवाजे और मुख-मुख के दरवान है। प्रयाग सेनापति (=महासेन) और महाधिपति (=मल) है। गुपति के आयुध-बन्ध (=स्वाध) शिरस्त्राय (=ममता) कमान (=कुबुद्धि) तीर (=तृप्या) है।

गड़ पर विजय प्राप्त करने के साधन —

गोला में आग कमाने के लिए पसीता (=प्रेम) मुरति (=स्मृति) की तोप जल (=मोहा) ब्रह्म (=अग्नि कमाना=अभ्यात्म-ज्ञान जवाना) सत्य और सत्योप (=अन्य) बाधि है। गुपति की पकड़ना (=मल की बन्धीमूत करना) और उसके साधन है साधु-सदति (=सेना) गुड की कृपा (=संलानायक) धीर (=धीड़) की मदाना क्रम और नय की काँसी स्वरस की शक्ति से काटना गड़ के ऊपर चढ़ना (शरीर के व्यापारों पर विजय प्राप्त करना) एवं अ-विनाशी राज (=धंका और ईद-हीन आनंद-यव) प्राप्त करना।

शरीर की दुगरूप में कल्पना कई स्वरों में है। यद्यपि रूपक का इतना संप्रोप्य निबद्ध कम ही स्वरों पर हुआ है। मल पटवारी बन गया है जिसकी नीति डेंडने वाली है। अहंकार कपति बन गया है और मल द्वार पर बन्ध देनेवाले जमादार है।^१

प्रतीकात्मक रूपकों में आद्य एवं अन्त्य विम्बों के माध्यम से सूक्ष्म-तत्त्व अथवा अल्प भावों की व्यंजना होती है। ज्ञान गोला है, ब्रह्म-अग्नि लगाना पसीता में आग कमाना है और प्रेम पसीता। सामान्य प्रतीक में स्मृति के माध्यम से सूक्ष्म की अतिव्यक्ति होती है, अतः इन दोनों का अन्तर स्पष्ट है यद्यपि प्रतीकात्मक रूपकों में प्रतीकात्मक व्यंजना समझ है। उत्प्रेम प्राप्ति का मार्गद निरन्तर और अंका-दिवा-हीन आनन्द नहीं इस औक्तिक आनन्द के श्राप

१ सं क उपपुष्टी ५ पृ १५१।

सुखनीय—टीन वी साठि बीस गड़ एनीके पोहह पकिने पाई।

नव दरवाजा प्रबल बीस पसवाँ कप्या न जाई॥—यो वा पृ १२।

काया गड़ मीठरि नी लय पाई बंन फिरे नव छिया ग जाई।

ऊने नीने परबत सिक्किनि जाई कीठड़ी का पाणी पूरण गड़ जाई।

इही नहीं लही नहीं निजुटी मंझारी सहज गुनि मी रहनि इमापी॥

—यो वा पृ १५४।

उस परमानन्द का सकेत और आभास मिलता है जो तत्त्वतः एक प्रकार का होकर भी रूपतः भिन्न है। सत्-साहित्य में प्रतीकात्मक रूपक और सामान्य प्रतीकात्मकता का प्रयोग बहुलता के साथ हुआ है।

सांकेतिक शब्द

सांकेतिक शब्दों का अर्थ परम्परा, शास्त्र और प्रसंग के अनुकूल करना पड़ता है। नका प्रयोग भिन्न-भिन्न स्थलों में विभिन्न अर्थों में होता है। कुछ सांकेतिक शब्दों पर विचार करना आवश्यक है—

जीवात्मा=पुत्र, पारथ, जुलाहा, दुलहा, सिंह, मूस, भँवरा, योगी,^१ बादशाह, हंस अवधूत, अर्जुन, महर, गूजर, प्रजपति, सुलतान, राजा, साह काजी, खग, सती, बिरहनि, बैरागिनी, बाँझ, सुन्दरी, दुलहिनी, अरवाह, बेली, अजनी।^२ हंस का प्रयोग तो बहुलता से हुआ है।

इन पर विचार करने से कई प्रकार के सम्बन्ध स्पष्ट होंगे—धर्म-साम्य (=हंस, बेली, गूजर इ०), रूप-साम्य (=अजनी, सुदरी) एवं तात्कर्म्य (=भँवरा, सिंह, अवधूत, खग)। इतना स्पष्ट है कि इनमें से एक भी शब्द जीवात्मा का अर्थ नहीं रखता, केवल-सकेत देता है और प्रसंगानुकूल अर्थ-बोध कराने की क्षमता रखता है।

हंस सर्वत्र जीवात्मा नहीं। “हंस हुई हीरा लेइ पछानी”^३ में हंस विवेकी जीव अर्थात् सत् को सकेतित करता है। अतः विशिष्ट जीवात्मा है। हंस के विवेक में छुडिगत नीर-क्षीर-विवेक है, हीरे की पहचान नहीं। परम्परा के अनुकूल हंस मोती चुगता है, हीरा नहीं। यहाँ “हीरा” (ज्योति-स्वरूपी आत्मा) की पहचान अर्थात् विवेक विशिष्ट प्रयोजन है, और इस विवेक के कारण ही जीवात्मा हंस-स्वरूपी है। हीरा की ज्योतिमत्ता, आत्म-तत्त्व की ज्योतिमत्ता का आभास देती है।

आत्मा के कई रूप—जीवात्मा, ज्ञानात्मा, अन्तरात्मा एवं परमात्मा। जीवात्मा प्राण-स्वरूप है, ज्ञानात्मा साक्षात्साक्षी स्वरूप, अन्तरात्मा रहस्य-सूक्ष्मरूपकात्मक अन्तर्गत परमात्मा-स्वरूप और परमात्मा बन्धनहीन, निर्विकार, विनिमुक्त, चिरन्तन, शाश्वत सत्स्वरूप ब्रह्म। उपाधि-हीन एवं मुक्त जीवात्मा के अर्थ में हंस का प्रयोग अधिक हुआ है।^४ जीवात्मा प्राण-स्वरूप है और ‘हंस’ को उलटने से ‘सह’ (=सोह) होता है। ‘सोह’ के ज्ञान से उलटी रीति पर चलने वाली आत्मा हंस अर्थात् जीवात्मा है। ज्ञानार्णव तत्र में ह=शिव और स=शक्ति है, अतः हंस शिव-शक्ति का समन्वित रूप। प्राण-स्वरूपी हंस की चर्चा नाथपंथियों में है।^५ ‘सोह’ और हंस की समानता को कबीर ने लक्षित किया था और इनके अन्तर का

१ विचारदास की टीका, पृ० ४१। २ हि० का० नि० स०, पृ० ३७७।

३ स० क०, राग आसा ३१।

४ तुलनीय—जो एहि खीर समुद्र महुँ परे। जीव गँवाई हंस होइ तरे॥—पद्मावत।

५ सोह बाई हंस रूपी प्यडै प्यडै बहै, बाई के प्रसाद व्यद गुरु मुख रहै।

कारण क्षीर धुन और बर्म ।^१ हृद भागसरोवर-निवासी है, जहाँ फिर आनन्द है द्वे-द्विषा, संकोच-झुंठा संका-संशय से हीन एवं अवस्था से मुक्त ।^२ सांसारिक माया-मोह में बाध, अपने देश को भूषा हुआ (= भीवात्मा) जिसमें उड़ने की शक्ति तो है किन्तु स्वरूप के भ्रान्त से उड़ नहीं सकता बड़ा है और इस बेड़ी की बकड़ से भुक्ति सात्वत आनन्द के देश की ओर धमकता है । हृद ज-ग (ज = आकाश + ग = गामी) है, आकाश धूम-धल है, सहस्रार और सहस्रार में जीम होने वाली आत्मा हृद है । सहस्रार के भूत का पान करने वाली आत्मा इस स्थिति में हृद है, उसमें गमन करने वाली आत्मा ज-ग है । जब ह्रस्व-ध्वर भटकता है अतः भटकने वाला मन भी लप है, सहस्रार में गमन करने वाला ज-ग है। ज-सम अवस्था को प्राप्त करने में समर्थ हो सकता है । मोती (= मुक्तावस्था) बनाने वाली भी हृद है^३ और मोती (= यमनाम) को ग्रहण करने वाली भी । एक ही सन्निहित रूप का प्रयोग अवस्था रूप बर्म और कर्म की समानता के कारण विभिन्न बर्मों का घटक होता है ।

आत्मा को जब 'अवभूत' कहते हैं तो अवभूत के स्वरूप से कोई सम्बन्ध नहीं पुन और बर्म-साम्य का आरोप ही रहता है । अवभूत अतः वारण करता है, भुंजी-नाश बचाता है, मुद्रा और सेवी वारण करता है, क्षीर में भूत रमाता है । बाह्यार में फँसा पोसी वास्त-विश्रुता को भूक प्रपंच में फँसता है, बीरों की ठप्पा और स्वयं ठगाता है । वात्कर्म-सम्बन्ध ॥ आत्मा का संकेत अवभूत से मिलता है ।^४ परम-धल और परम-मिय ही एक मात्र सद्गुरु है, केवल है, अतः आत्मा विध्य-स्वकपी अर्जुन है । उद्बोधन द्वारा अर्जुन का भ्रम और संशय नष्ट हुआ वा ।^५ अतः आत्मा का संशय इस सद्गुरु के द्वारा ही मिट सकता है ।^६

स्वार्थ के बन्धीभूत होकर साधना करनेवाली बभू (= आत्मा) पति (= पत = मर्माद्य की रक्षा करने वाले) को प्राप्त नहीं कर सकती ।^७ जिसमें धत (= धत-बर्म और

१ सोई हृद एक समान कामा के भूष जानहि जान । —क रं पद ७५ पृ० १५ ।
 दुकनीन-सोई हृद सुमिरै सब । तिहि परमारन अनंत धिष ॥—वी वा पृ १७७५ ।

२ अखंड सरोवर मध्य बह हृद धरमर न्हाहि ।
 निर्भय पाना आप पर हृद उकि अनंत न बाहि । —वा वा० (१) पृ ५२ ।

३ सहस्र सरोवर आत्मा हृद करै कछीक ।
 सुख धामर सुधर भन्ना मुक्ताहृद मन मोह ॥ —वा वा (१) पृ० ५१५१ ।

४ बीसा है जब भरमि काहना । कहे नूरी जब मोहिना है माहना ।
 —सं० क सिटी पदु पृ १ ।

५ इष्टव्य—नष्टी मोह स्मृतिरुद्धा लवणसावभावाभ्युत ।
 स्मितीर्मस्मि पतसविह करिष्ये बर्चन तब । —गी० १८७३ ।

६ तू सतगुरु हृद नवतनु बेला । कहि कबीर भिनु अंत की बेला ।
 —सं० क पदवी २ पृ ४ ।

७ चाहिनु धनु करै बीब अपने । तो रमये कट मिलै न अपने ॥
 —सं० क पदवी २३ पृ २५ ।

टेक निवाहने का हठ) है, वही सती हो सकती है।^१ पति को छोड़ कर और कोई जिसका आराध्य नहीं और जिसके अभाव में ससार के सारे ऐश्वर्य तुच्छ और नगण्य हैं, जो अपना सर्वस्व पति पर निछावर कर देती है, वही सती है, प्रिय की प्यारी है, सुहागिनी है।^२ जो प्रिय को भाती है वह सुहागिनी है, अन्य नहीं। जो सुहागिनी है वह सुदरी है, दुलहन है, हरि की बहुरिया है। प्रेम के कारण सुहाग (= सौभाग्य) मिलता है अतः प्रेम-स्वरूपा भक्ति लहुरी (= छोटी) दुलहन और अत्यन्त प्यारी बन गई तथा सासारिकता जिसके साथ प्रथम भाँवरें पड़ी थी तिरस्कृत और अपमानित। पहले वह ने कही अलग घर बनाया।^३

स्त्री अपने प्रिय और पति को पूरी तरह पहचानती नहीं किन्तु स्वयं उससे दूर भी नहीं। अज्ञान (= अ-परिचय) के कारण वह अपने को प्रिय से विच्छिन्न जानती है और प्रिय के सन्धान में लगी रहती है, वही विरहिणी है, वियोगिनी है। अन्य के सन्धान में लगी आत्मा तो जारिणी है, व्यभिचारिणी है, अनेक के सहवास से भी उसे तृप्ति नहीं मिल सकती। सामान्य विरहिणी वह नहीं। परमात्मोन्मुख जीवात्मा ही विरहिणी और वियोगिनी है। प्रिय की कामना है अतः कामिनी है।^४ और, जो प्रिय को जानती ही नहीं, उससे प्रेम-भाव, भाव-भक्ति नहीं रखती, वह वांछ है, बन्ध्या है।^५

विचारदास ने विलैया, मूसा, माता, पूत आदि में माया और जीव का परम्परागत संकेत माना है।^६ आदि ग्रंथ के एक पद में स्पष्टतया जीव को 'मूसा' और मृत्यु को 'बिलइया' कहा गया है।^७ "मूस भी नाव मँजार कँडिहरिया, सोवै दादुल सरप पहरिया"^८ की टीका करते हुए विचार दास ने लिखा है,—“यह भी अचरज ही है कि मूस (अज्ञान) तो बेचारे नाव (दूसरो के चलाने से चलनेवाला) बने बैठे हैं और मजार (वचक गुरु) इनके कँडिहार, कर्णधार (नाव चलानेवाले मल्लाह) बने हुए हैं। भाव यह है कि वचक गुरु अन्य श्रद्धावालो को भटका कर अपना स्वार्थ बना रहे हैं।”^९ गोरखबानी के पदों में “मूसा” और “बलइआ” का प्रयोग है, जिसकी व्याख्या में वड्डवाल ने चूहे को सूक्ष्म अतर्मुख जीवन और बिल्ली को आध्यात्मिक जीवन को भगाने में समर्थ माया माना है।^{१०} गोरखबानी के

१ बिनु सत सती होइ कैसे नारि । —वही ।

२ तनु मनु धनु ग्रिह सजपी सरीक । सम परिहरि ता कउ मिलै सुहागु । —वही ।

३ लहुरी सगि भइ अब मेरै जेठी अउर धरिजी । —वही, रागुआसा ३२ ।

४ पथु निहारै कामिनी लोचन भरी ले उसासा ।

उर न भीजै पगु ना सीसै हरि दरसन की आसा ॥ —स० क०, गउढी ६५ ।

५ कि उर लीआ मानै बाझु भतारा । स० क० सूही २, पृ० १४८ ।

६ बीजक (भूमिका) पृ० ४१ ।

७ मानुस बपुरा मूसा कीनी भीषु बिलइआ खइहै रे । —स० क०, बिलावलु १ ।

द्रष्टव्य—ज्यो मूसा को तकै बिलाई । असमय जीव हि घात लगाय ॥

—मैहीदास की टीका, पृ० ८५७ ।

८ बीजक, शब्द ९५ ।

९ वि० दा० की टीका, पृ० २६१ ।

१० गो० वा०, पद ४७ की व्याख्या, पृ० १४१ ।

कहै कबीर ताहि गुर करौ, जो या पदहि विचारै । —क० ग्र०, पद १६१ ।

कहै कबीर तास मै चेली, जिनि यह तरवर पेख्या । —क० ग्र०, पद १६६ ।

‘कहत’ वाले पदों में सिद्धान्त—निरूपण, स्व-मत-प्रकाश और अन्य-मत-खण्डन अधिक प्राप्त होता है । ‘अवधू’, ‘पाडे’ और ‘काजी’ को सुनाने के लिए ‘कहत’ आया है । इस परम्परा का पालन अन्य सन्तो ने भी किया—

(क) नानक कहत मिलन की विरिआ, सुमिरत कहा नही ।^१

(ग) यह ससार बडा भौसागर, ता को देखि सकाना ।

सरन गये तोहि अब क्या डर है, कहत मलूक दिवाना ।^२

“हस कबीर” वाले पद सख्या में अपेक्षाकृत कम हैं और सम्भवतया कबीर के किसी शिष्य की रचना हैं, जिनमें अपने गुरु के सिद्धांतों का उसने समर्थन किया है, अथवा अपने सिद्धांतों के समर्थन में कबीर का साम्य उपस्थित किया । “दास” संयुक्त पदों में कबीर और अन्य सन्तों ने विनम्रतापूर्वक अपने सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया है, अथवा अपना भक्ति-भाव सूचित किया है । “आदि ग्रन्थ” में आदि नानक के पश्चात् अन्य सिक्ख गुरुओं ने पदों की रचना की है और पदों में अपने को “जन नानक” (—नानक का दास) अथवा ‘नानक-जन’^३ कहा गया है । ऐसी अवस्था में क्या यह सम्भव नहीं कि कबीर आदि के पदों में भी इस प्रकार के मिश्रण हो गए जिन्हें अलग कर सकने का कोई साधन हमारे पास नहीं । परमाराध्य परम-प्रिय की शरण-वत्सलता एवं प्रेम को आकृष्ट करने के लिए तथा विनम्रता सूचित करने के लिए ‘दास’ का प्रयोग सत-साहित्य में हुआ है । विनम्रता सूचित करने के लिए ‘दास’ का प्रयोग रैदास के पदों में भी मिलता है ।^४ भक्तिपूर्ण प्रणति और परमात्मा-निर्भरता द्वारा जो प्राप्य है, उसकी समता सभी सिद्धियाँ और निधियाँ नहीं कर सकती, वेद-पुराण का पूर्ण-ज्ञान नहीं कर सकता, सासारिक वैभव और बाह्याचार के पाखंड नहीं कर सकते । अतः भाव-भक्ति का सकेत ‘दास’ के द्वारा मिलता है ।^५ अपनी असमर्थता तथा गुरु की समर्थता में अपनी समर्थता का सकेत भी ‘दास’ वाले पदों में है ।^६

१ स० बा० स० (२), पृ० ५३ ।

२ वही (२), पृ० १०५ ।

तुलनीय—कहत नामदेव सुनहु त्रिलोचन बालकु पालन पडठीअले ।

—आ० ग्र०, रामकली १ ।

कहत नामदेव हरि की रचना देखहु रिदै बीचारी ।

घट घट अतरि सरब निरतरि केवल एक मुरारी ॥—वही, रागु आसा १ ।

३ थिक सोहाग नानक जन पाइआ । —आ० ग्र०, रागु आसा, महला ५, पृ० ३८४ ।

४ कहि रविदास उदास दाख भति जनम मरन मै भागी ।—आ० ग्र०, रागु माऊ ३ ।

कह रैदास दास अपराधी —रै० बा०, पद ४५, पृ० ३९ ।

५ गरीब के गर्व नाहि दीन रूप दास माहि । आए न विमुख जाहि आनद का रूप हैं ।

—उ० भा० स० प० के ४५५ वें पृ० पर उद्धृत ।

६ द्रष्टव्य—वि० बा० की टीका, पृ० ८३-८४ ।

‘कबीर’ वाले पादों में औरों के बचन का संकेत मान कर भी विचारदास ने कबीर का अथ सदगुरु किया है, जो प्रसंगानुकूल और उपयुक्त है। ‘परमतत्व यह गुरु से पादो नई उपदेश कबीरा’^१ में ‘कबीरा कर्मी बचवा बजानी का संकेत नहीं करता बल्कि उपदेश कबीर को संकेतित करता है। इस प्रकार के संकेत नामक के पदों में भी उपलब्ध है। कोई काहू का हुटा न माना झूठा ससम कबीरन जाना’^२ में कबिरन साधारण भजानी बन का तात्पर्य किया जा सकता है किन्तु सत कबीर सत है बक्ता’ के प्रसंग से मूल्य ससम कबीर न जाना’ अधिक उपयुक्त और सार्थक जान पड़ता है। कबीरा और कबीर में भजानी दोनों का संकेत भी है^३ किन्तु ‘बान एष मांवी कबलाकत कबीर के कुछ हरन अनंत’ में कबीर भजानी नहीं बल्कि आत बिनम सेवक और साधक है।^४ उसी प्रकार ‘कबीर हरि के मांवि जागा’ में ‘सूरा होई सु परम पद पावै कीट पतंग होई सब जरिया’^५ के प्रसंग से ‘कबीर’ में गुरु कबीर का संकेत है। ‘गुरु उपदेश गरी से नीरा हरयि-हरयि बक पीरै कबीरा’^६ में ‘कबीरा’ विज्ञानु और उत्त्व-ज्ञान-मार्गी कबीर है। उनक समझन छत्र की समझा करनेवाला कबीर’ साधारण जीव कर्मी बचवा बजानी वा भूचक नहीं हो सकता।^७ इस प्रकार विचार दास द्वारा उपरिष्ठ किए गए संकेत—निर्देश से परम्परा और अथ को समझने में गहायता तो मिलती है, किन्तु इस निर्देश को ही पर्याप्त स्वीकार नहीं किया जा सकता।

गैनेनी के संज्ञान के लिए सन्त साहित्य का यदि अध्ययन किया जाय तो केवल कुछ मधोन गंदेय ही नहीं मिलेंगे बल्कि परम्परा से प्राप्त संकेतों को समझने में भी पर्याप्त सहायता मिलेगी। सन्त-साहित्य के साथ ही मांदिनीयो साहित्य का अध्ययन भी अपेक्षित होगा। योग्य भाषी में बन हैं किए कीवसा गत्रिन्त्र (गत्रेण) गुंजर पारपी मुसा ककर बणी (बल) मून जोनी गदइ मउला मून जाहि वा उपयोग हुआ है। ऐसे लंकेतों के बारपी वा भी पद-नय गवित मिलता है जैसे गदइ (गदइमन मुर्वमम काम)^८ ।

मउली—बुर्वा मंछा जकि मुपा पांवी में हो लाया ।

अछट बहै तुनालवा मुले बांटा माना ॥^९

मून—बाव्यो मून मया अवपुना ।^{१०}

बरी बारी बुधि बाणी ।^{११}

इसी प्रकार अंगों की वाचिपा में भी गंदेया व कीटक मिलेंगे—

१ कीटक ला ७ ।

२ कीटक एनेनी १८ ।

३ क. हं. पर १ ४ गु १७१ ।

४ बरी पर ११ गु १३१ ।

५ बरी पर १५८ न १४ ।

६ बरी पर १४ गु १३१ ।

७ बरी बरि लागे गमक गंदेयन पर गगन बरि बेट ।

गुरु उपदेश कबीर बचव में अथ कबीर हैदु में ॥—क. हं. पर १५१ गु ११२ ।

८ को का गु ३८ ।

बरी गु ११२ ।

९ बरी गु ११ ।

११ बरी न ७३ ।

पखेरू—कहै कबीर सुनहु रे सतहु इहु मनु उडन पखेरू वन का ।^१

भँवर—चरन कवल मन मानिआ ।^२

मछलो—रे मन माछला संसार समुदे ।

तथा “जम छै डिगन, डोरि छै ककन,

परतिया लागो जानि रे ।”^३

जैसे मीनु पानी महि रहै ।

काल जाल की सुधि नहीं लहै ॥

जिह्वा सुआदी लीलित लोह ।^४

एक ही साकेतिक शब्द से प्रसंग की भिन्नता के कारण विभिन्न अर्थों की सूचना मिलती है। घट का प्रयोग शरीर के अर्थ में अधिकांशतः हुआ है। शरीर घट है, कारण वह घटित (निर्मित) है और उसमें अ-घट की क्रीड़ा होती है।^५ यह शरीर अनेक उपाधियों का घर है, इसके फूटने और गलने में कोई समय नहीं लगता अतः यह कच्चा (काची गगरि)^६ है, मिथ्या अर्थात् नष्ट होने वाला है, खोखला है, जीवात्मा इसमें स्थिर नहीं रहती। यह अत्यन्त तुच्छ है, सँचने-जोगाने के उपयुक्त नहीं। जीवन किन्तु मूल्यहीन नहीं, समय बीतता जा रहा है अतः यह कचन कलश इसलिए भी है कि इसमें विष (=विषय)—रस भरा है। खोखला घड़ा अधिक शब्द करता है, उसी प्रकार साधु-वैषधारी असाधु अधिक बकवक् करता है और पूर्ण ज्ञानी मूक रहता है। बकवादी अतः ‘छूछा घट’ है।^७ ‘मिटवा’ = (मिटने और टूटने वाला) छोटा-सा घड़ा है जो प्रायः बिना आयास के टूट जाता है। समय ही वह घड़ा है।^८

माया नारी है किसी ‘नर’ (=सहयोगी, आधार) की इसे सदा अपेक्षा है और आश्रय दाता ‘नरो’ का अभाव नहीं अतः यह अमर सुहागिनी है।^९ वह चिर सधवा (वेश्या) है जिसे देखकर तपकर्ता तपीश्वरो का चित्त भी चलायमान हो जाता है।^{१०}

१. सं० क०, रागु सारंग ३, पृ० २४१ ।

२. क० ग्र०, पद ४, पृ० ८८ ।

३. रै० बा०, पद ४७, पृ० ४० ।

४. क० ग्र०, पृ० ८८ आ० ग्र०, नामदेव, रागु सारंग १ ।

५. घट महि खेलै अघट अपार—स० क०, गउदी ७६, पृ० ८४ ।

६. स० क०, रागु बिलावल्लु १० । और क० ग्र०, पृ० ९० ।

काचे बासन टिकत न पानी । —बीजक, शब्द १०६ ।

काची माटी कै घैला हो फूटत नहीं बेर—प० बा० (३) ।

काचि गागरि देह दुहेली उपजै बिनसै दुखुपाई—आ० ग्र० नानक १, पृ० ३५५ ।

७. कबीर छूछा घट बोले । भरिया होई सु कबहूँ न डोले ॥ —स० क०, गौड १, पृ० १६४ ।

८. पाच नारद के मिटवे फूटे—वही, रागु गौड ८, पृ० १७२ ।

९. खसम मरै तउ नारि न रौवै, उसु रखवारा अउरो होवै ।—स० क०, गौड ७, पृ० १७० ।

१०. धनु सोहागिन महा पवीत । तपे तपीसर डोलै चीत ॥ —वही, रागुमारू ७, पृ० १९५ ।

कबीर' बाछे पावों में धीरों के बचन का संकेत मान कर भी विचारवाच ने कबीर' का अर्थ समझ लिया है, जो प्रसंगानुकूल और उपयुक्त है। 'परमतरंग यह मुख से पावो बड़े उपरोक्त कबीर' १ में 'कबीर कर्मि बचवा बजानी का संकेत नहीं करता बल्कि उपरोक्त कबीर को संकेतित करता है। इस प्रकार के संकेत गानक के पदों में भी उपलब्ध हैं। कोई काहु का हटा न माना झूठा असम कबीरम बाना' २ में कबिरन से साधारण बजानी बन का तात्पर्य छिपा जा सकता है किन्तु सत् कबीर सत् है बक्ता' के प्रसंग से 'झूठा असम कबीर न बाना' अधिक उपयुक्त और सावक जान पड़ना है। कबीर और कबीर में बजानी बन का संकेत भी है ३ किन्तु 'बान एक मांगी कबलाकत कबीर के कुछ हरन जनत' में कबीर बजानी नहीं बल्कि बान विनम्र सेवक और सावक है। ४ उसी प्रकार 'कबीर हरि के बानि छाया' में 'सूर हो' मु परम पद पाई कीट पतम होई सब जरिया ५ के प्रसंग से 'कबीर' में धूर कबीर का संकेत है। कुछ उपरोक्त तरी के नीचे हरपि-हरपि बस पीबै कबोउ' ६ में 'कबीर' विद्यासु और सत्य ज्ञान-मार्गी कबीर है। समक समवन हर की समठा करनेवाला 'कबीर' साधारण जीव कर्मि बचवा बजानी का सूचक नहीं हो सकता। ७ इस प्रकार विचार वाच द्वारा उपस्थित किए गए संकेत—निबंध से परम्परा और अर्थ को समझने में महामत्ता तो मिलती है किन्तु इस निबंध को ही पर्याप्त स्वीकार नहीं किया जा सकता।

संकेतों के संयोजन के लिए सन्त साहित्य का यह अध्ययन किया जाय तो केवल कुछ नवीन संकेत ही नहीं बल्कि बहुरूप परम्परा से प्राप्त संकेतों की समझने में भी पर्याप्त सहायता मिलेगी। गन्त-साहित्य के साथ ही मांय-नवी साहित्य का अध्ययन भी अनिवार्य होगा। योग्य बानी में जन के लिए शीघ्रता गति (गति) कुंवर पारवी मुख बकर बाड़ी (बत्त) मृग जोनी गरह मछनी मृग बारि वा बरपोय हुज्रा है। ऐसे संकेतों के कारणों का भी मन-तन गौरव मिलता है जैसे गरह (गरहमन भुवंगम काम) ८ ।

मछली—उपरि मछा जति गुवा बापी दी हो लाया।

मछल बड़े तुमाकवा गूले बाटा भागा ॥ ९

मृग—बान्नी मृग भवा अवपूजा १०

बरी भारी बुधि बाड़ी ११

इसी प्रकार अनेक भी वाक्यों में भी संकेतों के बीचक मिलने—

१ बीरक गद्य ७।

२ बीरक गद्य-१६।

३ क. व. पद १४ नृ १२१।

४ बरी पद ११ नृ १२१।

५ ब/ग पद १५८ नृ १४।

६ बरी पद १४ नृ १२१।

७ बरी बरी लगे मनन मननन पद पानन बरी बेट।

नृन प्रथम बरनन बदेक में बच कबीर है नृ ११॥—क. व. पद १५१ नृ १२१।

८ बी. का नृ ३५८।

९ ब/ग नृ ११२।

१० बरी नृ ११।

११ बरी नृ ७३।

पंखेरु—कहै कवीर सुनहु रे सतहु इहु मनु उडन पखेरु वन का ।^१

भँवर—चरन कवल मन मानिआ ।^२

मछली—रे मन माछला ससार समुदे ।

तथा "जम छै डिगन, डोरि छै ककन,

परतिया लागो जालि रे ।"^३

जैसे मीनु पानी महि रहै ।

काल जाल की मुधि नही लहै ॥

जिह्वा सुआदी लीलित लोह ।^४

एक ही साकेतिक शब्द से प्रसंग की भिन्नता के कारण विभिन्न अर्थों को सूचना मिलती है। घट का प्रयोग शरीर के अर्थ में अधिकांशतः हुआ है। शरीर घट है, कारण वह घटित (निर्मित) है और उसमें अ-घट की क्रीडा होती है।^५ यह शरीर अनेक उपाधियों का घर है, इसके फूटने और गलने में कोई समय नहीं लगता अतः यह कच्चा (काची गगरि)^६ है, मिथ्या अर्थात् नष्ट होने वाला है, खोखला है, जीवात्मा इसमें स्थिर नहीं रहती। यह अत्यन्त तुच्छ है, सँचने-जोगाने के उपयुक्त नहीं। जीवन किन्तु मूल्यहीन नहीं, समय बीतता जा रहा है अतः यह कचन कलश इसलिए भी है कि इसमें विष (= विषय) —रस भरा है। खोखला घड़ा अधिक शब्द करता है, उसी प्रकार साधु-वैषधारी असाधु अधिक बकबक करता है और पूर्ण ज्ञानी मूक रहता है। बकवादी अतः 'छूछा घट' है।^७ 'मिटवा' = (मिटने और टूटने वाला) छोटा-सा घड़ा है जो प्रायः बिना आभास के टूट जाता है। संयम ही वह घड़ा है।^८

माया नारी है किसी 'नर' (=सहयोगी, आधार) की इसे सदा अपेक्षा है और आश्रय दाता 'नरो' का अभाव नहीं अतः यह अमर सुहागिनी है।^९ वह चिर-सघवा (वैश्या) है जिसे देखकर तपकर्ता तपीश्वरो का चित्त भी चलायमान हो जाता है।^{१०}

१. स० क०, रागु सारंग ३, पृ० २४१ ।

२. क० ग्र०, पद ४, पृ० ८८ ।

३. रै० बा०, पद ४७, पृ० ४० ।

४. क० ग्र०, पृ० ८८ आ० ग्र०, नामदेव, रागु सारंग १ ।

५. घट महि खेलै अघट अपार—स० क०, गउडी ७६, पृ० ८४ ।

६. सं० क०, रागु बिलावलु १० । और क० ग्र०, पृ० ९० ।

काचे बासन टिकत न पानी । —बीजक, शब्द १०६ ।

काची माटी के घैला हो फूटत नही बेर—प० बा० (३) ।

काचि गागरि देह दुहेली उपजै बिनसै दुखुपाई—आ० ग्र० नानक १, पृ० ३५५ ।

७. कवीर छूछा घट बोले । भरिया होई सु कवहूँ न डोले ॥ —स० क०, गौड १, पृ० १६४ ।

८. पाच नारद के मिटवे फूटे—वही, रागु गौड ८, पृ० १७२ ।

९. खसम मरै तउ नारि न रोवै, उसु रखवारा अउरो होवै ।—स० क०, गौड ७, पृ० १७० ।

१०. धनु सोहागिन महा पवीत । तपे तपीसर डोले चीत ॥ —वही, रागुमारु ७, पृ० १९५ ।

जब तक घरीर में प्राण है तब तक संग है, बिना प्रकार बन-हीन को बेस्मा विरक्त कर देती है। वह सुन्दरी है, ठमनी है और मोहनी है।^१ सुन्दरो मुग्ध कर जीवन विषम कर देती है पर संसेबासी सपिनी है, काको नागिन है, बिचका विष साधारणता रही उतरता। कोई ऐसा ही पारसी माकड़ी (गुप्त) मिले तो यह विष उठरे। बेस्मा रित में छोटी है और रात्रि में घरीर का शोषण करती है^२ किन्तु यह तो दिन-रात मोहती है और रात्रि में शोषण भी। यह बाधिन है और बाधक है कि इस बिना करमबासी बाधिन को मनुष्य घर-घर में पाकटा है। मिथ्या मूर्ख है यह? माया एकत्र बाधिका और अभिमानी भी स्वामिनी है कि मनमाने व्यापार करती है। अभीमत्त व्यक्तियों को तब काटती है, फिर तो स्वयं नकटी है।^३ घरीर सरोवर है और बृक्ष बल। संसारिक तान बाधना के कारण है, बलना बर्ग के साथ बल (धर्म-साम्य) के कारण बाधना भी बल है अतः संसार भव-सागर। संसारिक माया-ममता आत्मा को आत्मस्थ कर देती है, बुझो देती है अतः संसार बल है, बलमिथि है। समस्त बल अनन्त और एकीकृत बल-राशि में जा मिलता है। बूँदें समुद्र में मिल कर समुद्र बन जाती हैं अतः वायु भी बल है, परम-रूप भी बल है। अन्त में दोनों मिलकर एकैक हो जाते हैं।^४ यही है हीरे को हीरे से बेचना भी।

सरोवर केवल घरीर ही नहीं। सरोवर में कमल खिलता है अतः कमल सरोवर का प्रतिनिधि हुआ। सूर्य बल-सहस्रार भी कमल बन गया। घरीर सरोवर में ही वह कमलकाक बल है अतः कमल भी। कमल ने भ्रमर मृग्य है अतः आत्मा ही मृग्य भ्रमर हो गई। मानस मानसरोवर हो गया जहाँ हंस वास करते हैं। वही उनका अपना देश है अपनी नगरी है, वही वै-जम्पुर है। सहस्रार अतः मानसरोवर है एवं सूर्य का माहात्म्य स्वरूप भी सरोवर (= अरूप आत्मब्रह्म मानसरोवर)।^५ समस्त श्री सरोवर है जिसमें हीरे का निमल नीर भर है।^६

संकेतिक शब्दों के निर्माण के कई आधार हैं। बिनाकी चर्चा ऊपर हुई है—^१

कम-साम्य—ऐसे संकेतिक शब्द अपेक्षाकृत कम हैं। आकाश (= सूर्य अन्तःकरण)।

बर्ग-व्यापार-साम्य—गैरत प्रमित होने के कारण जोषात्मा बलवा मन है। परम-रश्मि में मृग्य होने के कारण सप्त भी भ्रमर हैं। योगी सहस्रार में ध्यान करता है अतः भँवर पुष्प है। कोयला जौने पर भी खज्जा नहीं होता यही मन की प्रवृत्ति है। माया मृग्य करती है अतः सुन्दरी है, विष भरी है अतः सपिनी।

१. सौभाग्यिन है अति सुन्दरी। नय भँवर छनक छनकती—वही पौड़ ८।

२. जो बा ५ १४३। ३. 'नकटी को ठमलु माझा—'सं' क बाघा ४।

४. गुप्त उपदेश भरी के नीर। हृत्पि हृत्पि बल पीवै कभीर।

—क सं पद १४ ५ ११३।

और—धर्म बल बलहि ध्याना। वही पद १ ५ ९।

५. गुप्त सरोवरि नाकह गुप्त।—सं' व' रामपुत्री ७६ ५ ८५।

६. सरोवर सरोवर सुन्दर नया हरि बल निमल नीर।—सं' बा सं' (१) राइ ५ ७८।

नाद-साम्य—दमामा—दम (प्राण) और अनाहद नाद, नाडी (= नदी), बहू (= बुधि = बुद्धि = मति), गुरु (= गारुडि = गारडू), दुद मचाना (= दुदुर), सासु (= सुरति), इन्द्रिय (= इद्र = उद्र), ससा (सशय) = ससा ।

प्रभाव-साम्य—रूप और धर्म साम्य में प्रभाव साम्य स्पष्ट रूप से सन्निहित है । “उलट मोन जल चढत है, बह्यो जात गजराज” में धर्म-साम्य के कारण प्रेमी साधक मीन है और प्रभाव के कारण ससार (मव) = जल अथवा सागर । रूप और व्यापार साम्य के कारण गजराज अभिमानी पुरुष । मन किसी की सुनता नहीं कुत्तो के भूँकने पर भी अपनी राह चलनेवाला गजेन्द्र है तथा साधु-सन्त निंदक के भूँकने की चिन्ता नहीं कर साधना के मार्ग पर चलता है अतः गजराज है ।

व्यापार-सूचक शब्द-साम्य—चोर “भूसता” (आयी चोर तुरग भूसि ले गयी) है अतः ज्ञान को चुरानेवाला जोवात्मा ‘भूस’ है ।

सकेतो के अध्ययन में इन साम्यों पर विचार करना अपेक्षित और आवश्यक है ।

बीजक

गुप्त धन को प्राप्त करानेवाली साकेतिक लिपि को बीजक कहते हैं । साधना रहस्य-पूर्ण और महत्वपूर्ण है और सर्व-साधारण-सुलभ होने पर भी इस उच्चतर साधना को अनधिकारियों के हाथ में पड़ने से बचाने का उपक्रम आवश्यक था, क्योंकि अनधिकारी के हाथ में पड़कर भ्रष्ट होने का भय सदा बना रहता है । इस प्रकार इसे इतना प्रकट नहीं होना चाहिए कि भ्रष्ट हो जाय और इतना गुप्त भी नहीं होना चाहिए कि किसी पर प्रकट न हो सके । गुप्त बना कर इसका ‘बीजक’ दे दिया गया । इन सकेतों के समझने के लिए मर्म की दृष्टि की अपेक्षा जो है वह तो है ही । इस मर्मकथा को अभिव्यक्त करने की समस्या और अनधिकारियों के हाथ से बचाने की चेष्टा के द्विविध स्वरूप ने सन्त-साहित्य में जटिलता उत्पन्न की । मौलिकता प्रदर्शित करने का आग्रह, पण्डित कहे जाने वालों की बुद्धि-परीक्षा तथा नीचा दिखलाने की भावना, तथा जन-साधारण को चमत्कृत करने की प्रच्छन्न धारणा भी सम्मिलित थी ।

पारिभाषिक सकेत लिपि को समझने के मार्ग में जो कठिनाइयाँ हैं, उनमें सर्वाधिक महत्वपूर्ण है परम्परा के ऐतिहासिक विकास की चिरप्रवाहमयी धारा और उनकी विभिन्न शाखाओं का अपूर्ण परिचय और तद्विषयक सामग्रियों की विरलता । मध्ययुगीन साधन-धारा की जो कठियाँ अभी तक प्राप्त हैं, वे पूर्णतोभावेन पर्याप्त नहीं । प्रत्येक सम्प्रदाय ने इन परम्परागत पारिभाषिक सकेतों की अपनी चिन्ताधारा के अनुकूल व्याख्या की और उसकी रक्षा का प्रयास किया । अनेक पूर्ववर्ती सम्प्रदाय जब किसी अन्य विशाल साधन-धारा में विलीन हुए तो उनके साम्प्रदायिक सकेत नष्ट नहीं हुए बल्कि अन्तर्भूत हो गए । इन विभिन्न स्रोतों के विकास को जानने का पर्याप्त साधन आज उपलब्ध नहीं । एक ही पद में आए अनेक साकेतिक शब्दों का भिन्न-भिन्न टीकाकारों ने भिन्न-भिन्न अर्थ किया है, इसका कारण परम्परा से पूर्ण परिचय अथवा अ-परिचय मात्र नहीं बल्कि विभिन्न परम्पराओं का अनुसरण भी है । प्रत्येक सम्प्रदाय की टीकाएँ भी अभी प्रकाश में नहीं आई हैं और उनके अधिकारी अज्ञान और अहंकार वश

प्रकाश में आने देना नहीं चाहते। कुछ सम्प्रदाय का साहित्य उपलब्ध नहीं और उस सम्प्रदाय के व्यक्ति ऐसे नहीं जिसे कुछ सहामता प्राप्त हो सके। अतिसर' सम्प्रदाय के एक सन्त ने बातें करते समय इन पंक्तियों के केसक को ऐसा आभास मिला कि वह व्यक्ति या ठी बहुत पैसा है। अथवा अपने ज्ञान को गुप्त रखना चाहता है। यह पक्ष अंतर्वादी परम्परा में ही है किन्तु सेवाद्वैतवाद से शान्त मठ की ओर झुका हुआ और जब पूणतया शान्त और नैर्घोषात्क है। मेरविर्मा भी इस मठ में सीख पड़ी। हमने जम्मान सम्म किया है कि कबीर मठ के परमेश्वरी धाया में 'सत्य पुष्य' के बिना साठ पुत्रों की जर्मा आई है, वे वस्तुतः विभिन्न सम्प्रदायों के आदि—प्रतिष्ठापक रूप में मूढीत से और वे सम्प्रदाय परवर्ती काष्ठ में अन्तर्भूत हो गए। इनके संकेत-वाक्य भी सन्त-साहित्य में आ गए। विभिन्न साक्षात्की की टीका और साहित्य जब तक पूर्णरूप में उपलब्ध नहीं होते जिसकी सम्भावना जन्म ही है, उन तक इनके विषय में अधिकारपूर्ण संघ से कुछ नहीं कहा जा सकता। समुद्र राजोपात्क की विरचनाना सिंह एवं महात्मा पुरनवास और भी विचार बाध मेंहीपाठ और अनुमानबाध की बीजक टीकाओं के तुलनात्मक अध्ययन द्वारा इस तथ्य के स्पष्ट संकेत मिलते हैं।

इन संकेतों की समझने के लिए परम्परा-भाषा का ज्ञान पर्याप्त नहीं, और न संकेतों के द्वारा इनके दार्शनिक विचार ही पूणतया जाने जा सकते हैं बल्कि इनके विचारों पारम्परी और सिद्धांतों की जानकारी से इनके संकेतों की समझा जा सकता है। संकेतों की सामाजिक भूमिका का परिचय अतः अपेक्षित होता। संकेतों की व्याख्या पैसा और व्यक्तिगत जीवन के आसार पर ही सम्भव है, सम्भव नहीं। बीज-प्रतिष्ठ है कि जुझाई का कारणार कबीर करते वे ज्ञात इनके संकेतों में जुझाई के क्रिया-कलाप प्रतिफलित हैं। इन संकेतों के द्वारा जीवन के परिचय की सीमा का भी पता चलता है। बाहु की रचनाओं में उनके पैरे का परिचय नहीं चलता। सम्भव है, उन्हें भावर बाह्य प्रिष्ठ करने की विन्ता में उनके मताचक्रान्तिमें ने वीरे पर्वों को छोट दिया हो। वे जुझाकर जो के अनुमान की पुष्टि संस्मकों के द्वारा नहीं मिलती। सम्भव है, बाहु ने किसी अधिकारी के यहाँ कुछ समय तक भीकरी की हो क्योंकि स्वामी और सेवक भाव की जर्मा कई पर्वों में है। पकटू बाध के पर्वों में "बनिवा" की हुविवादी और बंभारे के रूपक अधिक आए हैं, देखी अवस्था में पैरे का अनुमान सहज ही लगाया जा सकता है। सामाजिक भूमिका का परिचय अतः इन संकेतों की समझने के लिए अपेक्षित है।

सन्त-साहित्य के संकेतों का बीजक स्वर्य सन्त-साहित्य है और प्रत्येक तथा अन्य स्वर्यों के प्रयोग इन संकेतों की समझने के लिए पर्याप्त संकेत देते हैं। "साजी" की धारापरवता "साजी" का द्विती रूपान्तर माना गया है किन्तु 'साजी' का प्रयोग 'ज्ञान' के अर्थ में विरचन सम्भव होस्य से है किया गया है।^१ सीत और गान' के अर्थ में भी इतका प्रयोग है।^२ यह दान का अथ साधारणतया साधन योग श्याम वैरोधिक पूर्वनीमाणा

१. सीत की आदता नहीं प्रत्येक तन करि मया रानी।

रत्नदूतान द्विती वीरा गुहारे बीज है गानो ॥ —प. वा. (१) पृष्ठ ४४।

२. क. व. भूतिव आरन की अर्थ ९, १ ३३।

और उत्तर भीमासा (वेदात) है किन्तु सत-साहित्य में इसी अर्थ में प्रयोग नहीं हुआ । 'पट्-दरसन' का अर्थ दोहाचोप की टीका के अनुसार "ग्रह ईश्वर, अर्हन्त बौद्ध-लोकायत और साह्य" है । वीजक की १४वीं रमैनी में इस क्रम में मिलता-जुलता उपक्रम है ।^२ 'ग्रह' सम्प्रदाय 'ब्राह्मण' बन गया । ईश्वर से शिव का अर्थ तो उस समय पूर्ण रूप से प्रचलित हो गया था । जैन-धर्म ही तो 'अर्हन्त' धर्म है । सामारिक सुषभोगी लोकायत-मतवादी है । मुस्लिम आक्रमण के पश्चात् मुसलमानों की चर्चा तो अपेक्षित ही हो गई थी । अतः 'पट्दर्शन' ही सत-साहित्य का पट्-दर्शन नहीं । पाँच-पचीस केवल तत्त्व और प्रकृति के अर्थ में नहीं लेना चाहिए बल्कि 'घक्कमघक्का' के अर्थ में भी ।^३ अतः परम्परा के साथ स्वयं सत-साहित्य में उपस्थित किए गए साकेतिक रूप का परिचय अपेक्षित है ।

संरूपक

सत-साहित्य के अध्ययन द्वारा यह स्पष्ट हो जाता है कि जगत् के मूल तत्त्व और उसके स्वरूप, तत्त्व-ज्ञान और व्यवहार धर्म की चर्चा इसमें हुई है और साथ-ही-साथ मूल तत्त्व और साधक के सबध तथा जगत् के स्वरूप की कथा कही गई है । इस प्रकार की विचार-धारा का प्रभाव संत-साहित्य पर पड़ा है और संरूपको का अध्ययन इसी भूमिका में समझ है । इतना स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि मूलतत्त्व और उसके स्वरूप की प्रतीकात्मक अभिव्यक्ति ही अधिक हुई है । संरूपको में दोनों के अंतरग सबध की अभिव्यक्ति अधिक है ।

संबंधात्मक संरूपक

संबंधात्मक संरूपको में आत्मा-परमात्मा, साधक और जगत् के सबधों का निरूपण हुआ । आत्मा-परमात्मा के सबध में दो प्रकार की प्रणालियों का प्रयोग है । एक ही प्रकार के सबध की सविस्तर और सावयव अभिव्यक्ति एवं भिन्न-भिन्न विषयों द्वारा उस सबध का निरूपण । वैवाहिक सबध के रूपक द्वारा पतिव्रता के कठोर कर्तव्य और एकनिष्ठा की अभिव्यक्ति के साथ नाना प्रकार के देवताओं की पूजापासना का विरोध भी है ।

(क) दुलहिन गावहु मगलचार,

हम घरि आए हो राजा राम भरतार ॥ टेक ॥^४

१ ज० डि० ले० (भाग २८), पृ० ५२ ।

सत मतानुसार जोगी, जगम, सेवडा, सन्यासी और दरवेश आदि पट् दर्शन हैं ।

—वि० दा० की टीका, पृ० १५० ।

२. ब्राह्मण कीन्हो वेद पुराना । कैसेहु कै मोहि मानुष जाना ॥

एक से ग्रहों पथ चलाया । एक से हंस गोपालहि गाया ॥

एक से सिमू पथ चलाया । एक से भूत प्रेत मन लाया ॥

एक से पूजा जैनि विचारा । एक से निहुरि निमाज गुजारा ॥ —वीजक, १४वीं रमैनी ।

३ एकली वीर, दूसरी वीर, तीसरी षटपट, चौथी उपाध ॥

दस-पंच तहाँ वाद-विवाद । —गो० वा०, पृ० ६०/१७८ ।

४ क० ग्र०, पद १, पृ० ८७ ।

प्रकाश में आने देना नहीं चाहते। कुछ सम्प्रदाय का साहित्य उपलब्ध नहीं और उस सम्प्रदाय के व्यक्ति ऐसे नहीं जिन्हें कुछ सहायता प्राप्त हो सके। 'अभित्य' सम्प्रदाय के एक सन्त से बातें करते समय इन पंक्तियों के लेखक को ऐसा आभास मिला कि वह व्यक्ति या तो बहुत बूढ़ा है अथवा अपने ज्ञान को गुप्त रखना चाहता है। यह संभव है कि वह परम्परा में ही है किन्तु सीमाईतबार से साक्ष्य मल की ओर झुका हुआ और अब पूर्वतया साक्ष्य और संशोधन है। भैरविया भी इस मठ में सीख पड़ी। हमने अन्यत्र लिखा है कि कबीर मठ की चर्मबासी छाया में सत्य पुत्र' के बिना सात पुत्रों की चर्चा आई है, वे वास्तुतः विभिन्न सम्प्रदायों के आदि—प्रतिष्ठापक रूप में बुद्धि के धोर हैं सम्प्रदाय परचर्चा का एक में कथन हो गए। इनके संकेत-संकेत भी सन्त-साहित्य में आ गए। विभिन्न साक्षात्कारों की टीका और साहित्य जब तक पूर्णरूप में उपलब्ध नहीं होते बिना ही सम्भावना अन्य भी है, जब तक इनके विषय में अधिकारपूर्ण ढंग से कुछ नहीं कहा जा सकता। समुच्च रासोपासक की विस्मयान सिंह एवं महात्मा पूरनदास और श्री विचार दास मैथीदास और हनुमानदास की बीचक टीकाओं के तुलनात्मक अध्ययन द्वारा इस सत्य के स्पष्ट संकेत मिलते हैं।

इन संकेतों की समझने के लिए परम्परा-मात्र का ज्ञान पर्याप्त नहीं और न संकेतों के द्वारा इनके दार्शनिक विचार ही पूर्णतया जाने जा सकते हैं बल्कि इनके विचारों चारबाजों और सिद्धांतों की जानकारी से इनके संकेतों को समझा जा सकता है। संकेतों की सामाजिक भूमिका का परिचय अत्र अपेक्षित होगा। संस्कृतों की व्याख्या ऐसा और व्यक्तिगत जीवन के आचार पर ही सम्भव है, अन्यथा नहीं। लोक-प्रसिद्ध है कि बुझाहे का कारोबार कबीर करते थे अतः इनके संस्कृतों में बुझाहे के किया-कलाप प्रसिद्ध हैं। इन संस्कृतों के द्वारा लोक-जीवन के परिचय की सीमा का भी पता चलता है। बाहु की रचनाओं में उनके ऐसे का परिचय नहीं चलता। सम्भव है, उन्हें माघर वाङ्मय सिद्ध करने की चिन्ता में उनके मतवाक्यमियों ने ऐसे पदों को छीन दिया हो। ये सुझाकर भी के अनुमान की पुष्टि संस्कृतों के द्वारा नहीं मिलती। सम्भव है, बाहु ने किसी अधिकारी के यहाँ कुछ समय तक गैरकरी की हो क्योंकि स्वामी और सेवक भाव की चर्चा कई पदों में है। पकड़ दास के पदों में "बनिया" की हथियाटी और बंभारे के रूपक अधिक आए हैं, ऐसी अवस्था में ऐसे का अनुमान सहज ही बनाया जा सकता है। सामाजिक भूमिका का परिचय अत्र इन संकेतों की समझने के लिए अपेक्षित है।

सन्त-साहित्य के संकेतों का बीचक स्वयं सन्त-साहित्य है, और प्रत्येक तथा अन्य स्वयं के प्रयोग इन संकेतों को समझने के लिए पर्याप्त संकेत होते हैं। 'साक्षी' की साधारणतया "साक्षी" का हिन्दी रूपान्तर माना गया है किन्तु 'साक्षी का प्रयोग ज्ञान' के अर्थ में बिना सम्भव 'साक्ष्य' से है किया गया है।^१ सीख और 'साक्ष' के अर्थ में भी इसका प्रयोग है।^२ यह वर्णन का अर्थ साधारणतया साक्ष्य योग न्याय वैशेषिक, पूर्वमीमांसा

१. बीचक की भावना नहीं प्रत्येक तब करि गया साक्षी।

पकड़दास बिने मेरा तुम्हारे बीच है साक्षी ॥ —न बा (३) पृष्ठ ४४।

२. क ई सुपिय मारण की अर्थ ९ पृष्ठ ३१।

हुआ। जल-तरंग, सोपी-मोती, जल-कुम्भ, रज्जु-सर्प, शुक्ति और रजत जैसे पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग अधिक है। भ्रम और मिथ्यात्व की चर्चा द्वारा जिस औपनिषदिक आधार की चर्चा होती है, उस धारणा से सत की भावना में अन्तर है, जगत् की माया-स्वरूपता से ससार के लुब्ध करने वाले रूप और मायिकता की चर्चा अधिक मिलेगी।

व्यापारात्मक संरूपक

वद्ध जीव और मुक्तात्मा के क्रिया-कलाप और व्यापार की चर्चा कम नहीं हुई है। इनके साथ कपटी जीवों की कथा है। वद्ध जीव और कपटी में अन्तर है, वद्ध जीव अपने-आप वद्ध है, स्वरूप-ज्ञान के अभाव के कारण, किन्तु कपटी दूसरों की ठगने वाली कला का अभ्यासी है। पहले की मुक्ति सम्भव है किन्तु कपटी की नहीं। रूपक में वद्ध जीव मीन है, कपटी दगुला और मुक्तात्मा हंस। व्यापारात्मक रूपको में जीव के व्यापार की सकेतात्मक अभिव्यक्ति होती है अथवा व्यापार-सूचक रूपको का उपयोग होता है।

व्यापारात्मक रूपक

किनही वनजिया कासी तावा किनही लग्न सुपारी।
सतहु वनजिया नामु गोविंद का जैसी खेप हमारी ॥^१
का चूरा पाइल क्षमकायें, कहा भयो विछुवा ठमकायें।
का काजल स्पद्धर कै दीयै, सोलह शृंगार कहा भयो कीयै ॥^२

सकेत और रूपको का भी अपना इतिहास है, और उनकी सामाजिक भूमिका भी, अतः सत-साहित्य के सकेतात्मक शब्दों के इतिहास पर साधारण दृष्टि निक्षेप आवश्यक है। 'मूस', 'विलाई' आदि जैसे पारिभाषिक शब्द सहसा सत-साहित्य में नहीं आए। पद्यत्रय में जीव-सन्तुओं की कथाओं द्वारा उपदेश देने का प्रथा है और उन कथाओं का प्रचलन भी था किन्तु उनका उपयोग दृष्टांत और उदाहरण के लिए हुआ है और सत-साहित्य में सकेतात्मक रूप में। चर्चा पदों में सकेतात्मक अभिव्यक्ति मिलती है। और 'गोरख बानी' सत-साहित्य के सकेतों की कुजी है। गोरख बानी के अनेक सकेतात्मक शब्द सत-साहित्य में प्रयुक्त नहीं अतः स्पष्ट सकेत है कि सन्तों के काल में इनमें अभिव्यक्ति-क्षमता अक्षुण्ण नहीं रह गई। प्रारम्भ में उपमान-विधान के अनुसार ही इनका प्रयोग होता रहा क्रमशः रुढ़िमत्ता आती गई और वे सकेतात्मक हो उठे।

उलटवाँसी

सन्तों की उलटवाँसियाँ प्रसिद्ध हैं, और कुछ स्थलों पर इनके विरोध का कारण भी उलटवाँसियों में धर्म-विरुद्ध और अस्वाभाविक व्यापारात्मक उक्तियाँ अधिक मिलती हैं। कबीर दास की उलटी बानी उनके अटपटे होने के प्रमाण रूप उपस्थित की जाती है। सुन्दर दास के साहित्य में इन्हें विपर्यय कहा गया है। परवर्ती साहित्य में इसका प्रयोग क्रमशः घटता जाता है। और रीति काल में शुद्ध श्लेष रह जाता है। असम्भव और परस्पर-विरोधी

११

(क) तुम गारुडू में विष का माता ।

काहे न बिबायी मेरे अमृत बाता ॥ टेक ॥

संसार मर्गम डसिसे काया

बह दुख बारन व्यापै ठैरी माया ।

छापनि एक पिटारै बागे

महि मिथि रोवै ताकुं फिरि फिरि बापै ॥

—क० अ० पद ८१, पृ० ११४।

(घ) तू पिबर हउ सुबटा ठौर ।

अमु भंवार कहा करै मोर ॥—अ० क० राघु बरही २ ।

मिल-मिल संक्षिप्त रूपकों द्वारा सम्बन्ध की अभिव्यक्ति—

अउ तुम मिरिबर उउ हम मोर ।

अउ तुम बरह उउ हम भए हैं बकोर ॥

अउ तुम बीबर उउ हम बाती ।

आकी ओति करै विन राती ॥^१

रूपात्मक संस्वरूप

परम-तत्त्व जीव संसार, माया आदि के वास्तविक स्वरूप की अभिव्यक्ति हुई है। इनमें प्रतीकात्मक संस्वरूपों का प्रयोग अधिक मिलेगा। कारण परम-तत्त्व के स्वरूप की वृत्ता तिते बाकी कोई वस्तु नहीं। ऐसी अवस्था में उसके स्वरूप का केवल संकेत उपस्थित किया जा सकता है। अन्य रूपकों में संकेतात्मकता अपेक्षाकृत कम है। योपपरक रूपकों में अधिकतर इसी श्रेणी के हैं।

अपस्तम्बरूप—

अऊ ठरैय अऊ येन बुद्धबुद्धा अऊ ठै मिल न होई ।

छु पर पंनु पारबद्धा की बीछा बिचरत जान न होई ॥^२

जीव की अवस्था—

मिय मील भिय पतंग कुचर एक बोख बिनाउ ।

पंख बोख अछाव आगहि ताकी कैठक आउ ॥^३परम तत्त्व—अऊ भीतरि भुंम समागिआ । उम राघु एकु करि आनिआ ।^४बिह्वत्तत्वा—बिह्व की ओरी उकड़ी रापने बी बुंभुआय ।^५

इनमें परम्परागत प्रतीकों का उपयोग ही अधिक होया। कारण परम्परा का समर्थन प्राप्त नहीं होने से साक्षात्क प्रेषणीयता की सम्भावना नहीं रहती। यहाँ इतना निर्देष्ट अस्पष्ट बात होता है कि औपनिषदिक संकेतात्मक प्रतीकों का उपयोग इन्हीं स्वरूपों पर

१. आ अ० रविदास राघु छोर ५। अन्तिम चरण बाणी के आधार पर संशोधित ।

२. आ अ० नामदेव राघुबाहा १ ।

३. वही रीदास राघुबाहा १ ।

४. आ अ० नामदेव राघु छोर २ ।

५. बीजक राघु ३१ ।

हुआ। जल-तरंग, सीपी-मोती, जल-कुम्भ, रज्जु-सर्प, श्रुति और रजत जैसे पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग अधिक है। भ्रम और मिथ्यात्व की चर्चा द्वारा जिस औपनिषदिक आधार की चर्चा होती है, उस धारणा से सत की भावना में अन्तर है, जगत् की माया-स्वरूपता से ससार के लुब्ध करने वाले रूप और मायिकता की चर्चा अधिक मिलेगी।

व्यापारात्मक संरूपक

वद्ध जीव और मुक्तात्मा के क्रिया-कलाप और व्यापार की चर्चा कम नहीं हुई है। इनके साथ कपटी जीवों की कथा है। वद्ध जीव और कपटी में अन्तर है, वद्ध जीव अपने-आप वद्ध है, स्वरूप-ज्ञान के अभाव के कारण, किन्तु कपटी दूसरों की ठगने वाली कला का अभ्यासी है। पहले की मुक्ति सम्भव है किन्तु कपटी की नहीं। रूपक में वद्ध जीव मीन है, कपटी बगुला और मुक्तात्मा हंस। व्यापारात्मक रूपकों में जीव के व्यापार की सकेतात्मक अभिव्यक्ति होती है अथवा व्यापार-सूचक रूपकों का उपयोग होता है।

व्यापारात्मक रूपक

किनही बनजिया कासी ताबा किनही लउग सुपारी।

सतहु बनजिया नामु गोविंद का जैसी खेप हमारी ॥^१

का घूरा पाइल क्षमकायै, कहा भयौ विछुवा ठमकायै।

का काजल स्यदूर कै दीयै, सोलह शृगार कहा भयौ कीयै ॥^२

सकेत और रूपकों का भी अपना इतिहास है, और उनकी सामाजिक भूमिका भी, अतः सत-साहित्य के सकेतात्मक शब्दों के इतिहास पर साधारण दृष्टि निष्पेक्ष आवश्यक है। 'मूस', 'विलाई' आदि जैसे पारिभाषिक शब्द सहसा सत-साहित्य में नहीं आए। पञ्चतन्त्र में जीव-तन्त्रियों की कथाओं द्वारा उपदेश देने का प्रथा है और उन कथाओं का प्रचलन भी था किन्तु उनका उपयोग दृष्टांत और उदाहरण के लिए हुआ है और सत-साहित्य में सकेतात्मक रूप में। चर्चा पदों में सकेतात्मक अभिव्यक्ति मिलती है। और 'गोरख बानी' सत-साहित्य के सकेतों की कुजी है। गोरख बानी के अनेक सकेतात्मक शब्द सत-साहित्य में प्रयुक्त नहीं अतः स्पष्ट सकेत है कि सन्तों के काल में इनमें अभिव्यक्ति-क्षमता अधुण नहीं रह गई। प्रारम्भ में उपमान-विधान के अनुसार ही इनका प्रयोग होता रहा क्रमशः रुढिमत्ता आती गई और वे सकेतात्मक हो उठे।

उलटवाँसी

सन्तों की उलटवाँसियाँ प्रसिद्ध हैं, और कुछ स्थलों पर इनके विरोध का कारण भी उलटवाँसियों में धर्म-विरुद्ध और अस्वाभाविक व्यापारात्मक उक्तियाँ अधिक मिलती हैं। कबीर दास की उलटी बानी उनके अटपटे होने के प्रमाण रूप उपस्थित की जाती है। सुन्दर दास के साहित्य में इन्हें विपर्यय कहा गया है। परवर्ती साहित्य में इसका प्रयोग क्रमशः घटता जाता है। और रीति काल में शुद्ध श्लेष रह जाता है। असम्भव और परस्पर-विरोधी

कर्मों की ओर साधारण जनता का आकर्षण अत्यन्त कम होता है। विरोधानात से इसे मिल्म मानना चाहिए कारण यथार्थ विरोध न होकर विरोध का आभास रहता है किन्तु छन्दवाँतियों में अक्सर द्वारा ही विरोध का परिहार होता है। श्लेष भी यह नहीं कारण श्लेष में दोनों अर्थों की ओर ध्यान रहता है और अमलकार इयार्थकता के निम्न में है, यही सामान्य अर्थ उपकारी नहीं गूढ़ार्थ ही महत्वपूर्ण है। ऐसे ही सभी अर्थ अपनाई गई-सी बात पड़ती है जो लोक-जीवन में सामान्यतया जाबुत थी।

छन्दवाँतियों की संधि

१ संख्या भाषा—कहहु कबीर सुनहु संतो मारि

इही संधि काहु विरहे पारि।—बीजक, सप्त १९।

अद्बुध जाना—कहहि कबीर यह अद्बुध जाना।

को यहि जानहि भूमी॥—बीजक सप्त ५२।

कहहि कबीर यह अद्बुध जाना।

को माने बात हमारी॥—बी० स० ५९।

परम्परा

महामाया में ऐसे श्लोक हैं जो वृत्तिकृत हैं, साधारण बीज पढ़ने वाले अर्थ से इनके अर्थ में मिल्मता रहती है। साधारण सोचा अबका पाठक को समझत करने की यह कमी प्रभावी है। वृत्तिकृतों की परम्परा में सूरदास और विद्यापति के पद मिलते हैं। मूल अन्तिक अक्षरों के संवात है किन्तु उनकी अक्षर्य अचमता है। पूर्वी साधकों में छन्दों बानियों की परम्परा अधिक प्रचलित रही। उसके साहित्यिक रूप का प्रयोग पश्चिम में होता रहा। छन्दों बानियाँ पहेलियों की परम्परा में होकर भी पहेलियों में मिलती हैं। पहेलियों में अक्षर्य बीजता अक्षर्य अक्षर्य विरोध अक्षर्य अपेक्षित नहीं। अक्षर्य सुन्दरी की पहेलियाँ दो-छन्दों नुक्तिर्यों की देखने से स्पष्ट रूप से परिलक्षित होता है कि बीजवाँतियों सप्तमी में ऐसी रचनाओं का महत्वपूर्ण स्थान था। छन्दों और नावों की परम्परा से सप्त-साहित्य ने छन्दवाँतियों की रीति की अन्तिक यह कथन अधिक उपयुक्त हीना कि अन्त-साहित्य के इस रूप को छन्दों नावों में समान रूप से स्वतन्त्रतापूर्वक किया जा।

सप्त इन कर्मों की अक्षर्य अक्षर्य और अक्षर्य नहीं मानता सप्तकी बारना के अनुसार सप्तार छन्दे भाषी पर जा रहा है, और साधक की साधारण माप है। अक्षर्य अक्षर्य चाहिए। अक्षर्य मत् के अनुसार तीन तत्वों की विमर्शता से ही वृत्ति-उत्पत्ति होती है। बीती अवस्था में तत्वों का समीकरण अक्षर्य वृत्ति की वस्तुओं है। अक्षर्य पति ही अपेक्षित है। अक्षर्यवाँतियों के इस साहित्यिक आचार के कारण वेद-आत्म का बीबी मार्ग अक्षर्यपूर्व मोक्षियों की ध्यान-आरम्भ अक्षर्य एवं पश्चित का आह्वानार्थ अक्षर्यहीन आह्वान है। मार्ग ही अक्षर्य है अक्षर्य (अक्षर्य) अक्षर्य अक्षर्य कर अक्षर्य में अक्षर्य होती है तो अक्षर्य का अक्षर्य साध प्राप्त होता है, कारण इस अक्षर्य के अक्षर्य होने के पूर्व अक्षर्यवित्त अक्षर्य ही अपेक्ष कर होता था। अक्षर्य अक्षर्य में धार की अक्षर्यवाँतियों की अक्षर्यता अक्षर्य रहती है, अक्षर्य अक्षर्य है बीती

उलटी गति से चल सकता है। धारा के विरुद्ध भीन ही चल सकेगी। सृष्टि-क्रम के विरुद्ध चलना अतः अपने शाश्वत रूप की प्राप्ति है।^१

पण्डित तो वस्तुतः ज्ञान-हीन हैं, उसे वास्तविकता का ज्ञान नहीं। अगर ज्ञान हो, वह पद का निर्णय कर दे, अर्थ बना दे। ऐसी अवस्था वाले पद पहेली के अधिक समीप हैं। ऐसे पदों की परम्परा सिद्धनाथ-साहित्य से स्पष्ट रूप से मिलती है—

बेंगस साप बड़हिल आज। दुहिल दूध कि बेंटे समाज ॥
बलद बियाबल गबिया बाझे। पिटा दुहिए तीना भाझे ॥
जो सो बुधो सो घनि बुधो। जो सो चोर सोइ साधो ॥
निति नित सिआला सिंह सम जूझअ। टेंढनपाएर गोत बिरले बूझअ ॥^२

गोरखवानी—

बूझी पडित ब्रह्म गियान, गोरख बोलै जाग सुजान।
बीज बिन निसपती मूल बिन बिरपा, पान फूल बिन फलिया।
बाझ केरा बालूडा, प्यगुल तरवरि चढिया।^३

कवीर—

है कोई जगत गुरु भ्यानी उलटि वेद बूझै।
पाणी मे अगनि जरै, अघरे कौ सूझै ॥
एकनि दादुरि खाये पंच भवगा।
गाइ नाहर खायो काटि काटि अगा ॥
बकरी विघार खायो, हरिन खायो बीता।
कागिल गर फादिया, बटेरै बाज जीता ॥^४

वह गतिमान भी है, गतिरहित भी, वह पाम भी है, दूर भी।^५ 'वह दूर-से-दूर अति दूर और निकट से भी निकट, अपने भीतर है।' तथा 'वह हाथ-पैरो से रहित

१ कहे कवीर कठिन यह करणी, जैसी बड़े धारा।

उलटी चाल मिलै परब्रह्म कौं, सो सतगुरु हमारा ॥—क० ग्र०, पद १७०, पृ० १४५।
आपा जाने उलटि लै आप, तो नहीं व्यापै तीन्यू ताप।

जब मन उलटि सनातन हुवा, तब हम जीना जीवत भूवा ॥—क० ग्र०, पद १५, पृ० ९३।

२ ज० डि० ले०, (भाग ३०), पृ० १३९। ३ गो० बा०, पद ५, पृ० १०८।

४ क० ग्र०, पद १६०, पृ० १४१।

द्रष्टव्य—बिरला बूझै पावै भेदु। साखा तीनि कहै नित बेदु ॥

—आ० ग्र०, नानक, पृ० ३५२।

सुन्दर दास कहै सो ज्ञानी, जो कोउ याको करै विचार।—सु० ग्र० (२), पृ० ५२३।

सुन्दर सब उलटी कही समझै सन्त सुजान।

और न जानै बापुरे भरे बहु अज्ञान ॥—सु० ग्र० (२), पृ० ७६१।

५ तदेजति तन्नैजति तद्दूरे तद्वदन्तिके।—ईश० ५।

६ दूरात्सुदूरे तदिहान्तिके च।—मुण्डक, प्रथम खण्ड ७।

नखत वेद ग्रह जोर अर्ध करि, सोइ वनत अब सात ।

सूरदास बस भई बिरह के, कर मोजै पछितात ॥^१

इस दृष्टिकूट में विरोधी व्यापार का कथन नहीं । नखत (२७ नक्षत्र), वेद (४ वेद) और ग्रह (९ ग्रह) का योग चालीस, एव चालीस का अर्द्ध भाग बीस होता है और गोपियाँ 'बीस' को 'विष' बना लेती हैं । उलटवाँसी में उलटे धर्म और व्यापार का उल्लेख आवश्यक है—

सुरही चूषै बछतलि, बछा दूध उतारै ।

ऐसा नवल गुजी भया, सारदूलहि मारै ॥

भील लुक्का बन बीच मै, ससा सर मारै ।

कहै कवीर ताहि गुर करौ, जो या पदहि बिचारै ॥^२

उलटवाँसियाँ सकेत-गर्भ हैं और इन सकेतो के ज्ञान के अभाव में इनका समझना असम्भव है ।

संत-साहित्य में उलटवाँसी

सतो की उलटवाँसियों पर विचार करने से स्पष्ट रूप से प्रतीत होता है कि ऋग्वेदीय और औपनिषदिक उक्तियों का समन्वित विकास परवर्ती युग में हुआ और इनकी परम्परा सत-साहित्य को प्राप्त हुई । परम-तत्त्व के स्वरूप-निरूपण में औपनिषदिक परम्परा अधिक स्पष्ट रूप में प्रतिफलित हुई ।

बिन हाथनि पाँइन बिन काननि, बिन लोचन जग सूझै ।

बिन मुख खाइ चरन बिन चलै, बिन जिम्मा गुण गावै ।

आछै रहै ठौर नही छाडै, दह दिसिही फिर आवै ॥

बिनहीं ताला ताल बजावै, बिन मदल पट ताला ।

बिनहीं सबद अनाहद बाजै, तहाँ निरतत है गोपाला ॥^३

विरोध—धर्म के आधार पर चामत्कारिक कथन और साकेतिक उक्तियाँ, आलाकारिक विधान के अन्तर्गत मिलती हैं । सामान्य उलटवाँसियों से इनकी भिन्नता है । विरोधमूलक इन कथनों में विभिन्नता मिलती है । इनके साकेतिक शब्दों को अनेकार्थ नहीं माना जा सकता, कारण अभिधा का सम्बन्ध व्याकरण, कोष, आप्त वाक्य और उपमान से है । श्लिष्ट अर्थ में दो अर्थों का ग्रहण समान भाव से होता है, अतः श्लिष्ट अर्थ का चमत्कार अनेकार्थ में है । इन साकेतिक शब्दों का तात्पर्य इनके श्लिष्टार्थ से गृहीत नहीं होता । विरोध शब्द-

१. सूरसागर, द्वि० ख०, पद ४५९४ । २ क० ग्र०, पद १६१, पृ० १४१ ।

३ क० ग्र०, पद १५९, पृ० १४० ।

तुलनीय—(क) श्वेताश्वर, तृतीय अध्याय १९ ।

(ख) विनु पद चलइ सुनइ विनु काना । कर विनु करम करइ बिधि नाना ॥

आनन रहित सकल रस भोगी । विनु बानी बक्ता बड जोगी ॥

तनु विनु परस नयन विनु देखा । ग्रहइ घ्रान विनु बास असेखा ॥ —रा च मा, ।

होकर भी समस्त वस्तुओं को ग्रहण करने वाला बगपूषक गमन करने वाला है, वस्तुओं के बिना हो वह सब कुछ वेगता है, कार्यों के बिना ही सब कुछ सुगता है।^१ बारि उल्लिखित उल्लेखसिद्धियों—असी लगती है किन्तु वस्तुतः उल्लेखसिद्धियाँ नहीं कारण-व्यापारों का प्रत्यक्ष प्रतिफल नहीं वैसा उल्लेखसिद्धियों में मिलता है। उल्लेख-साहित्य में इस प्रकार की भी उल्लेखी पर्याप्त मात्रा में मिलती है जो औपनिषदिक धारा की सूचना देती है।

अन्वये में इस प्रकार के कथन हैं जिनकी परम्परा चलती रही। 'गणियाँ बहती हैं, सब स्थिर रहता है।'^२ अग्नि सू देवों का पुत्र जगता पिता हो गया।^३ तथा 'अग्नि अपने पिता का पिता है और जो उसे जागता है वह अपने पिता का पिता है।'^४ यह परम्परा अन्वये से भी प्राचीन है, जिसका उपयोग अन्वयेय्य मन्त्रियों ने किया। यह परम्परा और-जीवन में पहुँची और लिखित साहित्य में उल्लेखसिद्धियों के रूप में चली। उल्लेखसिद्धियों और पहुँची में अन्तर है। पहुँची का उल्लेखसिद्धी होना आवश्यक नहीं। उल्लेखसिद्धी और औपनिषदिक कथनों की मिलनता प्रवर्धित की जा चुकी है। और-साहित्य में नहीं वैदिक जीवन के उपदेश हैं, नहीं इनकी अपेक्षा नहीं की। औपनिषदिक परम्परा का रूप धर्म के निर्बचन में प्रयुक्त बीज पड़ता है और मूर्धन्य-व्यतिरास की ऐसी तान्त्रिक साहित्य में। तान्त्रिक-साधना को कारण-विशेष से गुहा बनना पड़ा था जो अन्वयेय्य और अन्वयेय्य धर्म-साधन का विकास था। अन्वयेय्य और अन्वयेय्य धर्म-साधन का संयोग हो गया। उल्लेख साहित्य ने इसे ग्रहण किया और भाषों में इसका प्रचुर प्रयोग। 'गोरखबाली' से ऐसे अनेकानेक उदाहरण उपलब्ध किए जा सकते हैं। इस प्रकार उल्लेखसिद्धियों की अपनी परम्परा और इतिहास है।

उल्लेखसिद्धी और दृष्टिकूट

बाह्य दृष्टि से दृष्टिकूट और उल्लेखसिद्धी में पर्याप्त समानता है किन्तु वस्तुतः दोनों में अन्तर है। दृष्टिकूट के पक्षों में अग्निप्राय जानने के लिए मानसिक इन्द्रिय प्राधान्य की अपेक्षा और प्रत्येक कथन की उल्लेख व्यापार का होना अपेक्षित नहीं—

कहूँ कत परसेसी की बात ।

मन्दिर धरम अबधि बनि हमसी हरि बहार बनि बात ॥

सति रिपु बरप सूर रिपु बुग बर हर-रिपु कीन्ही बात ।

मय पंचक के पक्षी सगरी ठाँठ अति अकुलत ॥

१ अग्निप्राय जानने की प्रतीति परमपूज्य स भूगोत्रकण १-अन्वयेय्य तृतीय अध्याय ११।
गुह्यनीय—विन वरणाग को बहूँ विनि जाने विन ओचन जग सुनी ।—बीजक पद्य १।

अन्वयेय्य विनो बहूँ बाँधी सुमिये विन विज्ञा स्वर गाने ।

विना नैन अहूँ अचरण सीखी विना भोग छपटानी ।

विना नासिका बाह पुष्प की विना पाव निरि चढ़या ।—अन्वयेय्य पृ २४६।

२ अन्व ५/४७/५—गुह्यनीय गणियाँ नहीं संतरि बहूँ नीर ।—बीजक पद्य ५१।

३ गहरी १/१६/१।

४ गहरी ५/१६/१५।

नखत वेद ग्रह जोर अर्ध करि, सोइ वनत अव सात ।

सूरदास वस भई विरह के, कर मीजै पछितात ॥^१

इस दृष्टिकूट में विरोधी व्यापार का कथन नहीं । नखत (२७ नक्षत्र), वेद (४ वेद) और ग्रह (९ ग्रह) का योग चालीस, एव चालीस का अर्द्ध भाग बीस होता है और गोपियाँ 'बीस' को 'विप' बना लेती हैं । उलटवाँसी में उलटे धर्म और व्यापार का उल्लेख आवश्यक है—

सुरही चूषै बछतलि, बछा दूध उतारै ।

ऐसा नवल गुजी भया, सारदूलहि मारै ॥

भील लुक्या वन बीच मै, ससा सर मारै ।

कहै कवीर ताहि गुर करौ, जो या पदहि विचारै ॥^२

उलटवाँसियाँ सकेत-गर्भ हैं और इन सकेतो के ज्ञान के अभाव में इनका समझना असम्भव है ।

संत-साहित्य में उलटवाँसी

सतो की उलटवाँसियो पर विचार करने से स्पष्ट रूप से प्रतीत होता है कि ऋग्वेदीय और औपनिषदिक उक्तियों का समन्वित विकास परवर्ती युग में हुआ और इनकी परम्परा सत-साहित्य को प्राप्त हुई । परम-तत्त्व के स्वरूप-निरूपण में औपनिषदिक परम्परा अधिक स्पष्ट रूप में प्रतिफलित हुई ।

बिन हाथनि पाइन बिन काननि, बिन लोचन जग सूक्षै ।

बिन मुख खाइ चरन बिन चलै, बिन जिम्मा गुण गावै ।

आछै रहै ठौर नही छाडै, दह दिसिही फिर आवै ॥

बिनही ताला ताल बजावै, बिन मदल पट ताला ।

बिनही सबद अनाहद बाजै, तहाँ निरतत है गोपाला ॥^३

विरोध—धर्म के आधार पर चामत्कारिक कथन और साकेतिक उक्तियाँ, आलंकारिक विधान के अन्तर्गत मिलती हैं । सामान्य उलटवाँसियो से इनकी भिन्नता है । विरोधमूलक इन कथनों में विभिन्नता मिलती है । इनके साकेतिक शब्दों को अनेकार्थ नहीं माना जा सकता, कारण अभिधा का सम्बन्ध व्याकरण, कोप, आप्त वाक्य और उपमान से है । श्लिष्ट अर्थ में दो अर्थों का ग्रहण समान भाव से होता है, अतः श्लिष्ट अर्थ का चमत्कार अनेकार्थ में है । इन साकेतिक शब्दों का तात्पर्य इनके श्लिष्टार्थ से गृहीत नहीं होता । विरोध शब्द-

१. सूरसागर, द्वि० ख०, पद ४५९४ । २ क० ग्र०, पद १६१, पृ० १४१ ।

३ क० ग्र०, पद १५९, पृ० १४० ।

तुलनीय—(क) श्वेताश्वर, तृतीय अध्याय १९ ।

(ख) बिनु पद चलइ सुनइ बिनु काना । कर बिनु करम करइ बिधि नाना ॥

आनन रहित सकल रस भोगी । बिनु वानी बकता बड जोगी ॥

तनु बिनु परस नयन बिनु देखा । ग्रहइ घ्रान बिनु बास असेखा ॥ —रा च मा. ।

गत है किन्तु अन्य अथ बाध्यार्थ नहीं। असांकारिक स्वेयं अतः अधिक सहायता नहीं कदा।
उपनिषद्वाक्यों की परम्परा का पूरा रक्षण संकेतार्थ विरोध-मूलक कथनों में है।

संत का विस्वास है कि अनुभूति स्व-सवेद्य है, बाणी के अयोग्य। उस अनुभूति की
अभिप्रेति वह अदम्य बाणी के माध्यम से करता है, अतः माध्यम से संकेताव ही महत्वपूर्ण है।
माध्यमिक रस शब्द की पकड़ में नहीं आ सकता। तार्किक निरूपण में इस रूप का बहाना है
और संकेत का ज्ञान गुरु की कृपा से प्राप्त होता है जिसने ऐसे गुरु का संसर्ग नहीं किया
वह साक्षात्प्रमाणों मूढ़ है और उसकी मूढ़ता को दूर करने के लिए संत बीजक होता है।
पण्डितों ने संतों के इस बीजक को स्वीकार नहीं किया। संत उन्हें पण्डित नहीं मानता जो
बाह्यकार में पंडित है, जो ब्रह्मविद् है वही ब्राह्मण है, जो जानी है समस्तता है, वही पण्डित
है।^१ है कोई ऐसा जो इस सच्चे वेद (ज्ञान) को जाने? यह सक्रियता नाक-
सम्प्रदाय से प्राप्त की अतः यह बीजक केवल पण्डित को है और नाक-सम्प्रदाय में मौलिक-
भावना का अभाव-सा या अतः योगी की भावना की संवेद्यता का उपवेद्य।



-
१. पण्डित हीरे सु परहि विचारि मूरखि नाहिनि सुखी।—क. पं० पृष्ठ १५९ पृ. १४।
२. है कोई जगत गुरु प्यानी बकटी वेद सुखी।—वही पृष्ठ १५ पृ. १४१।
कन्हि कबीर पुनहु ही संतो की यह पद बरचानी।
छोई पण्डित छोई जाया छोई जगत कहेन ॥—बीजक कम्प ५५।

चिन्ता-धारा

सरव भूत अके करि जानिया चूकै वाद विवादा ।

—कबीर ।

ईमै बठिलु उभै बीठलु बीठल बिन संसार नहीं ।

थान थनतरि नामा प्रणवे पूरि रहित तू सरव मही ॥

—भा० ग्र०, (नामदेव) ।

जेती देयीं आत्मा, तेता सालिगराम ।

साधू प्रतपि देव हैं, नहीं पाथर सूं काम ।

—क० ग्र० ।

और देवल जहँ धुँधली पूजा, देवत दृष्टि न आवै ।

हमरा देवत परगट दीसै, बोलै चालै खावै ॥

जित देखौं तित ठाकुर द्वारे, करौं जहँ नित सेवा ।

पूजा की विधि नीके जानौं आसू परसन देवा ॥

—चरनदास की बानी ।

चिन्ता-धारा



प्रचलित धारणा के अनुसार 'दर्शन' वितर्क अथवा सशय का परिणाम है। जिज्ञासा सशय के कारण उत्पन्न होती है क्योंकि आस्था और विश्वास से अधिक जानने की प्रवृत्ति बाधित हो जाती है। भारतीय परम्परा में इस सदेह और सशय को आशका की दृष्टि से देखा गया है और आस्था को ज्ञान का कारण। कठोपनिषद् के नच्चिकेतोपाख्यान द्वारा हम इस निष्कर्ष पर पहुँच सकते हैं कि भारतीय विचारक जीवन की अनित्यता अथवा मृत्यु-भय के कारण आत्म-विद्या की ओर प्रवृत्त हुआ। भारतीय और पाश्चात्य—दर्शन का अन्तर जो है, वह सामाजिक भूमिका के कारण है। जन निरपेक्ष अथवा निरवलम्बन नहीं, ईसाई धर्म के आदेशों में बँधे व्यक्ति के लिए सशय की आवश्यकता थी जिसके द्वारा इस बंधन से मुक्ति मिल सके और जीवन की समस्याओं से निश्चिन्त वर्ग की चिन्ता का विषय था कि जीवन के भोगों का किस प्रकार अबाध रूप से भोग किया जाय। ययाति की कथा इसकी ओर अर्थ-पूर्ण सकेत करती है। यम का भय जीवन को शकाकुल कर देता है। ससार की प्रिय से प्रिय, स्थिर से स्थिर और महान् से महान् वस्तुएँ नष्ट हो जाती हैं। इनकी अनित्यता व्यथा का कारण है। शरीर नश्वर है। यम से नित्य डर-डर कर मरने की अपेक्षा शरीर का त्याग ही श्रेयस्कर है।^१ जरा-मरण की अशका से ग्रस्त मनुष्य शरीर से प्राप्त होने वाले

१ आपातमात्ररमणेषु सुदुस्तरेषु भोगेषु नाहमलिपक्षतिचक्षलेषु ।
ब्रह्मन् रमे मरण-रोग-जरादिभीत्या शाम्यामह परमुपैमि पद प्रयत्नात् ॥

मुझों को देख कर जति दीर्घ जीवन में जैसे सुख मानेगा ?^१ सुख अनिरप्य है जीवन बनिम है अतः इन्हें मिल्यता प्रदान करने की अभिलाषा स्वाभाविक है। जीवन में सामंस्व्य की मान्यकता की अतः सृष्टि के अनेकत्व में सामंस्व्यपूर्ण एकत्व के रहन किए गए और जब राज्य-शक्ति को स्वायत्तत्व की चाह मगी ईश्वर की उत्पत्ति हुई जिसके द्वारा कारण को धार्मिक-व्याप्यात्मिक समता प्राप्त हो। वैदिक बहुदेववाद को मिन्न-मिन्न कुलों में बँटे और और कुछ-बेछटा की भावना से अभिभूत भारतीय समाज की भूमिका में देखना चाहिए। नवतन्त्रीय बौद्ध धर्म को ईश्वर की अपेक्षा न की कारण सासन के स्वायत्तत्व का प्रसंग नहीं था। 'इर्शन' का प्रारम्भ हो जाने पर उसको अपनी परम्परा बन जाती है और समक-सम पर सामाजिकता की भूमिका में उसे देखने की अपेक्षा। रहन के इतिहास में यह स्पष्ट रूप से कथित है कि दो बाराएँ चक्रीय रही हैं, पहली चार विधि-विधान पूजा-उपासना सामाजिक ऐति-नीति की उत्काशीन व्यवस्था को स्वीकार कर उसे बुद्धि-सम्मत छिड़ करने की चेष्टा करती है और दूसरी चार इन्हें अमान्य करती है। सामाजिक भूमिका में नहीं देखने के कारण रहन बौद्धिक विचार समझा जाने जाता है। विचार-परम्परा स्वतन्त्र नहीं राज्य-कीय विचार से नियन्त्रित नहीं होने पर भी विचार स्वतन्त्र नहीं हो पाते। रहन-रहान इस प्रकार प्रपाक्षियों को बन्ध बेधे हैं और विचार अनुबद्धता उनका क्रम निश्चित करती है। भारतवर्ष में यद्-वास्तविक मतवालों को चर्चा है। शीपनिपयिक ज्ञान का चरम ज्ञान कह कर स्वीकार किया और ब्रह्म-विद्या की प्रतिष्ठा हुई। कठोपनिषद् की व्याख्यायिका के उपसंहार में कहा गया कि यम (मृत्यु) द्वारा कही हुई इस विद्या और सम्पूर्ण योग-विधि को पकर लक्षित्वा ब्रह्म-भाव को प्राप्त विरज और मृत्युहीन हो गया।^२ बीता में भी इस ब्रह्मविद्या की प्रतिष्ठा है। वेदान्त के साम संत-मत की तुलना का जबसर हमें आने पड़ कर प्राप्त होया यहाँ रहना कहना ही पर्याप्त होया कि वर्तन की विभिन्न प्रपाक्षियों का आधार पर सन्तों के विचार और चिन्ता-वाच का विवेचन नहीं किया जा सकता। 'रहन को अस्तित्व की पहली मुकदमाले का फल भी कहा गया है।^३ अस्तित्व के विभिन्न पहलू हैं किन्तु रहन का कविगारी स्वल्प अस्तित्व का केवल एक पहलू केता है, परिवर्तनशील सृष्टि में अपरिवर्तनीय तत्व क्या है और वास्तविक यथार्थ क्या है ?^४ इसे जम्मात्मशास्त्र कहते हैं। जीवन को समझने और उसकी समस्याओं को हल करने के लिए संसार की उत्पत्ति और विनाश सृष्टि-रत्नोपत्ति के कारण और कर्तों का स्वल्प और उस तत्व के साव जीव के विभिन्न सम्बन्ध-स्वल्पों के विचारों का विकास क्रमानुसार हुआ।

रहन का एक और तात्पर्य है तर्क के द्वारा और उसके आधार पर जीवन-वर्ष सम्बन्धी विचारों की स्थापना। ऐसे स्थिति में संतति-स्थापना ही रहन है, इस अवस्था में सासन ही साम्य बन जाता है। तर्क प्रजाकी है अतः वर्तन-सास्त्रों ने अपनी छिद्र के लिए

१ कठ १/१/२८।

२ क १/२/२८।

३ ए हिस्ट्री ऑफ मि-बुद्धिस्टिक रीजियन फिलासफी।

—बीबीगाबन बरुवा पृ २ (क वि १९२१)।

४ १. अजमल वि डिबेर्नोफेन्ट ऑफ पीक फिलासफी पृ १।

अपने प्रमाण-शास्त्र अथवा तर्क की प्रतिष्ठा की है। तर्क को अधिक प्रतिष्ठित^१ नहीं मान कर भी तर्क के द्वारा अपनी स्थापनाओं को प्रतिष्ठित करने का प्रयास आचार्यों ने किया है। वेदान्त-सूत्रों के साम्प्रदायिक भाष्य इसके प्रमाण हैं। सत-साहित्य में तर्क-प्रणाली स्वीकृत नहीं हुई, तर्क-प्रणाली के अभाव और सगति-हीनता के कारण सतों को अशिक्षित और इधर-उधर से सुन-सुनाकर कुछ तथ्यों का एकत्र करनेवाला कहा गया है।

दार्शनिक मतवादों की विभिन्नता के कारण किसी सम्प्रदाय के दार्शनिक तत्त्ववाद के साथ इन्हें सम्बद्ध किया गया और अद्वैतवाद, विशिष्टाद्वैतवाद, सूफी एकेश्वरवाद आदि-आदि के दर्शन इनके उपदेशों में किए गए हैं, फलस्वरूप मतवादों के साथ पूर्ण-सगति नहीं मिलने के कारण इन्हें अविचारक, सगतिहीन, अशिक्षित, दम्भी, कोरे उपदेशक आदि कहा जाता रहा। इन सतों की विचार-धारा को समझने के लिए किसी मतवादी दर्शन की प्रणाली से सम्बद्ध करना उचित नहीं। विचारों की स्वतन्त्रता इनमें पर्याप्त है, किन्तु इस स्वतन्त्रता का अर्थ है कि शास्त्र-व्यवस्था और पुस्तकीय ज्ञान को इन्होंने प्रामाण्य नहीं माना है, जिसकी सुदीर्घ परम्परा है। इन शास्त्रीय आधारों पर निर्भर आचार-नीति, सामाजिक व्यवस्था और अनुशासन इनके लिए अमान्य हो जाते हैं।

विचार-धारा की स्पष्टता के लिए विचार-परम्परा, अनुबन्ध और सामाजिक स्थितियों का विवेचन अपेक्षित है। इस अध्ययन में भिन्न-भिन्न स्थलों पर सामाजिक अनुबन्ध और विचार-परम्परा का उल्लेख होता आया है। इस अध्याय में उनका मत उपस्थित किया जा रहा है। पूर्व भाग में मतों के जीवन, जगत्, ब्रह्म आदि सम्बन्धी मत उपस्थित किए गए हैं और उत्तरार्द्ध में अन्य मतों के साथ ऐतिहासिक अनुबन्ध में तुलना है। 'दर्शन', 'अध्यात्म' जैसे छद्म शब्दों से इस अध्याय को अभिहित नहीं कर, चिन्ताधारा शीर्षक उपयुक्त समझा गया है, कारण इसे दर्शन-प्रणाली किसी अवस्था में नहीं कहा जा सकता।

इन सतों का मुख्य लक्ष्य है, मानव की प्रतिष्ठा, उसके आन्तरिक सद्भाव और सात्त्विक वृत्ति में आस्था। धर्म-सम्प्रदाय, विद्या धन आदि की भूमिका में देखने के कारण व्यक्तियों की दृष्टि अवरुद्ध रहती है, अतः इनका परिहार आवश्यक होता है और परमात्म-तत्त्व की एकता स्थापित कर व्यक्ति की सामाजिक असमानता का निराकरण। जीव, जगत् और ईश्वर सम्बन्धी सभी विचारों की सगति इस मूल चेतना के अनुबन्ध में है, ऐसी अवस्था से दर्शन-प्रणाली की दृष्टि इसके लिए सगति-हीन है। मानव की एकता प्रेम और सद्भाव के कारण ही स्थापित हो सकती है—जिग काल में सत हुए थे, उग गमय इनका अभाव था—अतः प्रेम ही उस परम-तत्त्व का स्वरूप बन गया, जहाँ नाना प्रकार के मतवाद के कारण विचार-गत विष्ट्रखलता को दूर कर शृंगला उपस्थित करने का प्रयास उपनिषदों में हुआ। जहाँ ज्ञान ही अमृत और जीवन बना, वहाँ प्रेम के तत्त्व की व्यापकता द्वारा उग अमृत को रग (भाव) पूर्ण किया गया। 'चिन्ता-धारा' ही ऐसी उपयुक्त गद्या है जिगमे गता के विचारों का विवेचन समुचित होगा।

१ मुण्डक, ३।२।३, कठ०, २।८।९ और २२, वेदांत सूत्र (भा० भा०) १।२७ और गङ्गा० (भीष्मपर्व) ५।१२।

परमसत्त्व और उसका स्वरूप

चिन्ता-धारा के विकास-क्रम में उद्गम की खोज सहज नहीं होती। देश-काल के अनुबन्ध में चिन्तन-विकास की स्थापना वास्तविक मनुष्य की परम्परा के इतिहास द्वारा की जा सकती है, यद्यपि इस रीति से भारतीय दशन के अध्ययन का प्रयास नहीं के बराबर हुआ। पुनः विवेक की मानसिक स्थिति और सांस्कृतिक चेतना का अध्ययन साहित्य के द्वारा ही सम्भव है। जीवन के स्वरूप को माय्यता देने और परस्पर-विरोधी मतों में समन्वय स्थापित करने की चेष्टा भी दशन के क्षेत्र में होती है, अतः यहाँ इस विकास का उचित अवसर है।

वैदिक ग्रंथों में विभिन्न मतों के उद्गम हैं।^१ ऋग्वेद में प्राकृतिक शक्तियों के मूल कर्मों की प्राप्ति है। यह धर्म की वस्तु मिष्ट भावना है।^२ देवताओं की तीन कोटियाँ या क्षेत्राँ हैं—पृथ्वीस्थान अन्तरिक्ष स्थान तथा द्युस्थान। इनमें क्रमशः अग्नि इन्द्र और सूर्य (विष्णु) प्रधान देवता हैं। यास्क के प्रमाण से देवतावर्ग एक ही देवता की भिन्न-भिन्न शक्तियों के प्रतीक हैं। बहुदेववाद के अध्यन्तर एक परम देवता की कल्पना से अद्वैतवादी ब्रह्म की धारणा का जन्म होता है। बौद्ध-ग्रन्थों से उत्काशीन स्थिति के निर्धारण होत हैं। बुद्ध के समकक्षीय दार्शनिकों का उल्लेख है।^३ इन विचारों में केवल विभिन्नता के नहीं बल्कि जन-धारणाओं के स्वरूपों के उचित मिलते हैं। जनक प्रकार के विश्वास जब काल में प्रचलित थे और उनके अनुयायियों की संख्या नगण्य नहीं थी। परबोध-निमित्त कुछ कर्मों की फलहीनता भीति-वाद और अकृतवादाव में विश्वास करनेवाले व्यक्ति थे। अनेकान्तवाद नियतिवाद का प्रथम भी कर्म नहीं था। यह भी स्पष्ट है कि ये मतवाद परम्परा से चले जा रहे थे। स्वयं उपनिषदों में से कुछ विभिन्न मतवादों का संकलन किया जा सकता है। उपनिषदों में ब्रह्म का अपने आप अविच्छिन्न करने की धारणा के साथ नृसिद्धता की भावना वर्तमान है।^४ इन दोनों धारणाओं में सामञ्जस्य स्थापित करने की चेष्टा भी कलित होती है।^५ बुद्ध ने साम्प्रदायिक विषयों को चर्चा नहीं के बराबर की है उनके लिए आचार की समस्या उल्लिखित थी अतः आचार-बुद्धि पर उनका ध्यान रहा। समस्त पार्यों का न करना पुण्यों का संचय करना तथा अपने चित्त की परिशुद्ध करना यही बुद्ध का अनुपासन है।^६ बौद्ध धर्म की विद्वत् भाग्यीय साधना के इतिहास का अनोख-रस-अप्याय है। बौद्ध धर्म के सिद्धांतों से निपुण सम्प्रदाय के विरुद्धाभा का मूख ह्रास आता है। सर्व-धर्म-सम्यक्ता बाह्याय विरोध विज्ञानवाद धर्मवाद और सहजपान के स्पष्ट प्रमाण द्वितीय निपुण-सम्प्रदाय पर है। शाना धारणाओं का प्रवाह अनुगुण चलता रहा और वे परस्पर प्रभावित होते और करते रहे।

१ बौद्ध दशन मीमांसा बभ्रवैय उपाध्याय पृ. २८।

२ क स धी हि पनाडे पृ. २।

३ दीप निष्ठा पृ. ५११ नमुक्त निष्ठा ३।१।२।

४ गो-धामयन बहु ह्या प्रमावेति । न नरोत्तमत्वं । न तत्परवत्त्वं इव नानुगुण परिधि नि च।—ठे २।९।

५ मुग्धर ३।१।२ ९।

६ धम्मपर १।५।

वेदों को प्रामाण्य माननेवाली धारा उपनिषद्, वेदान्त-सूत्र, गीता, पञ्चरात्र और पौराणिक साहित्य में प्रवाहित होती रही और दूसरी धारा बौद्ध धर्म और उसके विभिन्न रूपों में विकसित होती चली, जिसमें जन-विश्वास एवं आर्य-आर्येतर सगम से उन्मेष-प्राप्त भावनाओं की प्रधानता रही। वैदिक काल में जो प्रधानता इन्द्र की थी वह पौराणिक काल में विष्णु की मिली। अनोश्वरवादी बुद्ध स्वयं ईश्वरत्व की कोटि में प्रतिष्ठित हुए। पौराणिक हिन्दू धर्म ने अवतारों में बुद्ध की गणना कर ली। मतवादों का सगम इस प्रकार सदा चलता रहा है। कबीर-पथ में पीछे चल कर सृष्टि-तत्त्व का जो निरूपण हुआ है, उसके अनुसार 'सत्पुरुष' ने (कबीर के परम तत्त्व ने) पहले छह पुरुषों की सृष्टि की, जो क्रमशः सहज, अकुर (ओकार), इच्छा, सोहग (सोऽहम्), अचित्य और अचर के नाम से प्रसिद्ध हुए। सृष्टि-रक्षा में इनके अक्षम होने पर उसने सातवें 'निरजन' की सृष्टि की जो काल-पुरुष कहलाया।^१ परवर्ती कबीर-पथ में निरजन की दुर्गति का मनोरंजक वर्णन डॉ० हजारी प्रसाद द्विवेदी ने किया है^२ और निरजन-सम्प्रदाय की चर्चा डॉ० वडय्याल ने की है।^३ सहजयान और सहजिया सम्प्रदाय की चर्चा अब अनुश्रुत नहीं। 'इच्छा' (इच्छा) सम्प्रदाय के वीज बुद्ध-वचन में है जहाँ अलौकिक सिद्धि-प्राप्ति के सम्बन्ध में इच्छा (इच्छना) का कथन हुआ है।^४ अचित्य-वाद^५ का विकसित स्वरूप गौडीय अचित्य भेदाभेदवाद में देख पड़ता है। 'सोह' (सुहग) सम्प्रदाय औपनिषदिक मत का मध्यकालीन प्रवर्तन है। अक्षर सम्प्रदाय शब्दाद्वैतवाद का सकेत करता है, जिसका प्रतिपादक भट्टहरि के 'वाक्यपदीय' में स्फोट अथवा प्रणव के रूप में हुआ। मन्त्रयान को इसी कड़ी में देखना चाहिए, जिसका चीनी संस्करण 'सुखावर्ती' नाम से प्रसिद्ध हुआ। अकुर की कल्पना के लिये श्री समाज-तन्त्र का यह कथन द्रष्टव्य है —

तनुतरचित्ताङ्कुरको विषयरसैर्यदि न सिच्यते शुद्धे ।

गगनव्यापी फलद कल्पतरुत्व कथं लभते ॥^६

इसमें देह रूपी वृक्ष के चित्त रूपी अकुर को विशुद्ध विषय रस द्वारा सिक्त करने का आदेश है। इस प्रकार सत्य पुरुष के सातों वेदों वस्तुतः सम्प्रदायों के सिद्धांत-स्वरूप हैं, जिन्हें परवर्ती कबीर-पथ ने आत्मसात् कर लिया था। उनके सिद्धान्त कबीर के उपदिष्ट मार्ग के अन्तर्गत आ गए और इन सम्प्रदायों के उन अनुयायियों का प्रत्याख्यान हो गया जो कबीर-पथ में दीक्षित नहीं हुए। 'काल-चक्र-यान' का स्पष्ट प्रभाव इन पर देख पड़ता है जिसकी परम्परा सिद्धों और नाथों द्वारा होती हुई सतों तक पहुँची थी। सत-परम्परा में इन सिद्धान्तों का सामाजिक स्वतः हो गया। अन्य सम्प्रदायों की शब्दावली ज्यों-की-त्यों

१ की क० हि० फा०, पृ० १३५-३६।

२ कबीर, पृष्ठ ५२-७१।

३ योग-प्रवाह, पृ० ३४-५३।

४ दीघनिकाय, पृ० १६६।

५ द्रव्यव्य—अचित्या खलु ये भावा न तास्तर्केण साधयेत् ।

प्रकृतिम्य पर यत्तु तदचित्यस्य लक्षणम् ॥

—महा० भीष्म ५-१२ (वे० सू० शा० भा०) में साधयेत् के स्थान में योजयेत् है (१।२७)।

६ 'चर्याचर्याविनिश्चय' के लुईपाद वृत्त प्रथम पाद की टीका में उद्धृत सरहपाद का वचन।

जा यदि है किन्तु इसका अर्थ दूसरों से सचय नहीं बल्कि अपने व्यापक भातवीय बारसे तत्त्व बाह की प्रविष्टा है। अन्य सम्प्रदायों के उत्पत्त्या से इसकी पुष्टि अन्वय की जायी नहीं बह-स्वरूप धारणा का विवरण उपस्थित किया जा रहा है।

परमत्त्व के स्वरूप के सम्बन्ध में संतों को किसी प्रकार की सुविधा नहीं और कबीर के मत को संतों ने प्राम-स्वीकार किया है। वैयक्तिक सांस्कृतिक चेतना जीवन के प्रति दृष्टिकोण और वीरता के कारण अन्तर आता गया है। बाबू ने स्वयं स्वीकार किया है कि जो कबीर का कंठ है, वही बाबू का भी और न (बाबू) उसी की अचना-उपासना करते हैं।^१ कुछ लोगों के अनुसार मलकवास कबीर के शिष्य थे और प्रमायस्वरूप वह 'छात्री' उपस्थित की जाती है—

कबीर गुरु बही बनारसी सिन समंदा लीर।

बिद्यान्या नहीं बीररी, ये गुरु होइ सरीर ॥^२

मलक कबीर के शिष्य हों अथवा नहीं किन्तु कबीर का प्रभाव स्पष्ट है। प्रमा न कबीर रविदास का नाम आधार से लिया है। बीचकुछोदुमब कबीर बुझा-सना त्याग कर प्रीति के कारण गुणहीन हो गए और रविदास न कुकर्म का त्याग कर छात्र-संघति के प्रभाव से हृदिस्थित पाया।^३ और रविदास ने कहा है हरि के नाम के कारण कबीर का नाम उच्चारण है।^४ राधोदास के अनुसार अगुन अन्वय न अकस को उपासना प्रवृत्ति करनेवाले कबीर, नामक बाबू और अगुन ने बार पद्धतियाँ बकाई जिनका सम्बन्ध निरंजन से था।^५

ब्रह्म एक और अनादि है।^६ उसमें सीमा और परिणाम नहीं।^७ वह अस्त और निरंजन (नि = अंजन अंजन अर्थात् माया से मुक्त और स्वतन्त्र) है। वह अस्त-वस्त सभी में पूज्य रूप से परिग्राह्य है कोई स्वान उसकी सत्ता से दूष्य नहीं। वह सर्वव्यापक है। किसी स्थान में उसके अस्तित्व का अभाव नहीं। जिस प्रकार फूल के भीतर सुगन्धि है काष्ठ में अग्नि और पृथ्वी में लवण है, वृक्ष में अम्बुधर भी और मेहरी में छाड़ी छिपी है, उसी प्रकार ब्रह्म सबत्र अनुपम रूप से परिग्राह्य है। तिस तर भी ऐसा स्वस्त नहीं बर्रा उगनी सत्ता वरमाल न हो।^८ वही वही दृष्टि जाती है, एकमात्र वही बीर पदार्थ है।^९ जाने-नीछ एक वही है और को-दुपरा नहीं।^{१०} वही एक अविनाशी है वह

१ बाबू बपाल की बानी पीछ पछरन की अंग ११ पृ १६५।

२ क. पृ १८/१।

३ आ. सं. पन्ना राधुभावा २/१-२।

४ आ. सं. रविनाम गनु भागा ५/१।

५. राधोदास की अवतमाल।

६ नं. क. रागु मउकी ३ पृ ५।

७ बही रा. व. १ पृ १२।

८ बही रा. व. २७ पृ २९।

९ प. बा. भाग (१) पृ २९।

१० मेरा प्रभु रविनाम गरवे बा^१।—आ. सं. मानदेव ३ भागी १।

अं. देवता सं. एक नू. गति मुक्त दिया निताह।—बही अगुनी ३।

११ बाबू गवर २ पृ ३१। गुलजीव—बा. ऊपर है बा. नीचे है बह नीछ है बा. माने है।—छात्राग ७/२५/१।

अविगत है।^१ ब्रह्म अक्षर है और सभी क्षर।^२ वह अभग और अछेद है। वह न जीता है और न मरता है। वह अ-तर है, किसी प्रकार तरा अथवा मापा नहीं जा सकता। वह अथाह है, उसकी थाह किसी को नहीं मिलती।^३

आकाश में गगन है, पाताल में गगन है, चारों दिशाओं में गगन है। सब में सूक्ष्म-तत्त्व-स्वरूप वही आनन्द-मूल चिरन्तन आत्म-तत्त्व है।^४ यहाँ स्मरण रखने योग्य है कि आकाश ही 'ख' है और उस अवस्था अर्थात् शून्य-स्वरूपता की प्राप्ति ही खसमावस्था है। वह तत्त्व परम निर्मल है,^५ वह सदा एक-रस और समान भाव से निर्विकार रहता है।^६ वह केवल अलख ही नहीं बल्कि निरकार और निर्वाणो (निरवानी) भी है।^७ निर्वाण प्राप्त करने पर यह स्वरूप प्राप्त होगा एव निर्वाण-स्वरूप ही उसका रूप है। यहाँ वहाँ सर्वत्र उसी की व्याप्ति है, उसका अभाव किसी स्थल में नहीं।^८

ब्रह्म परम ज्योति स्वरूप है।^९ घट-घट में उसी की ज्योति जला करती है और जगमगा रही है।^{१०} सभी घटों में वही बोलता है, उसके बिना सभी अ-बोल अर्थात् मूक है।^{११} वह जैसा है, उसे वैसे रूप में कोई देख नहीं सकता।^{१२} अपने प्रकाश से ही वह आदि निरजन प्रकाशित है, उसे प्रकाशित करने के लिए न सूर्य की अपेक्षा है और न चन्द्रमा की आवश्यकता। उस शून्य-मण्डल में न वर्ण है और न अ-वर्ण, न वहाँ धूप है और न छाया।^{१३}

वह न ब्रह्माण्ड है न पिण्ड, वह निर्माण-कर्ता भी नहीं। भाया जोड़नेवाला सदा अतीत रहता है।^{१४} किन्तु वह दूर भी तो नहीं, सदा पास ही है। उसे ढूँढ़ने के लिए दूर जाने की अपेक्षा नहीं।^{१५} उसके सम्बन्ध में दूर-निपास की धारणा व्यर्थ है। वह घट-घट में रहता है किन्तु घट के फूटने पर भी घटता नहीं।^{१६}

- १ स० क०, रागु गउडी ५२ और ६७। २ वही, रागु गउडी ७५, पृ० ७८।
- ३ वही, रागु गउडी ७५, पृ० ७८-८०। ४ वही, रागु गउडी ३, पृ० १६६।
- ५ दा० स० ९७, पृ० ३३। ६ स० क०, रागु वसनु १, पृ० २३०।
- ७ वही, रागु बिलावलु, प्रभाती ५।
- ८ एक अनेक विआपक पूरक जत देखउ तत सोई।—आ० ग्र०, नामदेव, रागु आसा १।
इमै बीठलु उमै बीठलु वोठलु विनु ससार नहीं।—वही, नाम० रागु आसा २/४।
घट घट अन्तरि सरब निरतरि केवल एक मुरारी।—वही नाम०, रागु आसा १।
- ९ स० क०, रागु गउडी ९, दादू शब्द, पद ११०-१११, पृ० ३७।
- १० आ० ग्र०, नाम०, रागु माली गउडी ३।१ और स० क०, रा० ग० ५५, पृ० ५८।
तुलनीय—घटि घटि दीपक (बलै)—गो० बा०।
- ११ आ० ग्र०, नामदेव, रागु माली गउडा ३।१ और वही, नाम०, रागु आसा १।४।
- १२ क० ग्र०, पद ४७। १३ स० क० रागु भैरउ १९।५, पृ० २२७।
- १४ स० क०, रागु गउडी ५२, पृ० ५५।
- १५ वही, रागु गउडी ७५, पृ० ८०, आ० ग्र०, रागु सोरठ १।३ और वही, टोढी, नाम० १।१।
तुलनीय—बाहिर न नेडा न दूर। खोजत रहैं ब्रह्म और सूर।—गो० बा०, ५९।१७४।
- १६ स० क०, रागु गउडी ७५, पृ० ७७।

वही बिचकार है और भिन्न भी ।^{१३} वही एकमात्र सत्य और सबसेछ है । वह सृष्टिकर्ता है, सृष्टिकर्ता सृष्टि में है और सृष्टि सृष्टिकर्ता में ।^{१४} सामर में बूब और बूब में सामर है ।^{१५} वही मोका है और केकट भी ।^{१६} वही बुस्य है और इष्टा भी । वह अकेला (किबक) एक है ।^{१७} वह एकमात्र अद्वितीय सब-समय और सबकर्ता है ।^{१८} हरि ही इंद्रजातिक है या गट को भीति सदा ब्रोक़ा करता रहता है ।^{१९} वह तरन और तारन तरनैबामा और तारन बासा दोनों है । उसका रहस्य समक सर्गवन महेस और सेप-नाग जैसे शक्तिशाली भी नहीं जानते ।^{२०} निगुण का रहस्य कोई बिरला जानता है, वह सब के लिए सुयम नहीं वह मन-बापी के परम अपोचर है ।^{२१} तुलसीदास के अनुसार समुज बड़ा के करिब का रहस्य जाना नहीं जा सकता । समुज रूप की अपेक्षा निर्गुन-स्वरूप समझना सहल है क्योंकि इसके समझने में भ्रम की सम्भावना नहीं रहती ।^{२२}

वह जल भी नहीं पवन भी नहीं और अग्नि भी नहीं । वह अवयव है इन्द्रियों से परे अत इन्द्रियातीत है ।^{२३} वह अयुज भी नहीं ययुज तो है ही नहीं बल्कि अयुज और ययुज

१ ग क राग गउड़ी ७५ पृ ७९ । और बा सं माय० प्रभाषी ३/२ ।

२ रोग करीब के सलीकु पर गुरु अयुज देव की टिप्पणी । संसार को बुरा तो सब कहा जाय जब उससे रहित कोई हो । जब सबमें वह है और सममें सब है ता फिर बुरा कौन ?

करीब रासकु पलक महि, गलक बसै सब बाहि ।

मदा किसना बापीभी जा निनु चिनु कोई नाहि ॥ —मा० सं ।

३ मा० सं राग रामकसी ९ । ४ बा मा० (१) पृ ६ ।

५ सं क० राग विरल १ और राग गूही ५ ।

६ मा सं धरा करीब सलीकु ४ और सं० क राग बिसावल ५ और ७ तथा बिबाम प्रभाषी ३ ।

७ क सं रमैषा २ सं क राग गउड़ी ११ और बागू गबर पर २१ ।

८ सं व राग आगा २७ और राग पनागिरी १ ।

मुलनोय—बिरला जालति भेदाभिधेर बिरला जालति सीद पर छंद ।

बिरला जालति अद्वय बहोपी बिरला जालति मुनिगति की बापी ॥

—बी बा २४१६१ ।

९ सं व राग गउड़ी ४७ पृ ५ ।

इष्टव्य—आ मन-माज-माविबह गा परमन्तु न होत ।—गरह्मा दि बा मा० पृ २ ।

१ निगुन रूप मुलध अति गयुन जान नाद कोर ।

मुनय अवयव नावा करिब मुनि मुनि मन मन होद ॥—ग व बा उत्तर ७२ ।

२१ इष्टव्य—अनियता में स्वयं-स्वयं पर समस्त के रूप में अत गहन अलि का स्वरूप बिना मना है । बुधवार्यक क अनुसार अनन्य जल है जिससे ग व और बि राग में बड़ा प्रभाव आ की पलाति हुई (व ४ ५८१२) । व/१ अंत्य बागू का छोटीय (४११२) में बि ५ है और अलि का अद्वय संसारन क (२१५) में हुआ है ।

दोनों के परे है, अजर-अमर से भी अतीत है एव रूप और अरूप को सीमा में बाहर भी ।^१ उसके स्वरूप की कोई धारणा नहीं बनाई जा सकती ।^२

ब्रह्म के व्यापक और विराट् स्वरूप का वर्णन आया है—ब्रह्म के समीप करोड़ों सूर्य प्रकाश करते हैं, अपने-अपने कैलास पर स्थित करोड़ों महादेव वर्तमान हैं, असंख्य दुर्गाएँ सेवा करती हैं, और करोड़ों ब्रह्मा वेदों का उच्चारण करते हैं । करोड़ों चन्द्रमा वहाँ दीपक की भाँति प्रकाश करते हैं । तैत्तिरीय कोटि देवता भोजन करते हैं, नवग्रह के करोड़ों समूह उसकी सभा में खड़े रहते हैं, करोड़ों धर्मगज उसके प्रतिहारी हैं, करोड़ों पवन उसकी 'चौव्यरी' में चक्कर काटते हैं, करोड़ों वासुकि सर्प उसकी सेज हैं, करोड़ों समुद्र उसके पनिहारी हैं, अठारह करोड़ पर्वत जिसकी रोमावली हैं । करोड़ों कुबेर उसके भण्डारी हैं, करोड़ों लक्ष्मी जिसके लिए शृंगार रचती हैं, पाप-पुण्य को हरण करनेवाले करोड़ों इन्द्र उसकी मेवा करते हैं और छप्पन करोड़ उसके प्रतिहारी हैं । सर्वत्र उगमी सृष्टि है और करोड़ों मुक्तकेशी कलाएँ उसके लिए कार्य में जुटी रहती हैं, उसकी राजगभा में करोड़ों दरबार हैं, करोड़ों गन्धर्व जय-जयकार करते हैं, करोड़ों विद्याएँ उसके गुणों का गान करती हैं ।^३ उमी गोपात्र की सेवा उचित है चिन्कुमारी लक्ष्मी जिसकी सेवा करती हैं, चन्द्र और सूर्य जिसके दीपक हैं । चतुर्भुज ब्रह्मा जिसके यहाँ कुलाल हैं, जिसने विश्व की रचना की, जिसके यहाँ जगत् गुरु तत्त्वधारणी शंकर (ईश्वर) बावला होकर अपना ज्ञान भाग्यते हैं, जिसके द्वार पर चित्रगुप्त पाप-पुण्य का लेखा-जोखा तैयार करते हैं और धर्मराज जिसका प्रतिहारी हैं । श्री गोपाल ऐसा राजा है कि उसके यहाँ गन्धर्व, ऋषि और ढाढी गुण गाते हैं । सारे शास्त्र बहुरूपिया हैं, उसका अखाड़ा 'अनगरुआ' है और माण्डलीक राजा (अथवा वेदों के मण्डल) उसके गुण गाते हैं । पवन चंचल डुलाता है, 'शक्ति' जिसकी चेरी है । सहस्र फण वासुकि जिसकी सेज है, वनस्पति जिसकी मालिन है और छियानवे करोड़ मेघ जिसका जल भरते हैं । गंगा जिसके नख से द्रवित है, सप्त समुद्र 'धडधली' हैं, समस्त जीव जिसके पात्र (वरतनी) हैं । ध्रुव, प्रह्लाद, 'अम्बरीक', नारद जिसके द्वार पर प्रतीक्षा करते हैं और उनके गुणों का कीर्तन करते हैं । इतने जीव जिसके यहाँ रहते हैं, वह सर्वव्यापक हरि सबमें अन्तर्भूत है ।^४ गीता में कृष्ण ने अर्जुन को अपना विराट् स्वरूप दिखलाया था ।^५ इस रूप का वर्णन करते हुए सजय ने कहा था, यदि आकाश में एक हजार सूर्यों की प्रभा एक साथ हो तो वह उस महात्मा की कान्ति के समान कदाचित् दीख पड़े ।^६ और अर्जुन ने कहा—हे देव, आपके शरीर में सम्पूर्ण देवों तथा अनेक भूतों के समुदायों को, कमल के आसन पर बैठे हुए ब्रह्मा को, महादेव को, सम्पूर्ण ऋषियों तथा दिव्य सर्पों को देख रहा हूँ ।^७ विराट् रूप दिग्दर्शन का अर्थ उस 'सर्वात्म-तत्त्ववाद' की परिणति है जिससे सारी सृष्टि उसमें वर्तमान है । आरम्भिक रूप में उसके

१ क० ग्र, पद १८० । तुलनीय—गो० बा०, पृ० १०९।३-४ ।

२ आ० ग्र, नामदेव, रागु तिलग १।३ और वही जपुजी १ ।

३ स० क०, रागु भैरव २०, पृ० २२८ । ४ आदि ग्रंथ, नामदेव, रागु मलार १।१-५ ।

५ गीता का यह स्वरूप-वर्णन मुण्डक (२।१।४) से प्रभावित है ।

६ गीता ११।१३ ।

७. गीता ११।१५ (शा० भा०) ।

वही चित्रकार है और चित्र भी ।^१ वही एकमात्र सत्य और सचचेष्ट है । वह सृष्टिकर्ता है, सृष्टिकर्ता सृष्टि में है और सृष्टि सृष्टिकर्ता में ।^२ सागर में बूद और बूद में सागर है ।^३ वही नौका है और केबल भी ।^४ वही बुद्ध है और ब्रह्मा भी । वह अकेला (केवल) एक है ।^५ वह एकमात्र अद्वितीय सब-समर्थ और सबकर्ता है ।^६ हरि ही ईश्वरान्तिक है, जो मृत को भाँति सदा झोड़ा करता रहता है ।^७ वह धरन और धारन धरनेवाला और धारने वाला दोनों है । उसका रहस्य सनक सर्वग महेश और सेप-नाम जैसे शक्तिशाली भी नहीं जानते ।^८ त्रिगुण का रहस्य कोई बिरला जानता है वह सब के लिए सुगम नहीं वह मन-बाजी के परम अगोचर है ।^९ तुलसीदास के अनुसार सगुण ब्रह्म के करिब का रहस्य जाना नहीं जा सकता । सगुण रूप की अपेक्षा निगुण-स्वरूप समझना सहज है क्योंकि इसके समझने में भ्रम की सम्भावना नहीं रहती ।^{१०}

वह जल भी नहीं पथम भी नहीं और जग्गि भी नहीं । वह अवयव है, इंद्रियों से परे अतः इंद्रिमातीत है ।^{११} वह सगुण भी नहीं एगुन तो है ही नहीं बल्कि अनुम और तनुम

१ सं क रागु नउड़ी ७५ पृ ७९ । और आ ब० नाम० प्रभाटी ३/२ ।

२ राग करीर के सलोकु पर गुह अडुन बिब की ठिप्पणी । संसार को बुझ तो सब कहा जाय जब उससे रहित कोई हो । जब तबम वह है और उसमें सब है ता फिर बुझ कीन ?

करीरा रासकु रासक मडि रासक बसे रब माहि ।

मरा किसो आलोमे जा निमु बिनु कोई माहि ॥ —आ पं ।

३ आ पं रागु रामकली ९ । ४ बा बा (१) पृ ९ ।

५ ग क रागु त्रिगुण १ और रागु गूही ५ ।

६ आ पं दोल करीर गलाकु ४ और सं० क० रागु बिकावल ५ और ७ तथा बिनात प्रभाटी ३ ।

७ क बं रमेधी २ स क रागु नउड़ा ३३ और बागु शबद पृ २१ ।

८ सं क रागु आगा २७ और राग पमानियो १ ।

मुनवीप—बिरला जागति भेरागिमे बिरला जागति बीन पय छेद ।

बिरला जागति अवयव वागंगा बिरला जागति मुधिबमि की बाढी ॥

—गो० बा १४६९ ।

९ ग क रागु नउड़ी ४७ पृ ५ ।

इच्छा—ओ पद-ओवर-जाबिबद गा परमप म होनि ।—मरणा दि बा बा० पृ २ ।

१ तनुम कन गुलम अति तनुम जाय नहि नाह ।

मुदम अदम माना अगिनि गुनि मुनि मन भव होइ ॥ —रा० ब बा उत्तर ७३ ।

११ इहवा—उद्दिष्टाऽऽ म स्थल-स्थल वर समस्त के लो न्म जात वरन अगि वा रवरन विवा मया है । बृहदारण्यक के अनुसार ब्रह्मपर जल है जिससे माँ और फिर माँ से बच्चा बरानन जाति के उत्पन्न हुई (बृ० ५।१।१) । यही अर्थ रागु की कालीन (४।१।१२) में मिली है और अगि का मत व उद्दिष्टावयव क (२।५) में हुआ है ।

प्रो० रानाडे ने कहा है कि तत्त्ववाद के विचार करते समय वैयक्तिक अस्तित्व मानने-वाले सृष्टि-कर्त्ता की स्थिति पर विचार नहीं किया गया है ।^१ यहाँ यह ध्यान रखना चाहिए कि मूलतत्त्व क्या है, इस प्रश्न पर विचार करते समय सृष्टि-कर्त्ता का विचार अन्यत्र किया गया है, इसका कारण है कि प्रश्न के दो स्वरूपों की भिन्नता उपनिषदों के द्रष्टाओं ने समझी थी । प्रश्नोपनिषद् के अनुसार सृष्टि के प्रारम्भ में सृष्टि उत्पन्न करने की कामना प्रजापति में हुई । उसने तप किया और एक रति और प्राण के जोड़े (मिथुन) की सृष्टि की । (प्रश्न०, १।३-१३) । तैत्तिरीय के अनुसार भी उसने सृष्टि करने की कामना की, तप किया और अस्तित्व वाली सभी वस्तुओं की रचना की । रचना करने के पश्चात् उनमें प्रविष्ट हुआ । इस प्रकार सृष्टि में प्रविष्ट होने के पश्चात् स्वयं ही सत् और असत् हुआ । (तैत्ति० २।६) । सृष्टि-क्रम का अधिक पूर्ण और व्यवस्थित वर्णन ऐतरेयोपनिषद् में मिलता है । प्रारम्भ में एक मात्र आत्मा की स्थिति थी । उममें लोक-सृजन की कामना जगी और उसने चार लोको की सृष्टि की । आदि आत्मा और सृष्टि के मध्यवर्ती, पुरुष की सृष्टि कर प्राण-वायु दिया । परमात्म-तत्त्व से आकाश, आकाश से वायु, वायु से अग्नि, अग्नि से जल और जल से पृथ्वी सभूत हुई । (तैत्ति० २।१) । प्रो० रानाडे के अनुसार यही पंचतत्त्वों का निरूपण औप-निषदिक साहित्य में सर्वप्रथम हुआ है (क० स० औ० फि०, पृ० ९८) । मुण्डक में सभूति और उत्पादक सिद्धान्तों की कड़ी है और श्वेताश्वतर में चार्मिकता मूलक ईश्वरवाद की प्रतिष्ठा ।

पचीकरण के द्वारा जड़-पदार्थ और जड़ शरीर उत्पन्न होते हैं । जड़ वेह का संयोग चैतन्य आत्मा से होता है और तब जड़ शरीर सचेतन प्राणी बनता है । तिलक के अनुसार पचीकरण प्राचीन उपनिषदों में नहीं बल्कि उत्तर वेदान्त ग्रंथों में है (गीता-रहस्य अध्याय ८, पृ० १८५) । सांख्य शास्त्र में सृष्टि-तत्त्व पर अधिक विस्तृत रूप से विचार किया गया है, जिसकी नवीन परिणति गीता में हुई । भागवत धर्म के सेश्वरवाद ने व्यक्त परमात्म-तत्त्व के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया । बौद्ध धर्म की विकृति के कारण उठनेवाले विभिन्न सम्प्रदायों ने इस पर थोड़ा-बहुत विचार किया है । श्वेताश्वतर की विकसित स्थिति नाथ-सम्प्रदाय में मिलती है । प्रलयकाल में शक्ति नि शेष भाव से शिव में तत्त्वरूपा होकर अवस्थान करती है । उस काल में शिव अग्यक्तावस्था में वर्तमान रहते हैं । इच्छा-युक्त शिव 'सगुण शिव' कहे जाते हैं । यह इच्छा ही शक्ति है । परम शिव से इस प्रकार दो तत्त्व उत्पन्न होते हैं—शिव, शक्ति । अव्यक्त शिव सगुण शिव के रूप में और शक्ति (महाकुण्डलिनी) कुण्डलिनी के रूप में प्रादुर्भूत होती है । कुण्डलिनी समस्त विश्व में परिव्याप्त होकर क्रमशः स्थूल स्वरूप ग्रहण करती है । शिव अपनी शक्ति के कारण जगत के विविध रूपों में परिवर्तित हो जाते हैं । गोरखबानी में भी इस तत्त्ववाद के दर्शन होते हैं । इस भूमिका में सन्तो के "सृष्टि-तत्त्व"-वाद पर विचार करने की अपेक्षा है ।

राय बहादुर डॉ० श्यामसुन्दर दास के अनुसार "उन्होंने (कवीर ने) यह नहीं कहा कि सृष्टि की रचना कैसे और किस क्रम से हुई है, कौन तत्त्व पहले हुआ और कौन पीछे ।"

सर्वव्यापक होने को चारणा है और इसमें सबका उसमें होना । इस निष्कर्ष पर हम पहुँचते हैं कि वह सबत्र परिब्याप्त है, उसकी कोई समता नहीं । उसमें अनन्त सत्ता अनन्त शक्ति और अनन्त आनन्द है । वह आनुष्ठीय सौन्दर्यशील और पूज्य परमानन्द है ।^१ वह स्वयम् सर्वगत और परम स्वतन्त्र है । वह मितोक्त-सापेक्ष निगुध-समुष्ण अनन्त-सन्त अदृष्ट-ईश निर्भीक-सजीव सभी कल्पनाओं के अन्तर्गत और बाह्य है । वह सर्वव्यापी सत्स्वरूप है, उससे परे और बाह्य कोई वस्तु नहीं । किन्तु वस्तु वह नहीं । अव्यक्त-व्यक्त स्फुट-सूक्ष्म ज्ञान-अज्ञान प्रकाश-अन्धकार चेतन-अचेतन मिश्रकार-साकार निष्क्रिय-सक्रिय सोम-असीम सबमें वह मिल्न और अभिन्न होगों है । वह विशुद्ध सत् और सत्त्व निर्बिरोध मुक्त अक्षर ऐश-काक की व्याप्ति से अनपेक्षित एवं बिशरीरीत किन्तु बिश्वामिष्यक्त है । उसी एक की अभिव्यक्ति अनेक में है । वह अपने आप बैसा है परम कमिबन्धीय । उसे बैसा कहा जाता है बैसा नहीं और बैसा है बैसा कहा नहीं जा सकता ।^२ इस बिश्वसत्ता का सुन्दर वचन सुन्दरवाच न किया है—

एक कहूँ तो अनेक सी बीसत एक अनेक नहीं कछु ऐसो ।
आदि कहूँ विहि अंतहु आबत आदि न अंत न मध्य सु कैसो ।
गोपि कहूँ तो अगोपि कहा यह गोपि अगोपि न ऐसी न बैसो ।
बोई कहूँ सोइ है नहि सुन्दर, है तो सही परि बैसो को तैसो ॥

सृष्टि तत्त्व

वर्तन का मूळ तत्त्वान्वेषन में है जिसके द्वारा अनेकान्त बिस्व के मूलमूल तत्त्व और उसकी सृष्टि के क्रम पर विचार किया जाता है । बिस्व की उत्पत्ति और स्थिति के प्रश्न ने उपनिषद् के इच्छा को विचार उन्मेज दिया था ।^३ गौतम बुद्ध ने इन प्रश्नों को 'अव्याकृत' कहा था क्योंकि ब्रह्मचर्य निर्बैध विराय निरोध उपसम अभिज्ञा और सम्बोधि के किए इनका विचार आवश्यक नहीं । निर्वाण-प्राप्ति में इनकी अपेक्षा नहीं रहने के कारण ही ये प्रश्न अव्याकृत कहे गए हैं ।^४ जिस क्रम से सृष्टि हुई है उसके सङ्केत क्रम है । कम होवो इस चारणा के कारण सृष्टि-क्रम के विचारों में स्पष्टता आने लगी है । इस तत्त्ववाच के तीन स्वरूप हैं—(१) इस सृष्टि का मूलतत्त्व क्या है (२) इसका कर्ता कौन है और (३) किस क्रम और प्रकार से इसकी रचना हुई ? उपनिषदों में इन तीनों प्रश्नों पर विचार किया गया है । उपनिषदों में ब्रह्म (ब्रह्मा) वायु (आबोध्य) अग्नि (कठ) आकाश (आदोम्य) अक्षर (तीतिरीय) सत् (अंबोध्य) इस सृष्टि के मूलतत्त्व माने गए हैं ।

१ पुराण परमानन्द मनोहर समुक्ति हैक मत माही ।—आदि त्रय यन्त्रा रायु बाचा ३।२ ।
२ बस हरि कहिये तस हरि नाही है अत बस कछु तैसा ।
—भा रं रविदास रायु विचारल १ ।
३ कि कारण ब्रह्म कुतः स्रज जाता जीवाम कैम वच न संप्रतिपद्य ।—स्वै १।१ ।
४ ब्रह्मसामुक्तावमुक्त (१३) मन्त्रिजल निकाम पृ २५१-५३ पोट्टपाद मुक्त (१।९) बीज निष्पन्न पृ ७१ ।

सांख्य के अनुसार स्वतन्त्र पुरुष मूल में अनेक और असंख्य हैं (गीता ८।४, १३।२०-२२, महाभारत, शा० ३५१ और वे० सू० शा० भा० २।११) सांख्य-शास्त्री सत्कार्यवादी हैं, कारण कार्य के व्यक्त गुण को मूल कारण में किसी-न-किसी रूप में अवश्य रहना मानते हैं। महाभारत के अनुसार ही गुणों की उत्पत्ति होती है और उन्हीं में उनका लय होता है। (म० भा०, शा० ३०५ २३)। अद्वैतवादी के अनुसार पुरुष (ब्रह्म) निर्गुण उदासीन और अकर्ता है, स्वतन्त्र है एव प्रकृति अनिर्वचनीय मूल प्रकृति नहीं बल्कि मूल परमब्रह्म है। सत-सम्प्रदाय में परम-ब्रह्म से ही सृष्टि के सब सजीव और निर्जीव पदार्थ व्यक्त और उत्पन्न हुए। निराकार-ज्योति स्वरूप परम-ब्रह्म के तत्त्व से ही गुणात्मक सृष्टि का निर्माण हुआ।^१ ससार उत्पन्न होकर विकसित होता है और विकसित होकर पुन उसी ब्रह्म में लीन हो जाया करता है।^२ गोविंद ने यह माया-प्रपञ्च किया है।^३ अद्वैतवाद के अनुसार यह सृष्टि विवर्त है किन्तु ब्रह्म माया-प्रपञ्च से अलिप्त रहता है। सांख्यवादियों की तरह सत का भी आदि पुरुष अनादि और माया अमर सुहागिनी है। माया एक जीव के मरने पर अनेक जीवों की सृष्टि करती है।^४ माया झगडालू स्त्री है और सदा शृंगार करती है।^५ झगडालू का तात्पर्य है तत्वों की (सत्, रज और तम की) असाम्यावस्था और शृंगार का तात्पर्य है नाना-विध रूप अर्थात् व्यक्त स्वरूप ग्रहण करना। माया का “अनादित्व” और कर्तृत्व यहाँ स्पष्ट है। बीजक में भी इस मत की पुष्टि मिलती है।^६ ब्रह्मा, विष्णु, महेश इस माया से उत्पन्न हैं, अतः माया-शबलित होने के कारण इनका स्वरूप विशुद्ध नहीं। कबीर ने कहा है, ब्रह्म मैला है, इन्द्र मैला है, सूर्य मैला है और चन्द्रमा भी मैला है। यह सारा ससार मैला और मलीन है।^७ शिव, शंकर मैले हैं और जीवात्मा सहित शरीर भी मैला है।^८ परम ब्रह्म से ईश्वर (सगुण) रूप की सृष्टि हुई। ब्रह्मा, विष्णु और महेश उसके तीन स्वरूप हैं। वस्तुतः ये तीनों उस एक ही की तीन भिन्न-भिन्न विभूतियाँ हैं।^९ सृष्टि के पाँच तत्वों की चर्चा सत-साहित्य में सर्वत्र

१ जोति की जाति जाति की जोति, तित लागे केचूआ फल मोती।

—स० क०, रा० ग० ९, पृ० ११।

२ उपजै निपजै निपनि नसाई, नैनह देखत इहु जगु जाई।

—स० क०, रा० ग० ९, पृ० १३।

३ स० क०, रा० ग० ६०, पृ० ६३।

४ खसम मरै तउ नारि न रोवै। उसु रखवारा अउरो होवै ॥

एक सुहागिन जगत पिआरी। सगले जीव जत की नारी ॥

—स० क०, रागु गौड ७, पृ० १७०।

५ करि सीगार वही पखवारी। —स० क०, रागु गौड ७, पृ० १७०।

६ एकै पुरुष एक है नारी, ताकर करहु बीचारा। —बी०, रमैनी २७।

तहिया गुपुत थूल नही काया, ताके सोग ताकि पै माया।

—द्रष्टव्य विचारदास की टीका, पृ० ९२।

७ स० क०, भैरव ३, पृ० २०८।

८ वही, रा० भै० ३, पृ० २०८।

९ वही, रा० ग० ७७, पृ० ८८।

(क० प्र० प्रस्ता ४९)। यी अयोध्यासिंह उपाध्याय की कबीर बचनावली (पृ १४९) में सृष्टि-प्रक्रिया सम्बन्धी एक पद है किन्तु इस पद के कबीर-कृत होने में शंका के लिए पर्याप्त स्थान है। 'आदि अन्त की पारखी तो सों कहीं बखान इसकी सूचना देता है। प्रस्तोत्तर के रूप में परम्परा-प्राप्त अनेक अवस्थाओं में उसका विकसित-संशोधित रूप-सिद्धान्तों का निष्पन्न अधिक अवस्थाओं में जोड़ा गया है। डॉ. हजारीप्रसाद द्विवेदी के अनुसार वेदान्त के पाँच मोटे विभागों में से प्रथम और अन्तिम के विषय में कबीर वास ने स्पष्ट भाषा में अपना मत व्यक्त किया है पर बाकी तीन के विषय में उनका मत अनुमान सापेक्ष है।' (कबीर पृ ९९)।

आदि ग्रंथ में आए संसृष्टीत सन्तों के पदों से सृष्टि-तत्त्व की धारणा के सम्बन्ध में डॉक्टर हजारीप्रसाद द्विवेदी का मत ही मान्य रीति पड़ता है। बौद्धिक की प्राथमिक तीन रसैयियों में सृष्टि-तत्त्व और प्रक्रिया पर विचार है और अन्य स्तरों में इन संकेतों की पुष्टि मिलती है। इसी संकेतों के आधार पर सन्तों के सृष्टि-तत्त्व-सम्बन्धी विचारों का क्रम स्थापित किया जा सकता है। न्याय के सृष्टि-तत्त्ववाद को सन्त ने स्वीकार नहीं किया है। नैयायिकों के अनुसार ब्रह्म का मूल कारण परमाणु (परम+अणु विभाग की योग्यता से हीन अणु) है। परमाणुओं के संयोग-संघात से भए-भए गुण और भए-भए पदार्थ बनते हैं। नैयायिकों के दो दृष्ट हैं—एक जो परमाणु को ही मूल तत्त्व मानता है एवं उसे छोड़ और किसी को नहीं दूसरा वह परमाणुओं के संयोग का निमित्त कारण ईश्वर को मानता है। इसे आदर्शवाद कहते हैं। ईश्वर और मुस्लिम मतों में परमाणुओं की जगह तो नहीं किन्तु ईश्वर संसार का निमित्त कारण अवश्य है। संसार में कोई भी वस्तु उत्पन्न नहीं होती वह साक्ष्य का मत है, जो जपनिपदों को भी मान्य है। (कां १२२)। साक्ष्य के अनुसार वस्तुओं का मूल इन्द्र 'एक' है और वह है प्रकृति-सूक्ष्म और अव्यक्त। प्रकृति के तीन गुण हैं—सत्त्व रजस और तमस् (इन्द्रिय—सत्त्वं रजस्तम इति गुणाः प्रकृतिसम्भवाः।—गीता)। इन तीन गुणों की साम्यावस्था का नाम प्रकृति है। तीनों गुण प्रकृति की साम्यावस्था में अव्यक्त रूप से रहते हैं और सबका ब्रह्म समानाधिकृत रहता है। उक्त तीनों गुणों के न्यूनाधिक होने से सृष्टि का प्रारम्भ होता है प्रकृति अव्यक्त से व्यक्त होने लगती है। प्रकृति के मूल में ही इस विकृति की खमता है, प्रकृति बड़ होकर भी आप ही आप व्यवहार करती है। प्रकृति की तीन अवस्थाएँ हुई—सुषुप्त-अव्यक्त सुषुप्त-व्यक्त और सूक्ष्म-व्यक्त साक्ष्य-साक्ष्य के अनुसार त्रिगुणारमक प्रकृति स्वयम् और अपूर्विक परिष्कृता है। प्रकृति का वाता 'पुरुष' प्रकृति से भिन्न और निष्कृष्ट है। 'पुरुष' मात्र साक्षी है स्वयं कर्ता नहीं। इस प्रकार साक्ष्य साक्षियों के मत से प्रकृति और पुरुष दो मूल तत्त्व हैं अनादि और स्वयम्। गीता में भी प्रकृति और पुरुष के अनादि अत भिन्न होने का उल्लेख है। (गीता १३।१२)। अवेतन प्रकृति और चेतन पुरुष के संयोग से सृष्टि-काम परिचायित होता है। (छां का २१)।

१ वेदान्त-मत के पाँच मोटे विभाग—अव्य-विज्ञान (निराज्ञोन्नी) सृष्टि-तत्त्व (कास्तीबाजी) अन्त-परम विज्ञान (शास्त्रीकोन्नी) मोक्ष-विज्ञान (निवेद्यन) और अन्तान्तर-व्यवस्था।
—(क पृ ९९)।

सांख्य के अनुसार स्वतन्त्र पुरुष मूल में अनेक और असंख्य हैं (गीता ८।४, १३।२०-२२, महाभारत, शा० ३५१ और वे० सू० शा० भा० २।११) सांख्य-शास्त्री सत्कार्यवादी हैं, कारण कार्य के व्यक्त गुण को मूल कारण में किसी-न-किसी रूप में अवश्य रहना मानते हैं। महाभारत के अनुसार ही गुणों की उत्पत्ति होती है और उन्हीं में उनका लय होता है। (म० भा०, शा० ३०५ २३)। अद्वैतवादी के अनुसार पुरुष (ब्रह्म) निर्गुण उदासीन और अकर्ता है, स्वतन्त्र है एवं प्रकृति अनिर्वचनीय मूल प्रकृति नहीं बल्कि मूल परमब्रह्म है। सत-सम्प्रदाय में परम-ब्रह्म से ही सृष्टि के सब सजीव और निर्जीव पदार्थ व्यक्त और उत्पन्न हुए। निराकार-ज्योतिःस्वरूप परम-ब्रह्म के तत्त्व से ही गुणात्मक सृष्टि का निर्माण हुआ।^१ ससार उत्पन्न होकर विकसित होता है और विकसित होकर पुनः उसी ब्रह्म में लीन हो जाया करता है।^२ गोविंद ने यह माया-प्रपञ्च किया है।^३ अद्वैतवाद के अनुसार यह सृष्टि विवर्त है किन्तु ब्रह्म माया-प्रपञ्च से अलिप्त रहता है। सांख्यवादियों की तरह सत का भी आदि पुरुष अनादि और माया अमर सुहागिनी है। माया एक जीव के मरने पर अनेक जीवों की सृष्टि करती है।^४ माया क्षगडालू स्त्री है और सदा शृंगार करती है।^५ क्षगडालू का तात्पर्य है तत्त्वों की (सत्, रज और तम की) असाम्यावस्था और शृंगार का तात्पर्य है नाना-विध रूप अर्थात् व्यक्त स्वरूप ग्रहण करना। माया का “अनादित्व” और कर्तृत्व यहाँ स्पष्ट है। बीजक में भी इस मत की पुष्टि मिलती है।^६ ब्रह्मा, विष्णु, महेश इस माया से उत्पन्न हैं, अतः माया-शबलित होने के कारण इनका स्वरूप विशुद्ध नहीं। कबीर ने कहा है, ब्रह्म मैला है, इन्द्र मैला है, सूर्य मैला है और चन्द्रमा भी मैला है। यह सारा ससार मैला और मलीन है।^७ शिव, शंकर मैले हैं और जीवात्मा सहित शरीर भी मैला है।^८ परम ब्रह्म से ईश्वर (सगुण) रूप की सृष्टि हुई। ब्रह्मा, विष्णु और महेश उसके तीन स्वरूप हैं। वस्तुतः ये तीनों उस एक ही की तीन भिन्न-भिन्न विभूतियाँ हैं।^९ सृष्टि के पाँच तत्त्वों की चर्चा सत-साहित्य में सर्वत्र

१ जोति की जाति जाति की जोति, तित लागे केचूआ फल मोती ।

—स० क०, रा० ग० ९, पृ० ११ ।

२ उपजै निपजै निपनि नसाई, नैनह देखत इहु जगु जाई ।

—स० क०, रा० ग० ९, पृ० १३ ।

३ स० क०, रा० ग० ६०, पृ० ६३ ।

४ खसम भरै तउ नारि न रोवै । उसु रखधारा अउरो होवै ॥

एक सुहागिन जगत पिआरी । सगले जीव जत की नारी ॥

—स० क०, रागु गौड ७, पृ० १७० ।

५ करि सीगार वही पखवारी । —स० क०, रागु गौड ७, पृ० १७० ।

६ एकै पुरुष एक है नारी, ताकर करहु बीचारा । —बी०, रमैनी २७ ।

तहिया गुपुत थूल नहीं काया, ताके सोग ताकि पै माया ।

—द्रष्टव्य विचारदास की टीका, पृ० ९२ ।

७ स० क०, भैरव ३, पृ० २०८ ।

८ वही, रा० भै० ३, पृ० २०८ ।

९ वही, रा० ग० ७७, पृ० ८८ ।

मिळती है। कबीर ने तीन तत्त्वों की भी बर्णन की है—पवन अग्नि और जल।^१ पृथ्वी पानी तेज वायु और आकाश पंच महाभूत है। जिस क्रम से भौतिक पदार्थों की उत्पत्ति होती है, उसके ठीक विपरीत क्रम से प्रलय अवस्था सहार। प्रलय के समय सभी एक हो जाते हैं।^२ बिष्णु पुराण में इसका स्पष्ट वर्णन आया है, अमृतप्रतिष्ठामभूत पृथ्वी जल में डींग होती है, जल तेजस् में तेजस् वायु में वायु आकाश में आकाश अव्यक्त में और अव्यक्त निष्कल पुष्प में।^३ इस क्रम का वर्णन सिधदयाल ने किया है—

पृथ्वी मोड़ी जल ने आप । जल की सोखा अग्निनी धाम ॥
अग्निनी मिळी पवन के रूप । पवन हुई आकाश स्वरूप ॥
आकाश समाना माया मोहि । तब रूपा बीजे कुछ भी नाहि ॥^४

ऐसा वर्णन तैत्तिरीयोपनिषद् में भी आया है जिसे गुण-परिणामवाद के अनुकूल समझावे की चेष्टा उत्तर वेदान्त ग्रंथों में हुई। छांदोग्य में तेज आप और अन्न (पृथ्वी) का वर्णन है। इन तीनों तत्त्वों के साथ कबीर का मेघ नहीं आता।

परम-तत्त्व को ज्योति स्वरूप मानने के कारण सूक्ष्म प्रभाव भी देखा जाता है किन्तु सत्-मत् में आरम्भभाव स्वीकृत नहीं हुआ है। एक पुष्प और एक तारि^५ के कलन को आरम्भ और हीरा पर चटित कराने का प्रयास भी होता है। सूक्ष्म धारणा के वर्णन के लिए आपसी को देखा जाहिए वही बड़ा भावना ईश्वर कपी है।^६ उस ईश्वर ने प्रथम ज्योति (तूर = मूहम्मद साहब) का प्रकाश किया और उसको प्रसन्नता के लिए सारी सृष्टि रखने में उसे लज्जा मात्र नहीं लगी। कबीर के अनुसार परमब्रह्म न लीड़ा बचवा भाग्य के लिए मग्न रहना की।^७ यह धारणा वैष्णवीय है।

सृष्टि-तत्त्व पर विचार करते समय हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि बुद्ध की भाँति आध्यात्मिक प्रवर्तों को सन्तो ने 'अव्याकृत' नहीं माना है। उपनिषदों में भिन्न-भिन्न रूप से इस तत्त्ववाद की भी स्थापना है, उसका अभाव सन्तों में है। सूक्ष्म व्यक्त ब्रह्म और अव्यक्त प्रकृति का अनादित्व स्वीकार कर भी ब्रह्म को उसके परे माना है। वेदान्त में रज्जु और हीन का सम्बन्ध भी अपेक्षाकृत कम है। बाबू के एक पत्र में इसका कथन है। सन्तों ने नाथ सम्प्रदाय की परम्परा स्वीकृत कर ली है किन्तु वैसा पूरा विवरण नहीं है। सृष्टि जैसे आई यह प्रथम सन्त की चिन्तित नहीं करता कारण बीचगुप्ति उसका अन्ध है।

१ सं क रागु मीरठ ३ पृ २८। २ गृह २/४/१४।

३ अमृतप्रतिष्ठा देवर्षि पुनिकल्प्यु प्रकीयते। तेजस्याप प्रकीयन्ते तेजो बायी प्रकीयत।
वायुश्च कीयते ज्योति तन्माव्यक्ते प्रकीयते। अव्यक्तं पुन्यं ब्रह्मन् निष्कले सम्प्रकीयते।

—वि पृ १।

४ हि का नि स पृ १४।

५ बुमिरी जादि एक करवाक। जिहि बीज बीन्ह कीन्ह संसाक॥—पद्यावत स्तुति अष्ट १।

६ कबीर, पृष्ठ १। १७१।

माया

परम-तत्त्व और सृष्टि-क्रम पर विचार करने से माया-सम्बन्ध के कारण चार स्थितियों की कल्पना की जा सकती है—

- (१) विशुद्ध सत्त्व चेतन स्वरूप (ब्रह्म),
- (२) मायोपाधि सयुक्त ब्रह्म (सगुण ईश्वर),
- (३) मायोपाधि सयुक्त आत्मा (जीव),
- (४) अविद्या माया ग्रसित ससारी जीव ।

नानाविध नाम-रूपात्मक जगत् सत्य है अथवा मिथ्या, यह प्रश्न उपनिषद् के दृष्टांतों के समक्ष उपस्थित था। इस जगत् को मिथ्या कहने का यह तात्पर्य नहीं कि इस नाम-रूपात्मक जगत् में कोई नित्य आत्म-तत्त्व अर्थात् शाश्वत वस्तु नहीं। बौद्धों ने सब को अनित्य अथवा क्षणिक कहा जिसकी युक्ति-संगत परिणति शून्यवाद में होती है। ईसाई मत में 'शून्य' से ही सृष्टि की रचना परमात्मा ने की। अद्वैतवाद के अनुसार क्षण-क्षण परिवर्तित होनेवाले जगत् के मूल में एक चिरन्तन शाश्वत आत्म-तत्त्व निहित है। मायावाद की धारणा के अनुसार सृष्टि अनेकान्त नहीं 'एकान्त' है, आँखों से दीख पड़नेवाला नाम-रूपात्मक स्वरूप मात्र मिथ्या है, उसके मूल में अव्यय और नित्य द्रव्य है, वही सत्य है। इस प्रकार सत्य-तत्त्व असत्य से आच्छादित है और असत्य ही सत्य रूप से आभासित होता है। उपनिषदों के कुछ स्थलों में आँखों से प्रत्यक्ष देख पड़नेवाली नाम-रूपात्मक वस्तु को सत्य और नित्य तत्त्व को अमृत कहा गया है। अमृत सत्य से आच्छादित है^१ और प्राण को अमृत और नाम-रूप को सत्य कहा गया है। इस अमृत को "सत्य का सत्य" (सत्यस्य सत्य) माना है।^२ नाम-रूपात्मक जगत् के बिनाशवान् होने की कल्पना से 'मिथ्यात्व' और माया-तत्त्व का प्रादुर्भाव होता है। सांख्य के अनुसार प्रकृति ही सृष्टि-प्रसार का मूल कारण है। सांख्य का ऐश्वर्यवादी स्वरूप प्रकृति को पुरुष की शक्ति मानकर सृष्टि करा डालता है। इस प्रकार दो विभिन्न धाराओं से माया के दो स्वरूपों का विकास हुआ—

(१) विशुद्ध सत्त्व प्रधान और (२) अविशुद्ध सत्त्व प्रधान। विशुद्ध सत्त्व प्रधान माया ब्रह्म की शक्ति बनी और उसे 'विद्या' माया की सज्ञा प्राप्त हुई और अविशुद्ध सत्त्व-प्रधान माया को 'अविद्या' की।^३ वस्तुतः पुरुष की दृष्टि से देखने से वह शक्ति है और जीव की दृष्टि से देखने से अविद्या।

विचारदास के अनुसार कबीर मत में आत्मा (चेतन पुरुष) और अनात्मा (जड़ प्रकृति—माया) दोनों अनादि हैं किन्तु प्रकृति चेतन से पृथक् नहीं।^४ कबीरदास और सन्त-मत में मायोपाधि ईश्वर (सगुण ब्रह्म) को महत्त्व नहीं दिया गया है। ब्रह्मा, विष्णु, महेश इसी के अधीन हैं और जीव की 'जीवता' तो माया के कारण है ही।^५ सगुणोपासक भगवान्

१ बृह० १।६।३।

२ बृह० २।३।६।

३ तत्त्वदीपिका निर्णय, (शास्त्रार्थ प्रकरण), पृ० ९६-१००।

४ बीजक, विचारदास की टीका, पृ० ६।

५ जोई खसमु है जाइया।—स० क०, राग वसन्त ३, पृ० २३२।

मिलती है। कबीर ने तीन तत्त्वों की भी चर्चा की है—पवन अग्नि और जल।^१ पृथ्वी पानी तेज वायु और आकाश पंच महामूल हैं। जिस क्रम से मौक्तिक पत्राचों की उत्पत्ति होती है, उसके ठीक विपरीत क्रम से प्रथम अवस्था संहार। प्रथम के समय सभी एक हो जाते हैं।^२ विष्णु पुराण में इसका स्पष्ट वर्णन आया है, अमृतप्रतिष्ठाभूत पृथ्वी जल में लीन होती है, जल तेजस् में तेजस् वायु में वायु आकाश में आकाश अण्यक्त में और अण्यक्त निष्कल पुण्य में।^३ इस क्रम का वर्णन शिवदयाल ने किया है—

पृथ्वी मोड़ी जल ने आय। जल को साखा अग्निनी नाम ॥

अग्निनी मिठी पवन के तप। पवन हूँ आकाश स्वरूप ॥

आकाश समाना माया माँहि। तम कृपा दीखे कुछ भी नाहि ॥^४

ऐसा वर्णन ऐतिह्योपनिषद् में भी आया है जिसे शुच-परिचामदास के अनुसार समझने की चेष्टा उत्तर वेदान्त ग्रंथों में हुई। छांदोग्य में तेज आत्मा और ब्रह्म (पृथ्वी) का वर्णन है। इन तीनों तत्त्वों के साथ कबीर का मेल नहीं खाता।

परम-तत्त्व की ज्योति स्वरूप मानने के कारण मुस्लिम प्रभाव भी देखा जाता है किन्तु सत्-मत् में आरम्भवाक स्वीकृत नहीं हुआ है। एक पुण्य और एक नाश के कर्म को आरम्भ और होना पर नदित कराने का प्रयास भी होता है। धुंधली भावना के वर्धन के लिए बावसी को बेचना चाहिए वहाँ ब्रह्म भावना ईश्वर स्वी है।^५ उस ईश्वर ने प्रथम ज्योति (गर = मुहम्मद साहब) का प्रकाश किया और उसकी प्रसन्नता के लिए सारी सृष्टि रचने में उसे लक्ष मान नहीं लगा। कबीर के अनुसार परमब्रह्म ने लीड़ा अवस्था आनन्द के लिए यह रचना की।^६ यह धारणा वैष्णवीय है।

सृष्टि-वस्तु पर विचार करते समय हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि बुद्ध की भाँति आध्यात्मिक प्रारंभों को शक्तों में अन्धाकृत नहीं माना है। उपनिषदों में निम्न-निम्न रूप ॥ इस तत्त्ववाद की जो स्थापना है, उसका अभाव शक्तों में है। मूर्धन्य अणु ब्रह्म और अण्यक्त प्रकृति का अनाविरत स्वीकार कर भी ब्रह्म को उसके परे माना है। वेदान्त के रज्जु और सीप का सम्बन्ध भी अनेकावृत्त कर्म है। दाह के एक पत्र में इसका वर्णन है। शक्तों में नाश सम्प्रदाय की परम्परा स्वीकृत कर ली है किन्तु वैसा पूर्ण विवरण नहीं है। सृष्टि जैसे कार्य यह प्रथम शक्त को निमित्त नहीं करता कारण बीजमुक्ति उसका स्वरूप है।

१ सं क रागु धैरत १ प २ ८। २ मृद २/४/१४।

३ अमृतप्रतिष्ठा वैश्वेनं गुणिकपुण्य प्रसापने। तेजस्याप प्रसीपयै उवा बापी प्रसीपते।
वायुरप सीपते ज्योति तत्त्वधाम्यकी प्रसीपते। अण्यक्तं पुरे ब्रह्म निजसे सम्प्रसीपते।

—वि पृ १।

४ दि वा नि स पृ १४।

५ मुक्ति के लिये एक कण्टक। मित्रि बीर सीर नीर तनाम् ॥—पदावत रगुति लख १।

६ कबीर, पृष्ठ २ ॥ १०१॥

विधान है किन्तु बौद्ध धर्म इसे स्वीकार नहीं करता । सन्यास-मार्ग की इन बाधाओं की ओर ध्यान न जाना अतः स्वाभाविक है । पाँच तत्त्वों से रग, रूप, गन्ध, स्पर्श की उत्पत्ति मानी गई है अतः मन को सत्त्वस्थ करने के लिए इन विषयों से इन्द्रिय को हटाने की अपेक्षा है । ससार इन्हीं का विषय है, अतः इससे इन्द्रियों को विच्छिन्न करने का आदेश है । अतिवादी सन्यास मार्ग में सहज जीवन के विकास के बाद तन्त्रवादी वामाचार के विरोध में इन्द्रिय-विरोध और सयम की धारणा आवश्यक हो जाती है । इस प्रकार अविशुद्ध सत्त्व-प्रधान अविद्या माया के तीन स्वरूप सन्त-साहित्य में मिलते हैं—(१) यह सत्य के स्वरूप को आच्छादित कर देती है और उसके स्वरूप को प्रकट नहीं होने देती । (२) सत्य को असत्य के रूप में प्रकट करती है और (३) असत्य ही सत्य के रूप में उपस्थित होता है । असत् के अन्तर्भूत 'सत्त्व' को सन्त-कवि ने स्पष्ट रूप से देखा है । माया का अतः विचार तीन सम्बन्धों में होना चाहिए—ब्रह्म-सम्बन्ध से, जीवन्मुक्त-सम्बन्ध से और जीव-सम्बन्ध से । ब्रह्म सम्बन्ध और जीवन्मुक्त सम्बन्ध तात्त्विक रूप में एक है, कारण सन्त और भगवन्त में कोई अन्तर सन्त-कवि नहीं मानता । विशिष्टाद्वैत के अनुकूल सन्त-परम्परा माया को शक्ति-स्वरूपा, आद्या शक्ति नहीं मानती । हरि ऐन्द्रजालिक है और उसी ने यह माया फैला रखी है ।^१ विश्व-स्वामी राम रकार रूप राम (निर्गुण राम) ने सुर, नर, गन्धर्व को मोह लिया है ।^२ गोविंद ने यह असत्य प्रपञ्च रचा है ।^३ सृष्टि-प्रसार के क्रम में माया की अपेक्षा तो वह स्वीकार करता है किन्तु उसने जीवात्मा की दृष्टि से अधिक विचार किया है । निर्गुण राम ने क्यों यह कौतुक रचा ? इसमें उसका क्या लक्ष्य और उद्देश्य है ? इन प्रश्नों पर उसका ध्यान तो अवश्य गया किन्तु सन्त ने इन्हें अधिक महत्त्वपूर्ण नहीं माना, अतः सन्त-काव्य में पर्याप्त सकेत है कि यह उसका धर्म है । लीला के भावों का बीज-रूप यहाँ दृष्टिगत होगा । एक से अनेक होने की औपनिषदिक भावना से अधिक सांख्यवादी प्रकृति-धर्म का परमतत्त्व के साथ संयोग है ।

जीवात्मा ने मोह और वामना के कारण ससार और उसके प्रसार को सत्य मान लिया है । ससार की दीख पड़नेवाली वास्तविकता अयथार्थ है, जिसे उसने सत्य मान लिया है । यह आत्मा पर छाया हुआ अन्धकार है, यह अज्ञान जीव का है । ईश्वर (माया-शबल ब्रह्म) ने जगत् (जगत्या जगत्) की सृष्टि की किन्तु जीवात्मा ने मायाधिक्य के कारण इसे ही सत्य मान लिया । ऐसी स्थिति में जगत् की सत् स्थिति, जीव-सृष्टि आभास, अध्यास और भ्रम मात्र है । ब्रह्म में स्थित होने के कारण यह सत् है, स्वरूप के कारण असत् है एव ब्रह्म में स्थित होने के कारण असत् ही नहीं और नाम-रूपात्मक स्वरूप के कारण सत् भी नहीं । माया का यह जो स्वरूप है वह सतसत् नहीं और असत्सत् भी नहीं । यह अनिर्वचनीय है, अतः सन्त-कवि इसके सम्बन्ध में मौन ही अधिक है ।

विश्वविमोहिनी माया ने विषय-वासना की चटकीली साड़ी पहन रखी है । स्त्री स्वरूपिणी माया ने माथे पर बिन्दी लगाई है और अपने मोहक रूप के द्वारा सबको मोह लिया

१ हरि ठग जग कउ ठगउरी लाई ।—स० क०, ग० ३९, पृ० ४२ ।

२ सुर नर गण गध्रव मोहे, त्रिभवण मेखल लाई ।—वही, सिरी राग २, पृ० २ ।

३ झूठा परपंच जोरि चलइया ।—वही, रा० ग०, पृ० ६३ ।

को माया का अभीस्वर मानता है।^१ माया के अनावृत्त के लिए विचारणीय है कि किस रूप में यह जगति है— स्वतन्त्र अथवा परतन्त्र स्वतन्त्र-परतन्त्र दोनों अथवा न स्वतन्त्र न परतन्त्र। माया स्वयं ज्योति-स्वरूप की अति अत उत्तम ही समिहित है, अतः न तो निरात्म मित्र ही है और न अनितान्त अभिन्न ही कारण अति और अतिमानु का अन्तर बना रहेगा और न अन्त-आधित ही है ही। ऐसी अवस्था में माया जगति तो है^२ पर उसके आधित अभाव। कबीर के अनुसार बाबीर ने अमर बनाया और सारी सृष्टि तमासे की वस्तु की तरह बुझ आई।^३ बाबीर ने अपना स्वांग लुपट किया और अपने आप में लीन हो गया।^४ बाबीर और स्वांग के सम्पर्क द्वारा सृष्टि के मिथ्यात्व की ओर निर्देश है और इस रूप में यह विचार-बारा सांकर साधारण के समीप है किन्तु स्वांग की वस्तु (सत्य पदार्थ) भिन्न है और उसका प्रवर्धित स्वरूप भिन्न। वस्तु बाबीर से विभिन्न है केवल उन वस्तुओं का भिन्न स्वरूप बाबीर उपस्थित करता है, इस प्रकार माया सांख्यवादी प्रकृति का स्वरूप ग्रहण करने अमर है। संसार ही कौतुक है और अन्त में यह सारा पसार (प्रपञ्च) और कौतुक उन्ही में अन्तर्निहित हो जाता है। कबीर ने कहा है कि ब्रह्म से उत्पन्न होनेवाली अस्वा माया संसार में आकर काळी हो जाती है और उन्ही से जीव-वस्तुओं की उत्पत्ति होती है।^५ कुछ उत्पन्न-प्रधान माया के स्वरूप-विस्तार की चिन्ता सन्त-कवि की अधिक नहीं यह तो अविच्छिन्न उत्पन्न-प्रधान माया के स्वरूप का वर्णन करता है। यही स्मरण रखना चाहिए कि बीड़ बर्म सिद्ध-नाथ-सम्प्रदाय से होता हुआ अपना प्रभाव डाल रहा था। बीड़ बर्म में सब कुछ अति है, सब कुछ अति। संसार-आत्मन सम्पत्ति और स्त्री विनका त्याग गौतम ने किया था— ज्ञान-प्राप्त करने के वाक्य है। बुद्ध ने उक्त किया था कि सम्पत्ति और मारी के कारण ही समाज में संघर्ष है। इसके त्याग से संसार का संघर्ष मिट जायगा। सन्तों ने भी जन-द्वार की एक साव बर्षा की है किन्तु समस्या बीड़ काक से भिन्न है। सन्तों के पास—सन्त बनने के पहले इतनी सम्पत्ति तो थी नहीं जो संघर्ष उत्पन्न करे। स्त्रियों के कारण शायद संघर्ष होता था लेकिन यह समीकरण भिन्न कारण से है। विवाह द्वारा पुन-कलन के बार्धन से बीड़का के साधारण साधन आवश्यकता-पूर्ति में असमर्थ थे और इस प्रकार अधिकाधिक काम-अवस्था के अस्वरूप परमात्म-स्वरूप-विस्तार में व्यवधान होता था। साव ही साव साधु-सन्त नामपारी व्यक्ति जोड़-बटोक हो रहे थे ऐसी अवस्था में जन-द्वार का समीकरण हुआ था। जन के प्रति स्वाभाविक मोह जो हो रहा था अतः जन से प्राप्त होनेवाली प्रतिष्ठा की ओर ध्यान जाना स्वाभाविक था। वर्णाश्रम-व्यवस्था में संसार के विविध आनु-क्रम का

१. मायाभीस ज्ञान भुगवान् । —मानस वा काण्ड ११७।

सो बासी रघुबीर की ... । —मानस उत्तर ७।

२. गरि एक संसार ही आई । माय न बाके बापहि आई ॥ —क ।

३. बाबीर बंक बजाई एक लकड़ तमासे आई । —रां क रागु सोरठ ४ पृ १५१।

४. सन्त कबीर, रागु सोरठ ४ पृ १११।

५. कबीर राठी होवहि काटीया करे ऊसे अंत ।

नै आई उठि बापसे वि बागि मारे अमर्षत ॥ —रां क लकीरु १ पृ २५।

सामान्यतया इस तथ्य की ओर नहीं गया है। माया का यह रूप अत्यन्त प्रचण्ड और भयानक है।^१ इसी के कारण जीव जगत् के असत् ऐश्वर्य को वास्तविक मान लेता है। इसके दो प्रसाधन हैं, कनक और कामिनी। इनके कारण जीव को अपने स्वरूप का ज्ञान नहीं हो पाता, अतः दोनों जीव के कठिन पाश हैं। यह भक्त-कवियों की सामान्य धारणा है एवं इस अर्थ में माया मोह का पर्याय बन जाती है। भ्रमवश जीव भौतिक ऐश्वर्य को वास्तविक मान बैठता है। जीव को मुग्ध करने के कारण ही माया मोह बन गई है। नारी नशा है जिसके कारण सारा ससार मत्त और मतवाला है।^२ माया डाकिनी है, डाका देनेवाली नानाविध रूप धारण कर भक्तों को ग्रस लेती है।^३ जोगी को जो जोगिन, शेख को 'सोफिणी' (सूफी की स्त्री) और भक्त को 'भक्तिन' का रूप धर कर ग्रस लेती है।^४ मन हस्ती और माया हस्तिनी है, ससार सधन बन है और इसमें गँवार अनजान जीव निर्भय होकर घूम रहा है।^५ माया नकटी (मर्यादाहीन) रानी है, इसका नखरा बड़ा-चड़ा हुआ है। इसका सर्वत्र निवास है और इसने सबका अहेर किया है। ससार की पूज्या बन गई है और तीनों लोकों की प्रियतमा। माया सन्तों की परम शत्रु है।^६

विषय-वासना का सुख क्षणिक और अस्थायी है किन्तु सम्पूर्ण ससार में इसी की आकाशा परिव्याप्त है। इसी से सुर, नर, मुनि सब दग्ध हैं।^७ माया अगार की भाँति जलानेवाली है।^८ माया मिस्त्री की छुरी है, यह ब्रह्म से ब्रह्म (परम चैतन्य स्वरूप ब्रह्म और अश-स्वरूप जीव-ब्रह्म) लडा देती है। दोनों में विरोध खडा कर देती है। अतः इस पर विश्वास करना उचित नहीं।^९ माया के अन्धकार में किसी को सुख की नीद नहीं आ

१ महा अपरबल अहै माया, अतः काहु न जान ।—जग० बा०, भाग (१), पृ० ८९।१।

२ नारी घोटो अमल की, अमली सब ससार ।—मल्लूकदास ।

—स० बा० स०, भाग (१), पृष्ठ १०३।

३ दाहू माया डाकिनी, इन केते खाये ।—दाहू बा०, भाग (१), पृ० ११८।

मोह्या कनक अरु कामिनी, नाना विध के रूप ।—वही ।

४ जोगिणी हैं जोगी गहे, सोफिणी है करि सेख ।

भगतिणि हैं भगता गहे, करि करि नाना भेस ॥—वही, पृ० १२६।१०९।

५ मन हस्ती माया हस्तिनी, सधन बन ससार ।

ता मे निरभय हैं रह्या, दाहू मुग्ध गँवार ॥—वही, पृ० १२१।

६ स० क०, रागु आसा ४, पृ० ९४।

७ बिखिया विआपिया सगल समारु । बिखिया लै डूबी परवारु ॥

सुर नर दावे लागि आगी ।—स० क०, रा० ग० २४, पृ० २६।

८ माइया तपति बुझिया अगियारु ।—वही, रा० ग० ४०, पृ० ४३।

९ माया मिमरी की छुरी, मत कोई पतियाय ।

इन मारे रसवाद के, ब्रह्महि ब्रह्म लडाय ॥

—स० बा० स०, भाग (१), पृ० १०३, (मल्लूकदास) ।

है, ब्रह्मादिक को बाँध लिया है, सबों को धाकूँट करती है किन्तु स्वयं प्रच्छन्न रहती है और सभी के मुँह पर काल्पित पोतती है।^१ सुने पर मैं जाया बलिषि जिस प्रकार प्यासा-बूँडा आकर उसी रूप में लौट जाता है उसी प्रकार असार-संसार से प्रेम करनेवाले की अवस्था होती है।^२

कबीर ने माया को भ्रान्त की जननी कहा है जिसके कारण जीव पृथ्वी पर निर्भर प्रसन्न होकर विचरन करता है। संसार भ्रम की टट्टी है जिसे माया ने बाँध रखा है।^३ माया अंजन-स्वरूपा है।^४ अंजन-स्वरूपा माया के अन्धकार (अविद्या) के कारण कुछ कुछ नहीं पड़ता अर्थात् सत् स्वरूप का बाध हो जाता है और उसका बोध नहीं हो पाता। सत्य इस अंजन की टट्टी की लौट के कारण बाधित हो जाता है।^५

माया सत्य का स्वरूप ही बाधित नहीं करती बल्कि असत्य को ऐसे मोहक रूप में उपस्थित करती है कि सत्य की ओर ध्यान ही नहीं जा पाता। माया का यह व्यवहार सेमर की नस्लियों जैसा है। बैलाने में वह अत्यन्त आकषक है किन्तु भीतर मात्र कई भरी रहने के कारण रस-हीन। सुग्गा (बीब) धाकूँट होकर उड़ उड़ कर जाता है किन्तु बिचारे को कुछ सत्य हाथ नहीं लगता।^६ इस माया की गति रुकती नहीं गति रोकना दुनिवार तो नहीं किन्तु कष्ट-साध्य अवश्य है। यह पानी पकने से और फैलानेवाले कुमुन्नी रंग की भाँति है।^७

असत्य को सत्य रूप में प्रकट करनेवाली माया है। जल नहीं रहने पर भी जमकती रेत को भ्रम-वश मूख जल मान लेता है और अपने प्राण गँवाता है। माया बाजीगर की पुतली है, वह उसे जियर बाहुता है उबर नचाता है और यह परतन्त्रा माया संसार को नचाती एवं भ्रम में डाल कर मष्ट करती है।^८

विमुक्त सत्त्व-स्वरूपा माया का उन्मिष्ट ही मिथ्या है। अधिक वजन माया का अविद्या रूप में ही हुआ है। छाँकर अज्ञताव की धारा सन्त-काव्य में बहनेवालों का ध्यान

१ बीजक बाबर (१) विचारवास को टीका पृ ३४३।

२ बीजक बाबर (२) वि बा की टीका पृष्ठ ३४४।

३ सं क प ग ४३ पृ ४६।

४ बड़ी रा म ४३ पृ ४६ काजर को कोठरी काजर ही का कोट।

—बीजक छाती २९७।

५ बाजबिहुर रबाइ हरि रक्षा अपरकन होइ

माया पट पड़वा दिया तार्य छरी न कोइ॥

—बाहु का भाग (१) पृ १२४।

६ ग क रागु गउड़ी ७ पृ ९ जब जीवन साहब की बानी भाग (१) पृ ८९।

७ मं व रा म ५७ पृ ९। ८ बाहु की बानी भाग (१) पृ ११९।

८ (१) गं क राग गुजरी १ पृ १२८ और (२) बाजीगर की पुतली रूप नरनट मोझा। बाहु माता राग की जब जगत विनीता—बाहु। (३) बापा प्रबल नचावत नाचत निर्मल पोति विरबोनी।—जय बा भाग (१) पृ ३४५।

सामान्यतया इस तथ्य की ओर नहीं गया है। माया का यह रूप अत्यन्त प्रचण्ड और भयानक है।^१ इसी के कारण जीव जगत् के असत् ऐश्वर्य को वास्तविक मान लेता है। इसके दो प्रसाधन हैं, कनक और कामिनी। इनके कारण जीव को अपने स्वरूप का ज्ञान नहीं हो पाता, अतः दोनों जीव के कठिन पाश हैं। यह भक्त-कवियों की सामान्य धारणा है एवं इस अर्थ में माया मोह का पर्याय बन जाती है। भ्रमवश जीव भौतिक ऐश्वर्य को वास्तविक मान बैठता है। जीव को मुग्ध करने के कारण ही माया मोह बन गई है। नारी नशा है जिसके कारण सारा ससार मत्त और मतवाला है।^२ माया डाकिनी है, डाका देनेवाली नानाविध रूप धारण कर भक्तों को ग्रस लेती है।^३ जोगी को जो जोगिन, शेख को 'सोफिणी' (सूफी की स्त्री) और भक्त को 'भक्तिन' का रूप धार कर ग्रस लेती है।^४ मन हस्ती और माया हस्तिनी है, ससार सघन बन है और इसमें गँवार अनजान जीव निर्भय होकर घूम रहा है।^५ माया नकटी (मर्यादाहीन) रानी है, इसका नखरा बड़ा-चढ़ा हुआ है। इसका सर्वत्र निवास है और इसने सबका अहेर किया है। ससार की पूज्या बन गई है और तीनों लोको की प्रियतमा। माया सन्तो की परम शत्रु है।^६

विषय-वासना का सुख क्षणिक और अस्थायी है किन्तु सम्पूर्ण ससार में इसी की आकाक्षा परिव्याप्त है। इसी से सुर, नर, मुनि सब दग्ध हैं।^७ माया अगर की भाँति जलानेवाली है।^८ माया मिस्त्री की छुरी है, यह ब्रह्म से ब्रह्म (परम चैतन्य स्वरूप ब्रह्म और अश-स्वरूप जीव-ब्रह्म) लडा देती है। दोनों में विरोध खड़ा कर देती है। अतः इस पर विश्वास करना उचित नहीं।^९ माया के अन्धकार में किसी को सुख की नीद नहीं आ

१ महा अपरवल अहै माया, अत काहु न जान ।—जग० वा०, भाग (१), पृ० ८९।१।

२ नारी घोटो अमल की, अमली सब ससार । —मलूकदास ।

—स० वा० स०, भाग (१), पृष्ठ १०३।

३ दादू माया डाकिनी, इन केते खाये । —दादू वा०, भाग (१), पृ० ११८।

मोह्या कनक अरु कामिनी, नाना विध के रूप । —वही ।

४ जोगिणी हूँ जोगी गहे, सोफिणी है करि सेख ।

भगतिणि हूँ भगता गहे, करि करि नाना भेस ॥ —वही, पृ० १२६।१०९।

५ मन हस्ती माया हस्तिनी, सघन बन ससार ।

ता में निरभय हूँ रह्या, दादू मुग्ध गँवार ॥ —वही, पृ० १२१।

६ स० क०, राग आसा ४, पृ० ९४।

७ विखिया विआपिया सगल ससारु । विखिया लै डूबी परवारु ॥

सुर नर दावे लागि आगो । —स० क०, रा० ग० २४, पृ० २६।

८ माइथा तपति बुझिया अगियारु । —वही, रा० ग० ४०, पृ० ४३।

९ माया मिनरी की छुरी, मत कोई पतियाय ।

इन मारे रमवाद के, ग्रहहि ब्रह्म लडाय ॥

—ग० वा० स०, भाग (१), पृ० १०३, (मलूकदास) ।

है, ब्रह्मात्मिक को बाँध लिया है। सभी को बाँधकर रखती है। किन्तु स्वयं प्रच्छन्न रहती है और सभी के मुँह पर काकिल पोतती है।^१ सुने घर में आया जतिपि जिस प्रकार प्यासा-मूँहा बाकर उरी रूप में लौट जाता है। उसी प्रकार असार-ससार हैं। प्रेम करनेवाले की अवस्था होती है।^२

कबीर ने माया की अज्ञान की बलनी कहा है जिसके कारण जीव पृथ्वी पर निर्भय प्रसन्न होकर विचरण करता है। संसार भ्रम की टट्टी है जिसे माया ने बाँध रखा है।^३ माया जीवन-स्वरूपा है।^४ अंधन-स्वरूपा माया के बन्धनकार (बन्धिया) के कारण कुछ सूझ नहीं पड़ता अर्थात् सत् स्वरूप का ज्ञान हो जाता नहीं और उसका बोध नहीं हो पाता। सत्य इस अंधन को टट्टी की झोँट के कारण बाधित हो जाता है।^५

माया सत्य का स्वरूप हो बाधित नहीं करती बल्कि असत्य को ऐसे मोहक रूप में उपस्थित करती है कि सत्य की ओर ध्यान ही नहीं जा पाता। माया का यह व्यवहार सेमर की मक्खनी जैसा है। पैरों में यह अत्यन्त आकषक है किन्तु भीतर मात्र कई मरी खूने के कारण रस-हीन। सुप्ता (जीव) आकृष्ट होकर उड़ उड़ कर जाता है किन्तु बिचारे को कुछ उत्पन्न लाभ नहीं मिला।^६ इस माया को मति स्फुटी नहीं गति देखना दुर्निवार तो नहीं किन्तु कष्ट-साध्य अवश्य है। यह पानी पकने से और फँसनेवाले कुमुन्गी रंग की भाँति है।^७

असत्य को सत्य रूप में प्रकट करनेवाली माया है। जब नहीं रहने पर भी बलकटौ रेत को भ्रम-बस मृग जब मान लेता है और अपने प्राण गँवाता है। माया बाजीगर की पुठसी है, वह उसे बिचर बाहूँ है उभर मचाता है और यह परतन्वा माया संसार को मचाती एवं भ्रम में डाल कर लपट करती है।^८

विमुक्त सत्य-स्वरूपा माया का संकित ही निकला है। अधिक बलन माया का बन्धिया रूप में ही हुआ है। साँकेर अद्वैतवाद की धारा शक्त-काव्य में बुझनेवालों का ध्यान

१ जीवक बाबर (१) बिचारवान को दीना पृ ३४६।

२ जीवक बाबर (२) बि बा की टीका पृष्ठ ३४४।

३ सं क रा ग ४१ पृ ४६।

४ बही रा ग ६१ पृ ४६ बाबर को लौटती काजर ही का कोट।

—जीवक छाती २२७।

५ बाबरबिहुर रबाह हरि, रबाह अपरबन होइ

माया पट पड़का दिया तारी लटी ग कोइ॥

—बाबू का भाप (१) पृ १२४८९।

६ गं क रागु मजड़ी ७ पृ ९ जब जीवन राहब की बानी भाप (१) पृ ८१४।

७ गं क रा ग ५७ पृ ६। ८ बाबू की बानी भाप (१) पृ ११९।

(१) गं क राग मजड़ी १ पृ १२८ और (२) बाजीगर की पुठरी प्यु मरकट मोझा। बाबू माया राम की सब धनत विगीया—बाबू। (३) माया प्रबल मचावत नाचत निर्मल जोति निरबानी।—जय बा भाग (१) पृ ३४५।

सामान्यतया इस तथ्य की ओर नहीं गया है। माया का यह रूप अत्यन्त प्रचण्ड और भयानक है।^१ इसी के कारण जीव जगत् के असत् ऐश्वर्य को वास्तविक मान लेता है। इसके दो प्रसाधन हैं, कनक और कामिनी। इनके कारण जीव को अपने स्वरूप का ज्ञान नहीं हो पाता, अतः दोनों जीव के कठिन पाश हैं। यह भक्त-कवियों की सामान्य धारणा है। एव इस अर्थ में माया मोह का पर्याय बन जाती है। भ्रमवश जीव भौतिक ऐश्वर्य को वास्तविक मान बैठता है। जीव को मुग्ध करने के कारण ही माया मोह बन गई है। नारी नशा है जिसके कारण सारा ससार मत्त और मत्तवाला है।^२ माया डाकिनी है, ढाका देनेवाली नानाविध रूप धारण कर भक्तों को ग्रस लेती है।^३ जोगी को जो जोगिन, शेख को 'सोफिणी' (सूफी की स्त्री) और भक्त को 'भक्तिन' का रूप धर कर ग्रस लेती है।^४ मन हस्ती और माया हस्तिनी है, ससार सघन वन है और इसमें गँवार अनजान जीव निर्भय होकर घूम रहा है।^५ माया नकटी (मर्यादाहीन) रानी है, इसका नखरा बढ़ा-चढ़ा हुआ है। इसका सर्वत्र निवास है और इसने सबका अहेर किया है। ससार की पूज्या बन गई है और तीनों लोकों की प्रियतमा। माया सन्तों की परम शत्रु है।^६

विषय-वासना का सुख क्षणिक और अस्थायी है किन्तु सम्पूर्ण ससार में इसी की आकांक्षा परिब्याप्त है। इसी से सुर, नर, मुनि सब दग्ध हैं।^७ माया अगर की भाँति जलानेवाली है।^८ माया मिस्त्री की छुरी है, यह ब्रह्म से ब्रह्म (परम चैतन्य स्वरूप ब्रह्म और अश-स्वरूप जीव-ब्रह्म) लडा देती है। दोनों में विरोध खडा कर देती है। अतः इस पर विश्वास करना उचित नहीं।^९ माया के अन्धकार में किसी को सुख की नीद नहीं आ

१ महा अपरवल अहै माया, अत काहु न जान ।—जग० वा०, भाग (१), पृ० ८९।१।

२ नारी घोटो अमल की, अमली सब ससार । —मल्लकदास ।

—स० वा० स०, भाग (१), पृष्ठ १०३।

३ दादू माया डाकिनी, इन केते खाये । —दादू वा०, भाग (१), पृ० ११८।

मोह्या कनक अरु कामिनी, नाना विध के रूप । —वही ।

४ जोगिणी हूँ जोगी गहे, सोफिणी है करि सेख ।

भगतिणि हूँ भगता गहे, करि करि नाना भेस ॥ —वही, पृ० १२६।१०९।

५ मन हस्ती माया हस्तिनी, सघन वन ससार ।

ता मे निरभय हूँ रह्या, दादू मुग्ध गँवार ॥ —वही, पृ० १२१।

६ स० क०, रागु आसा ४, पृ० ९४।

७ विखिया विआपिया सगल ससारु । विखिया लै डूबी परवारु ॥

सुर नर दावे लागि आगी । —स० क०, रा० ग० २४, पृ० २६।

८ माइआ तपति बुझिया अगियारु । —वही, रा० ग० ४०, पृ० ४३।

९ माया मिसरी की छुरी, मत कोई पतियाय ।

इन मारे रमवाद के, ब्रह्महि ब्रह्म लडाय ॥

—स० वा० स०, भाग (१), पृ० १०३, (मल्लकदास) ।

सकती। माया की छाया में ज्ञानवादी नींव में सुख की पीतल समझ छाया नहीं बल्कि सुखामास है, छम्पना है। विद्यम-वासना से वास्तविक सुख की प्राप्ति नहीं हो सकती किन्तु मन को ग्राहक भासा स्वी रहती है। मन माया द्वारा पच्छित है।^{१३} 'बीर' मन यह समझ नहीं पाता कि संसार में बिसे उसने भ्रमवश अपना समझ लिया है अपना कुछ नहीं है और यह भ्रम का यह पसारा बेश कर भूला-भूला और फूला-फूला पच्छता है।^{१४} इसका कुछ अन्त नहीं समी इसके कारण मूके है। इस पर किसी का बल नहीं।^{१५} यह कड़वी श्रेष्ठ है इसका फल भी कड़वा है।^{१६} बीजक के पदों में साक्ष्यवादी अनादित्य की कल्पना अधिक प्रस्तुतिव मिच्छती है। यह चिर यौवना (अनादि) स्वतन्त्र पच्छता और अतिबला है, कम में सरस किन्तु विरस परवामी। यह पूर्ण-यौवना है और इसका कहकानेवाला पति भी नाना (वासक और मुक्त) है।^{१७} अतः यह सपिणी है। इस पर किसी का बल नहीं पच्छता और न यह ब-बल ही है। इसके सम्बन्ध में बलाबल का प्रश्न अनावश्यक है। इसने ब्रह्मा विष्णु और महारेश को जन्मा।^{१८}

जीवन स्वप्न के समान है। मनुष्य ने इस स्वप्न को सत्य मान लिया है। माया और मोह ने ज्ञान-रूपी रत्न छीन लिया है।^{१९} माया और मोह का अन्तर कबीर और संतों ने स्पष्ट रूप में देखा है। माया के कारण संसार का पसारा है और मोह इसके कारण इस मायिक प्रसार के प्रति अनुराग बल जाता है और जीवन का विनाश होता है। माना जीव का जन्म है, आत्मा के घरे में लौक और पैरों में बेड़ी-स्वरूपा है। माया की विषयता का उत्प्रेक्ष भी संस्कृत-काव्य में उपलब्ध है किन्तु यह स्वर सतना तीव्र नहीं। माया विषय है, यह स्वयं कुछ कर नहीं सकती। वस्तुतः प्रभु हो तो करने-करानेवाला है, बेचारी दासी के हान क्या है? माया बिना प्रभुत कर बी जाती है संवर प्रभुत हो जाती है। इस विषय में यह स्वतन्त्र और स्वाधीन नहीं।^{२०}

इन अध्ययन के द्वारा यह निष्कर्ष प्राप्त होता है कि संस्कृत-मठ के अनुसार माया के कारण यह सृष्टि उत्पन्न होती है इसका पसारा होता है और इस अर्थ में यह परतन्त्र और

१. मन रे छाड़हु भ्रम प्रमदु होइ नाचहु इहा माहमा के शीरे।

—सं क रा ग १८ पृ ७१।

२. बीरे समुक्ति देखि मन माहीं।

माया देखि कै भूत फूल माहि, तोर नहीं कछु जाही ॥—अन वा भाग (१) पृ ५१।

३. नहीं है कसु बल यहि का आइ सब भुलान ॥—बही पृ ८०।

४. जो कहवाई बेश टी। जी करमा फल तोर ॥—बी साक्षी २२१।

५. ई बर बुबरी कै गर गाह अति रे तेज तिय कै मिठाह ॥—बी वसन्त ५।

६. सरपती ते छारि नहीं बछीमा। जिनि ब्रह्मा विष्णु महारेश छलीया।

माइ माइ अपनी निरपछ जौटी। जिनि भिन्नबन डलीजके नुर प्रसारि डौटी ॥

—सं क बापु भावा १९ पृ १९।

७. सं क रापु भावा २७ पृ ११७। ८. सं क रापु छोरठि ५ पृ ११४।

९. सं क रापु सोरठि ५ पृ ११४।

विवश है। जीव की दृष्टि से माया मोह बन जाती है, असत्य को सत्य रूप में प्रकट करती है, असत्य को मोहक बनाती और सत्य के स्वरूप को आच्छन्न कर लेती है। बद्ध जीव की दृष्टि से वह अतिबला और विनाशकारिणी है। सर्पिणी की भाँति मोहक, किन्तु विष भरी है। विष और विषय के समीकरण द्वारा विषम परिणाम का अर्थ-पूर्ण सकेत सन्त-काव्य में उपलब्ध है। विशुद्ध सत्व-प्रधान को माया और अविशुद्ध सत्व-प्रधान को मोह की सज्ञा दी गई है यद्यपि माया और मोह के समानार्थ-सूचक प्रयोग में सन्तो को हिचक नहीं होती।

ब्रह्म और जीव

परम-तत्त्व के स्वरूप, माया और सृष्टि-तत्त्व पर विचार कर सन्त ने यह सत्य उपलब्ध किया था कि जगत् के मूल तत्त्व, जीव के वास्तविक स्वरूप और परमात्म-तत्त्व में कोई अन्तर नहीं। आधिभौतिक सुखवादी जीव को ही मात्र सत्य समझता है। इनको भी अद्वैतवादी कहा जा सकता है। अर्नेस्ट हेकेल जैसे विचारको के लिए जब प्रकृति ही एक मात्र सत्य है। वह अध्यात्म शास्त्रीय अव्यक्त सत्ता का विचार-विमर्श व्यर्थ मान व्यक्त प्रकृति में सार्वभौम ऐक्य देखता है। उसके नियम उसे शाश्वत, चिरन्तन और अकाट्य दीख पड़ते हैं।^१ तिलक के अनुसार यह जडाद्वैतवाद है।^२ प्रकृति का दृश्य रूप सत्य नहीं। माया का वह पाश— जो आत्मा को जीव बनाता है, सत्य नहीं किन्तु इनके अन्तर्भूत जो शाश्वत तत्त्व है, वह सत्य है और परमतत्त्व से वह भिन्न नहीं, सर्वथा अभिन्न है। साधारण रूप में शका उठाई जाती है कि जीव और ब्रह्म की एकता कैसे हो सकती है। यहाँ स्मरण रखना होगा कि जीव और आत्मा में अन्तर है। सन्त-कवि के अनुसार ब्रह्माण्ड और पिण्डाण्ड में ब्रह्म की सर्वगत, स्वयम्भू चेतना परिख्याप्त है। स्वजातीय, विजातीय और स्वगत भेदों में से किसी प्रकार का भेद आत्मा-परमात्मा में नहीं। सर्वगत चैतन्य प्रवाह व्यष्टि के रूप में जब अन्तःकरण द्वारा अवच्छिन्न होता है, तो जीव कहलाता है। सन्त-साहित्य में आत्मा और जीव के भेद को स्पष्ट देखने का प्रयास कम मिलता है। आत्मा और परमात्मा में जो भिन्नता दीख पड़ती है वह वास्तविक और पारमार्थिक नहीं, बल्कि व्यावहारिक है। विश्व में फैले गगन-तत्त्व और घट में सम्पुटित जगत्-तत्त्व में किसी प्रकार का अन्तर नहीं। सृष्टि प्रतिविम्ब है और ब्रह्म विम्ब।^३ कुम्हार ने एक ही मिट्टी गूँथ कर अनेक प्रकार के रूप सँवारे हैं।^४ इस प्रकार तो वह निमित्त कारण हुआ क्योंकि कुम्हार मिट्टी से भिन्न है किन्तु मिट्टी एक है। उसने उसी एक मिट्टी (तत्त्व) से अनेक रूप बनाए हैं और प्रत्येक रूप में वही ब्रह्म है।^५ पत्ती-पत्ती में जीवात्मा

१ We arrive at a Conviction of the universal unity of nature and the eternal validity of its laws.

—अर्नेस्ट हेकेल दि रिडिल ऑव दि युनिवर्स, पृ० ३१०।

२ गोता-रहस्य, पृ० १६१।

३ जिउ प्रतिबिंबु बिंबु कउ मिली है । —स० क०।

४ कुम्हारे एक जु माटी गूँथी वहु विवि वानी लाई।—स० क०, रा० आ० १६, पृ० १०६।

५ माटी एक भेस धरि नाना ता माहि ब्रह्म पछाना।—वही, रा० आ० १७, पृ० १०७।

है।^१ वह सृष्टिकर्ता सम्पूर्ण सृष्टि में परिग्राह्य है।^२ हरि में ही पिण्ड है और पिण्ड में ही हरि है, वही हरि सवयस और गिरन्तर है।^३ वही सूर्य मण्डल ब्रह्माण्ड है और पिण्ड भी।^४ सृष्टिकर्ता में सृष्टि है और सृष्टि में सृष्टिकर्ता है, वही सबत्र परिग्राह्य हो रहा है। मिट्टी तो एक है किन्तु उस सेबाराजबासे न कनेक भाँति से सेबारा है।^५ तरंग और बुद्बुद जिस भाँति पछ से भिन्न नहीं उसी प्रकार जीव और जगत् उससे भिन्न नहीं है।^६ वह जगत्पामी ब्रह्म सब समीप है। उसे दूर समझना मिथ्या भ्रम है।^७

बुद्ध चैतन्य रूप में आत्मा और ब्रह्म जीवात्मा और परमात्मा में तारिख अन्तर नहीं होता किन्तु माया मोह में कैसे जीव और परमात्मा में अन्तर अवश्य है। जीव की 'जीमता' इस सीमा के कारण ही है जबकि आत्मा अपने विपुल रूप में प्रकट नहीं। वह पिता है, जीव पुत्र। दोनों एक ही स्वक पर निवास करते हैं।^८ वह माता स्वरूप है और जीव पुत्र।^९ वही पति है जीव पत्नी वह स्वामी है और जीव दास। ससार के कितने सम्बन्ध हैं सभी से वही सम्बन्ध है। इस तारिख रूप से खमिन्न होकर भी मायाबद्ध जीव और ब्रह्म में मिलता है। वह जन्म है जीव एरण्ड^{१०} वह पारस है और जीव कटिन छोहा।^{११} भ्रम में पड़ा हुआ जीव दूधर-उदर भटकता फिरता है सोम विषय-वासना और काम में मग्न रहता है। उसे विष-कण्ड मधुर लगता है और जन्म-मरण के चक्र में पड़ा रहता है।^{१२}

जीव के विविध स्वरूप-वचन के कारण ही अद्वैतवाद और विशिष्टाद्वैतवाद का प्रभाव डॉ बड़प्पाक ने देखा था। वस्तुतः इन धार्मिक मतवादों की भूमिका में सन्त-कवि के समकक्षी समस्पाएँ थीं। जन्म-जीव को मानना से मोक्ष-मोक्ष समाज में व्यक्ति की महत्ता प्रतिष्ठित करनी थी और अपने आचरण की शुद्धि द्वारा सांस्कृतिक चैतन्य का आचरण करना था। जीव जीव की एकता द्वारा उसने सामाजिक विषमता को दूर करना चाहता और सबको समान भाव से आत्म-साक्षात्कार का अधिकारी सिद्ध किया और आचरण की शुद्धि के लिए जीव को परमात्मा से मिल्न मानकर परमात्मा को पारस और जन्म बनाया। यह स्मरण रखने योग्य है कि छोहा पारस के स्वक से स्वक बनता है, पारस नहीं। कीट भूच के रूपरूप के द्वारा आत्मा-परमात्मा के वत्पान्त्र्य की उसने चेष्टा की। अब इस निष्कर्ष पर पहुँचा जा सकता

१ स क रागु भासा १४ पृ १४। २ वही रा ति १ पृ १४६।

३ हरि महि उनु है उग महि हरि है सरज निरंतरि छोह रे।

—वही रागु गीड़ ३ पृ १९६।

४ वही रा मे ११ पृ २२७।

५ आलिकु लकल कलक पहि आकुक पूरि रहिनी सब ठाई।

माटी एक कनेक भाँति करि पाबी साजन हारे।—स क रागु बिभास ३ पृ २४४।

६ आ चं रविबास रागु भासा १।

७ ई हजूरि कव दूर बनावह।—स क रा मे ११ पृ १२७।

८ वही रा भा ३ पृ ९३।

९ वही रा भा १२ पृ १२।

१ आ चं रविबास रागु भासा ३। ११ वही भागदेव रागु खोठ ९।

१२ आ चं बला रागु भासा १।

है कि तात्त्विक रूप में जीव परमतत्त्व से अभिन्न होकर मोह-माया ग्रस्त होने के कारण भिन्न रहता है। मायोपाधि नयुक्त आत्मा और परम ज्योति स्वरूप परमतत्त्व में भिन्नता अवश्य है, किन्तु विगुद्ध परमात्म-तत्त्व और चैतन्य आत्मा में अन्तर नहीं, अभिन्नता है। ससार में जो कुछ है उसी का, जीव का अपना कुछ नहीं—

कबीर मेरा मुझ महि किछु नहीं जो किछु है सो तेरा ।

तेरा तउकउ सउपते किआ लागै मेरा ॥^१

जीवन का लक्ष्य

उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट हो जाता है कि गन्त-कवि के अनुसार दृश्यमान जगत् से परे एक सद्-वस्तु है, एक चिरन्तन चैतन्य सत्ता है और वही भूतमा में परिव्याप्त और अन्तर्भूत शाश्वत आत्मा है। प्रत्येक आत्मा में समस्त सत्ताएँ अविभाक्त और अन्तर्लीन हैं किन्तु चैतन्य-विच्छेद होने पर सत्य स्वरूप के दर्शन, अमद्वन्द्व के अज्ञानपूर्ण ज्ञान और सद्-वस्तु के अज्ञान के कारण नहीं हो पाते, अतः प्रत्येक प्राणी का लक्ष्य होना चाहिए इस भेदात्मक चेतना का विनाश और अभेदात्मक चैतन्य स्वरूप आत्म-प्रकाश की चेतना का जागरण। मर को अमर, दुःखपूर्ण जगत् को आनन्दमय एव परमाणु को अनन्त, सीमा को असीम और रूप को अरूप बनाना ही जीवन का चरम लक्ष्य है। आत्म-बोध, जो आत्म-प्रतीति में अभिन्न है, वही सत् का काम्य है। परम तत्त्व को पहचानने के लिए अपने-आप को पहचानना आवश्यक है, जो अपने आपको पहचानता है, वही ब्रह्म को पहचानता है।^२ वह ब्रह्म अन्तर्दृष्टि से दृश्यमान होता है।^३ सन्त कवि ने इस लक्ष्य को स्पष्ट रूप से समझा था। उसने जाना था कि भ्रम का कारण घटत्व को सत्य समझना है जिसने आकाश को आकाश से विच्छिन्न कर रखा है। आपा ही समस्त भ्रम का कारण है। अह-वृत्ति ही अनेकत्व की सृष्टि करती है। आपा और अहकार के मिटते ही परम चैतन्य-स्वरूप की प्रतीति होगी।^४ जो अपने आप को जान गया, पहचान गया उसे और कुछ जानने की अपेक्षा नहीं। परम चैतन्य-स्वरूप आनन्द सागर में निमग्न होकर वह पूर्ण चैतन्य और परम आनन्द स्वरूप हो सकेगा, इसे सन्त-कवि स्पष्ट रूप से जानता था। समुद्र के खारी जल में मिलकर सब कुछ लवण ही जाता है, पूर्ण लावण्यमय। परम और एक मात्र सत्य में मिलकर स्वयं पूर्ण होने की आकांक्षा वह रखता था। सांस्कृतिक चैतन्य द्वारा आत्म-स्वरूप की प्रतीति जन्य अनुभूति ही उसकी काम्य है—

मुक्ति नहीं आकास है, मुक्ति नहीं पाताल।

जब मन की मनसा मिटे, तब ही मुक्ति बिसाल ॥^५

मुक्ति और उसका स्वरूप

मुक्ति ही श्रेय और प्रेय दोनों है, ऐसा भारतीय विचारक अकुण्ठित भाव से स्वीकार कर लेता है। आधिभौतिक सुखवादी चार्वाक दर्शन उस परम्परा की रक्षा करता है जो सम्भव-

१ स० क०, सलोक २०३, पृ० १५६।

२ स० क०, रागु बिलावल २, पृ १५३।

३ वही, रागु तिलगा १, पृ० १४६।

४ स० क०, सलोक २०४, पृ० १५६।

५ बीजक।

यथा आर्येतर और समाज की अपेक्षाकृत प्राचीन स्थिति का चीतक है। यन्त्रादि क्रिया-समन्वित वैदिक विचार-भारा पर इस मुक्तवादी धारा का प्रभाव है, जहाँ इन्द्रादि देवताओं से आधिभौतिक मुक्तों के लिए प्रार्थना भी गई है। वामिकता के मूल में आर्यका-जनित मम और दुःख से निवृत्ति एवं मुक्त-प्राप्ति के विघ्नों का नाश है। संसार को दुःखपूर्ण माननेवाला बौद्ध-यथान अथ दुःख-निवृत्ति को ही परम योग्य मानता है। ज-बीज बचनों में मुक्त प्राप्ति की कामना अधिक बख्करी है। जार्जिक ब्रह्म ने इस बोधन को ही परम योग्य समझा था बौद्धों के कास्यक यान' में भी बाहर के समय ब्रह्माण्ड को इस मानव-बरीर के अस्तवत् माना गया है। काया-बुद्धि द्वारा चित्त-बुद्धि की प्रेरणा के साथ कामा-बुद्धि द्वारा चिरवीचनत्व प्राप्ति की समस्या भी सामने आई। कण्ठ्या के अनुसार जलमरम से मुक्त सिद्ध होता है।^१ निश्चल निर्विकार, निर्विघ्न सत्य-अस्त से रहित और मन-व्यापार के समाप्त को उसने निर्वाण का स्वरूप माना है।^२ सिद्ध सिद्धांत-पद्धति के आधार पर डॉ. हजारी प्रसाद द्विवेदी ने यह निष्कर्ष प्राप्त किया है कि मुक्ति वस्तुतः नाश-स्वरूप में अवस्थान है।^३ गोरखबानी को यदि प्रामाणिक माना जाय— इसमें अप्रामाणिक अंशों का अभाव नहीं तो कई बिपरीत धारणों का सम्यग मिक्षेय। चिरमु प्राप्त करने और जलर-जलर बनने की धारणा नाश-सम्प्रदाय में प्रतिष्ठित है। पातजक योग-शास्त्र का प्रतिपाद्य विषय है सिंग खरीर के बिरत होने पर 'केवल रूप में अवस्थिति अथ नाश-सम्प्रदाय में प्रतिष्ठित जलर-जलर होने की मानना का मूल उद्गम अवश्य ही कुछ अलग है। हमारे विचार में आधिभौतिक मुक्तवादी की धारा का जार्जिक ब्रह्म और कास्यक यान में प्रभावित हो रही थी उसी की परिणति कामा-रक्षा एवं चिरामु प्राप्ति के रूप में प्रकट हुई। गोरखबानी के अनुसार योग-साधना से पृथ्वी के रहने तक योगी का खरीर रहता है।^४ बोध की मुक्ति से जमूत-मान करने से योगी बाकक हो सकता है।^५ वृक्ष में प्रविष्ट होने से चिरामु प्राप्त होती है, खरीर-मात नहीं होता और योगी यम के प्रभाव से मुक्त हो जाता है, बर्बाद उसकी मृत्यु नहीं होती।^६ आसन बोधन और निद्रा के नियमों या वृद्धता से पाकन करने से योगी जलर-जलर हो जाता है।^७ अथ धिग-तत्त्व (नाश) की समति ब्रह्म-तत्त्व की प्राप्ति बीसी स्थितियों के साथ इस जलरता (जमूत-तत्त्व) की प्राप्ति का प्रवेष्ट बजन गोरख-बानी में निक्षता है।

मृत्यु की अतिक्रमण करने की मानना उपनिषदों में भी देखी जा सकती है। परमात्मा को जान कर ही मुमुक्षु मृत्यु का अतिक्रमण करता है, कण्ठ्या के लिए ज्ञान-ज्ञान के सिवा और कोई माग नहीं।^८ यह महान्, पूर्ण ज्ञान जन्म-जरा-मृत्यु से रहित जमूत जमय है, यह जमय ब्रह्मरूप है। जो इस प्रकार जानता है वह ब्रह्मरूप हो जाता है।^९

१ हि का वा १९ पृ १४८।

२ नाश सम्प्रदाय पृ १३९।

५. वही ११।८२।

७. वही ४०।१२५।

९. स्वेत १।८।

२ वही २ पृ १४८।

४ गोरखबानी १।८।४९।

५ वही ४१।१२९ १२७।

८ वही ८१।२९७।

९ वही ४०।२५।

निर्वाण की धारणा क्लेशाभाव के रूप में 'हीनयान' में प्रचलित थी। दुःख-दुःखता, सस्कार-दुःखता और विपरिणाम-दुःखता के क्लेशों से छुटकारा पाना ही निर्वाण है। त्रय-ताप की धारणा से इनकी तुलना की जा सकती है। आवागमन के चक्र से मुक्ति ही परम निर्वाण है। क्लेश-क्षय रूप शान्ति से आनन्दात्मक निर्वाण की कल्पना का विकास होता है, औप-निषदिक अमृत-तत्त्व की व्याप्ति यहाँ हो जाती है। मिल्डिद-प्रश्न में इसके स्पष्ट संकेत हैं, जहाँ नागसेन ने निर्वाण को सुख ही सुख कहा है। 'अर्हत्' अवस्था की प्राप्ति अविद्या के पाश के छिन्न-भिन्न होने पर आधारित है। अभावात्मक निर्वाण और भावात्मक मुक्ति का सगम शंकराचार्य में मिलता है। कठोपनिषद् (२।३।१४) के भाष्य में आपने जो कहा है, वह पर्याप्त संकेत पूर्ण है,—“परलोक में गमन करानेवाली मृत्यु का विनाश होने के कारण वह इस लोक में ही दीपनिर्वाण के समान सम्पूर्ण वन्धनों के नष्ट हो जाने से ब्रह्म-भाव को प्राप्त हो जाता है, अर्थात् ब्रह्म हो हो जाता है।”^१ इसकी पुष्टि में “ब्रह्मज्ञानी के प्राण उत्क्रमण नहीं करते, वह ब्रह्मरूप हुआ ही ब्रह्म में लीन हो जाता है” को उद्धृत किया है। श्री बलदेव उपाध्याय का यह निष्कर्ष समुचित है कि “आचार्य ने (प्रस के भूतों की कृपा से 'के' छपा है) उपनिषदों के आधार पर यही प्रतिपादन किया है कि ज्ञान-प्राप्ति होने पर इसी शरीर से मुक्ति प्राप्त होती है। इस मुक्ति का नाम है 'जीवन्मुक्ति'।^२ जीवन्मुक्ति में काया अमरता की झलक स्पष्ट मिलती है। इस प्रकार मुक्ति के सम्बन्ध में निम्नलिखित धारणाएँ भारतीय समाज में प्रचलित थी—

(१) जगत्पाश, आवागमन, जगत्सताप और क्लेश का उच्छेद अथवा पूर्ण नाश ही मुक्ति है, अत्यन्त क्लेशाभाव और क्लेशोच्छेद-स्वरूप।

(२) मुक्ति भावात्मक, आनन्द-स्वरूप एवं अमृतोपम ब्रह्मिकता है।

(३) मुक्ति अमरता है और जरा-जन्म-मरण के भय और दुश्चिन्ताओं से निवृत्ति।

यहाँ स्पष्ट कर देना अनुचित नहीं होगा कि इस प्रकार के विचार केवल शास्त्र-ग्रन्थों और दार्शनिकों तक सीमित न थे बल्कि जन-समाज की सामान्य धारण बन चुके थे। इन ज्ञान के लिए न शास्त्र-सम्मत-ज्ञान की अपेक्षा थी और न सत्संगति की।

सत के अनुसार सासारिकता दुःखपूर्ण, सन्तापमय और क्लेश-समूह है। जीवन-धारण करना—आवागमन के चक्र^३ में पड़ना ही इस क्लेश-कण्ट का कारण है। भव-सागर अपार और दुस्तर है। सासारिक माया-मोह में पड़ा व्यक्ति ही भव-चक्र में भ्रमित होगा।^४ आशा

१ गमन प्रयोजकस्य मृत्योर्विनाशाद् गमनानुपपत्तेरत्रैव ।

प्रदीपनिर्वाणवत्सर्ववन्धनोपशमाद् ब्रह्म समुत्पन्नो ब्रह्मैव भवति ॥

—कठ० पर शाकर भाष्य (गी० प्रे०, पृ० १६६) ।

२ शंकराचार्य, पृ २७० ।

३ स० क०, रागु गउडी ६२, पृ० ६५ ।

४ वही, रागु गउडी २४, पृ० २६, जगजीवन साहव की वानी भाग (१), पृ० १७।२६।४ और २१।३२।१ ।

तथा आर्षेतर और समाज की अपेक्षाकृत प्राचीन स्थिति का चोटक है। यज्ञादि क्रिया-समन्वित वैदिक विचार-धारा पर इस सुखवादी धारा का प्रभाव है। अहाँ इत्यादि वेदताम्र से आधिभौतिक सुखों के लिए प्रार्थना की गई है। भौमिकता के मूल में आर्षका-अनित भय और दुःख से निवृत्ति एवं सुख प्राप्ति के विधियों का नाश है। धरार को दुःखपूर्ण मागमवाला बौद्ध-वसन मत दुःख निवृत्ति को ही परम ध्येय मानता है। ज-बौद्ध वधनों में सुख प्राप्ति की कामना अधिक बलवती है। चार्वाक वसन ने इस जीवन को ही परम ध्येय समझा या बौद्ध के काष्ठ-वक्तु मार्ग में भी बाहर के समग्र ब्रह्माण्ड को इस मानव-शरीर के अन्तर्गत माना गया है। कामा-बुद्धि द्वारा चित्त-बुद्धि की प्रेरणा के साथ कामा-बुद्धि द्वारा चिरयोवनान्न प्राप्ति की सम्झना भी सामने आई। कच्छपा के अनुसार जराभरण से मुक्त सिद्ध होता है।^१ निरवच्छ निर्विचार निर्विकल्प उदय-अस्त से रहित और मन-व्यापार के अभाव को उसने निर्वाण का स्वरूप माना है।^२ सिद्ध सिद्धांत-पद्धति के आधार पर डॉ. ह्यूरी प्रमाण द्विबेनी ने यह निष्कर्ष प्राप्त किया है कि मुक्ति वस्तुतः नाश-स्वरूप में अवस्थान है।^३ धोरखवाणी को यदि प्रामाणिक माना जाय— इसमें अप्राज्ञागत वंशों का अभाव नहीं तो कई विपरीत धाराओं का संघम मिलेगा। चिरायु प्राप्त करने और अमर-अमर बनने की धारणा मान-सम्प्रदाय में प्रतिष्ठित है। पातञ्जल योग-शास्त्र का प्रतिपाद्य विषय है कि जगत् धरती के चिरत होने पर 'केवल' रूप में अवस्थिति कर्त नाम-सम्प्रदाय में प्रतिष्ठित अमर-अमर होने की भावना का मूल उद्भव अवश्य ही कुछ रूप है। हमारे विचार में आधिभौतिक सुखवाद की धारा जो चार्वाक वसन और काष्ठ-वक्तु वसन में प्रवाहित हो रही थी उसी की परिणति कामा-रक्षा एवं चिरायु-प्राप्ति के रूप में प्रकट हुई। धोरखवाणी के अनुसार योग-साधना से पृथ्वी के रहने तक योगी का शरीर रहता है।^४ योग की मुक्ति से अमृत-पान करने से योगी बाळक हो सकता है।^५ शून्य में प्रविष्ट होने से चिरायु प्राप्त होती है, शरीर-नाश नहीं होता और योगी यम में प्रभाव में मुक्त हो जाता है, अर्थात् उसकी मृत्यु नहीं होती।^६ आसन भोजन और निद्रा के नियमों या बुद्धि से पावन करने से योगी अमर-अमर हो जाता है।^७ अतः सिद्ध-तत्त्व (नाश) की अवधि ब्रह्म-तत्त्व की प्राप्ति^८ वैसी स्थितियों के साथ इस अमरता (अमृत-तत्त्व) की प्राप्ति का घनेष्ट वर्चन धोरखवाणी में मिलता है।

मृत्यु को अतिक्रमण करने की भावना उपनिषदों में भी देखी जा सकती है। परमात्मा को जान कर ही मुमुक्षु मृत्यु का अतिक्रमण करता है। कल्याण के लिए आत्म-ज्ञान के विद्या और कोई माग नहीं।^९ वह महान्, पूष आत्मा अम-अमर-मृत्यु से रहित अमृत अमय है, वह अमय ब्रह्मरूप है। जो इस प्रकार जानता है वह ब्रह्मरूप हो जाता है।^{१०}

१ हि का वा १९, पृ १४८।

२ नाश सम्प्रदाय पृ १३५।

३. वही ३१८२।

४ वही ४०१२५।

५. वही ३१८।

२ वही २ पृ १४८।

४ धोरखवाणी १८४५।

५ वही ४११२१५ ११७।

६ वही ८१२९७।

७ वही ४०१२५।

है।^१ जो अपने आपको पहचान लेता है उसे न रोग व्याप्त होता है और न त्रिविध ताप ही व्याप्त सकते हैं।^२ योगी न मरता है, न शोक करता है और न वियोग का सन्ताप ही उसे दग्ध करता है।^३ मरना-मरना तो सभी कहते हैं किन्तु जो सहज रूप में मरता है, वही अमर होता है।^४ सच्चा साधक न कभी बढता है, न घटता है। युग-युगान्तर तक जीता हुआ अमर ज्ञान का फल चखता रहता है।^५

मुक्ति के भावात्मक स्वरूप का विशद वर्णन सन्त-काव्य में प्राप्त है जिसका विवेचन हम आगे करेंगे (अध्याय १०)। सत के अनुसार आनन्द की चिरन्तन धारा वह रही है।^६ उस 'महारस-ब्रह्मानन्द-रस का पान ही श्रेय है।^७ सहज रूपी कलालिनी के मिलन से प्रत्येक दिन, प्रत्येक क्षण आनन्दमय होता है।^८ ब्रह्मानन्द की यह अनुभूति अनिवर्चनीय है।^९

इस विवरण से स्पष्ट हो जाता है कि मुक्ति के लिये मृत्यु आवश्यक नहीं। कुछ अवस्थाओं में तो चिर जीवन और यौवन की कल्पना है। निर्वाण की अभावात्मक कल्पना के साथ अर्हत्-स्वरूप की जो धारणा है, उसके साथ शाकरीय जीवन्मुक्त की भावना का मेल है। गीतोक्त स्थितप्रज्ञ-स्वरूप से भी इसका अभिन्नत्व है। काया का जो महत्त्व प्रतिपादित हुआ है उसमें साधन की साधकता है जिसकी परिणति साध्य रूप में काया-रक्षा की स्वीकृति है और अमरता जिसका फल है। पिण्ड-रूप यह स्थूल शरीर बुद्धि, अहंकार और मन, पाँच ज्ञानेन्द्रिय और पाँच कर्मेन्द्रिय, पच महाभूत और इन्द्रियो के पाँच विषय, इन तेईस तत्त्वों के सघात रूप प्रकृतिजन्य गुणों का व्यापार है। इसके साथ आत्मा का सम्बन्ध मानना ही गुणों के साथ लिप्त रहना है। जन्म-मरण एव बाल-युवा-वृद्धावस्था शरीर की ही भिन्न-भिन्न स्थितियाँ हैं। आधि-व्याधि सभी दुःख इन्द्रिय मन और प्राण के सघात-स्वरूप शरीर को ही व्याप्त होते हैं। अतः, ज्ञानानुभव के द्वारा जिसने यह सम्बन्ध-विच्छेद कर लिया वह लोक-दृष्टि से शरीर में रहता हुआ भी इन दुःखों से मुक्त हो जाता है।^{१०} इस प्रकार के स्थित-प्रज्ञ को ही शकर ने जीवन्मुक्त माना है। स्थित-प्रज्ञ और निर्वाण-

१ स० क०, बावन अरवरी ७५।८, पृ० ७९।

२ स० क०, रा० ग० १७।२ पृ० १९।

३ मेरे राजन मैं बैरागी जोगी, मरत न सोग बिआगी।

—स० क०, रा० ग० ५३।१ पृ० ५६।

-आवहि न जाहि न कवहु मरते पारब्रह्म ससारी रे।

—स० क०, रा० विलावल्लु १।३ पृ० १५२।

४ ऐसे मरहु जिबहु रिन न मरना—स० क०, रा० ग० १८।२, पृ० २०।

५ ना ओहु वढ़ै न घटता जाइ—स० क०, रा० ग० ७६।३ पृ० ८४।

जुग जुग जीवहु अमर फल खाहु—वही, ७६।१० पृ० ८५।

६ स० क०, सिरी रागु २।२, पृ० २।

७ सरवसु छोडि—महारस पीजै—स० क०, रा० ग० ५।४, पृ० ७।

८ स० क०, रा० ग० २७।३, पृ० २९। ९ स० क०, रा० ग० ५१।४, पृ० ५४।

१० गीता १४।२०।

की मृम-तृप्ता^१। छोम के कारण है और वैकुण्ठ की कामना भी छोम है। संसार की निस्पृहा जाया-मर्हकार के कारण ही प्राप्त पड़ती है। अह-मायना ही भ्रम-बन्धन और मय का कारण है। मय मत्सर को बन्ध देने वाले वहकार का उल्लेख ही भेदस्वर है। बीरासी स्मृति-यौक्तियों के आवर्तन से रहित हो जाना ही मुक्ति है। सांसारिक बुद्धि ही विषय रोम और मय-बन्धन का कारण है। इस प्रकार आवागमन के चक्र से छुटकारा^२ पुबिचठा और मय का विनाश^३ सर्व प्रकार के क्लेशों और संतापों का अत्यन्ताभाव^४ शूठी माया^५ और विषय-बाहना बन्ध मृम-तृप्ता का अय अहंकार का अय^६ ससकी वृष्टि में मुक्ति का स्वरूप है। मुक्ति के प्राप्त सहाय और भ्रम का निवारण^७ और संसार के दुःख भुल से रागहीनता^८ की प्राप्ति यह आदता रहा है। चिर शांति ही मुक्ति है।^९

कर्म बन्धन है, वह बाधना-बन्धन है। मन और गुण के कारण कर्म का बन्धन है। आवागमन इसी का फल है। काम्य-वस्तु के लिए कर्म किए जाते हैं। कामना जब बन्धन है तो उससे प्रेरित कर्म मुक्ति के साधन कैसे बन सकते हैं? कर्म से मुक्ति ही अतः काम्य है। इसीलिए तो सत कर्म-नृत्य से मुक्ति पाने का इच्छुक है।^{१०}

अनरता की चाह सप्त-कवि में स्पष्ट रूप से उल्लिखित होती है। संत बीजित रहता है क्योंकि अनवी जिज्ञा से वह रामायुक्त का पान करता है।^{११} नाब-सम्प्रदायी परम्परा के अनुकूल ब्रह्म-रंघ में स्थित जगत् का पान करने से मुक्ति की प्राप्ति उसे भी मान्य है। बीज ब्रह्म की पहिचान कर मुक्त और स्वतन्त्र हो जाता है। इससे अक्षय पर ही प्राप्ति होती

१ आ धं रविदास राग सोरठ २।१ और नामदेव राग आसा १।१।

२ सप्त बरदासीह जिनि उपाई—आ धं मिलोचन राग पृथ्वी १।

बन्ध-भरन कटि परम वति पाई—रा क राग गठड़ी ४ पृ ४४।

स्मृति बीरामी यह कही फेर फेर भुगर्तत—सहज प्रसाद १३।१।

बूकि न^१ फिर आवनि वाणी। —रा क रा ग ११ पृ ६४।

जाते आवागमन बिछाई। —आ धं रविदास राग ग बैरागधी २।१।

३ आमु जयत मैं जायरा टरि। —आ धं नामदेव राग माग १।४।

४ (क) निमज मग राम बलि गरजनि जनम मरन संताप द्विरिद।

—आ धं नाम रा मा १।२।

(ख) आ धं नामदेव राग गौड १।१। १ नं ब राग आसा २५ पृ ११५।

५ पलटू साहित्य की वाणी (भाग २) पृ ६३।४२।

७ नं ब राग बिलावल ५ पृ १५६। ८ मरज प्रसाद १।४।

९ नं क रा ग १।११ पृ १९।

१ बाहरि भीतरि ब्रह्मा प्रसाधु। तब हुआ गयक करम का नागु।

—नं क रा ग (बार) ७।३ पृ ८९।

करम बीपा नमान बँबाई जागै। जमनुर सीपा जाय कर्म की पाँग गै।

—नं नाब की वाणी भाग (२) पृ १ ७।१४४।

११ नं ब रा ग १२ पृ १४।

सहज स्वभाव प्रकाशित हो जाता है और ब्रह्मैकता स्थापित हो जाती है। इस एकता में भिन्नता भी है, अभिन्नता भी है, द्वैतभाव भी है, द्वैताभाव भी है। जल, तेज, वायु, पृथ्वी और आकाश जैसे समीप रहते हैं उसी प्रकार जीवन्मुक्त हरि के समीप रहता है।^१ यह जीवन्मुक्तता पूर्ण-मुक्ति का सोपान है, इसके अभाव में पूर्ण-मुक्ति सम्भव नहीं और इसकी प्राप्ति से पूर्ण-मुक्ति अनिवार्य है अतः सन्त इस प्रकार की मुक्ति को परम अभिलाषा रखता है। “गति न चहीं निरवान” की सगुणवादी चिन्ता-धारा यही जाकर रुक जाती है। सन्त यहाँ रुकता नहीं और उसके लिए पूर्ण-मुक्ति अद्वैत-भाव में है, जहाँ ज्योति में मिलकर ज्योति एकमेक हो जाती है।^२ जिस प्रकार जल में जल मिलकर भिन्न नहीं रहता, उसी प्रकार आत्मा परमात्मा से मिल कर एकमेक हो जाती है।^३ वैसी अवस्था में वह स्वयं गाता है, स्वयं नाचता है, स्वयं बजाता है। स्वयं देवता है, देवत्व है और स्वयं पुजारी है। जल और तरंग में केवल नाम की भिन्नता है, वस्तुतः दोनों एक हैं, ‘एक’ और वस केवल ‘एक’।^४ इस एकत्व की प्रतीति-जन्य अनुभूति जीवन्मुक्ति है और प्राप्ति पूर्ण तथा अखण्ड मुक्ति।

आत्म-प्रतीति के सहायक

कबीर ने कहा था कि अपनी शक्ति सीमित और क्षीण है, केवल उसी के द्वारा कुछ सम्भव नहीं।^५ अतः लक्ष्य-पूर्ति में उसे सहायक की अपेक्षा होती है और वे हैं —

- (१) गुण-चिन्तन,^६
- (२) नाम-स्मरण,^७
- (३) परमतत्त्व की सहायता,^८
- (४) सत्संगति,^९
- (५) गुरु की क्षमतापूर्ण कृपा।^{१०}

१. अपु तेज, बाइ पृथमी अकासा ऐसी रहत रहउ हरि पासा।

—स० क०, रा० ग० १८।४, पृ० २०।

२. एक जोति एका मिली किवा होइ महोइ। —स० क०, रा० ग० ५५।१, पृ० ५८।

“जोती जोती समानी”—आ० ग्र०, नामदेव, रागु सोरठ १।२।

३. स० क०, रागु घनासिरी ३।१, पृ० १४३।

तुलनीय—जिमि जल जलहि मिलते सोइ।—सरहपा (हि० का० घा०, पृ० ६)।

४. आपन देखे देखुरा आपन आप लगावै पूजा।

जल ते तरंग तरंग ते है जल कहन सुनन को दूजा ॥

आपहि गावै आपहि नाचै आप बजावै तूरा।

कहत नामदेउ तू मेरो ठाकुर जन करा तू पूरा ॥

—आ० ग्र०, नामदेव, रा० सारंग २।१-२।

५. स० क०, रा० भै० २, पृ० २०७।

६. आ० ग्र०, नामदेव, रा० आ० ३।

७. आ० ग्र०, रविदास, रागु गजडी वैरागणि २।

८. स० क०, सलोकु ९७, पृ० २६२।

९. आ० ग्र०, रविदास, रागु आशा १।

१०. स० क०, रागु आसा ३१, पृ० १२१।

पराधिकाटी बर्हत् के विरुद्ध लक्षण-साम्य को लोकसाम्य सिद्ध ने भी उद्धृत किया था।^१ पीठा (मध्याम २ ५५-७२ व ४१९-२३ व ४१८-२८ बीर व १२।१३-१९) के साथ बन्धन (स्लोक ३१ ३८३) एवं सुत निपाठों में है मुनि-सुत तथा बन्धन-सुत की तुलना द्वारा सन्तों की समानता ही नहीं बल्कि अग्र्युत्तम-साम्य भी प्रकट है। अतः यह स्वीकार करने में कोई संकोच नहीं होगा चाहिए कि यह परम्परा दोनों से प्राचीन है, उसमें मूलभूत वैदिक हो चाहे अवैदिक। सिद्ध बीर नाम सम्प्रदाय में इस परम्परा की कहीं भी निम्नी है।

सन्त के समस्त मुक्ति के दो स्वरूप हैं—बीरमुक्त और पूर्वमुक्त। बीरमुक्तत्व में भक्त ब्रह्म ज्योति जन्य जेतना और अधीन प्रेम के साथ मिले स्वीकृति करता है। इस तरह के साथ उसकी पारिवर्तक समता रहती है किन्तु कुछ-मिथ कर दोनों 'एकमेक' बनना 'एकरस नहीं हो गये होते हैं। भक्त जब तक पुनरावृत्ति 'एकमेक' नहीं हो जाता एक रस नहीं हो जाता तब तक रसानुभूति रहती है। परमसत्य समस्त विमुक्त में समाया हुआ है। यदि मन समस्त विमुक्त में समा जाय तो तत्त्व तत्त्व हैं मिथ कर (भेंट कर) कुछ प्राप्त करे।^२ कुछ उत्प्रेषण के कारण रस और तम का विनिर्मित हो जाना सत कल्प की ओर सम्बन्ध का संकेत करता है, जहाँ सभी तत्त्वों की साम्यावस्था के कारण जलम इद्र के विरोध द्वारा सृष्टि-क्रम निरुद्ध हो जाता है, अतः राम तथा सन्त में कोई अन्तर नहीं। यह राम है दूर नहीं राम सबसे दूर नहीं। ईश-नाम सभी तक रहता है जब तक बीरमुक्तता की अवस्था रहती है।^३

इसी अवस्था के लिए कबीर साक्षी है— जगत् में गहरे बीर प्रेम पकते रहते हैं, अमृत की झड़ी जगी होती है, सन्त जन सिहर सिहर कर इस आनन्द-रस की वर्षा में भीकते रहते हैं, सत आनन्द की ज्योति छलकती रहती है और परम प्रेम से आनन्द-निकेत में गुप्त की कृपावासे सन्त जन पहुँच जाते हैं।^४

गणन सररी सररी सभी बाइब गहर बीर ।

बहुविधि बमक बामिनी भीने बास कबीर ॥

गणन-गणन के बीच में ठहरे सबके गुर ।

विपुल सहक न पावई पहुँचै गुप्त गुर ॥

—सत्य कबीर की साक्षी पृ० १२।

ऐसे बीरमुक्त के लिए मुक्ति वेग है। वह मुक्ति क्या भी मरने के बाद मिले। मरने के बाद मिलनेवाली मुक्ति का स्वाद कौन जानता है? इस अवस्था में आत्मा का

१ पीठा रहस्य १ पृ० ५७१।

२ सं क रा बा ७१।२९ पृ ८।

३ तुलनीय—बर्हत्-लक्ष्य फल-समाधि तथा उपाधि-रहित निर्वाण की प्राप्ति के नाम (प्रति-पदा) का ही नाम है।—अपभ्रंश भातक १।१।१ पृ १३४।

४ कबीर (ह प्र डि) पृ २१२।

५ भूप हय भक्त मुक्ति हेतु मुक्ति न जानि नोदता।

—भा प्र नामदेव रा मन्दा १।९।

सहज स्वभाव प्रकाशित हो जाता है और ब्रह्मैकता स्थापित हो जाती है। इस एकता में भिन्नता भी है, अभिन्नता भी है, द्वैतभाव भी है, द्वैताभाव भी है। जल, तेज, वायु, पृथ्वी और आकाश जैसे समीप रहते हैं उसी प्रकार जीवन्मुक्त हरि के समीप रहता है।^१ यह जीवन्मुक्तता पूर्ण-मुक्ति का सोपान है, इसके अभाव में पूर्ण-मुक्ति सम्भव नहीं और इसकी प्राप्ति से पूर्ण-मुक्ति अनिवार्य है अतः सन्त इस प्रकार की मुक्ति को परम अभिलाषा रखता है। “गति न चहौं निरबान” की सगुणवादी चिन्ता-धारा यही जाकर रुक जाती है। सन्त यहाँ रुकता नहीं और उसके लिए पूर्ण-मुक्ति अद्वैत-भाव में है, जहाँ ज्योति में मिलकर ज्योति एकमेक हो जाती है।^२ जिस प्रकार जल में जल मिलकर भिन्न नहीं रहता, उसी प्रकार आत्मा परमात्मा से मिल कर एकमेक हो जाती है।^३ वैसी अवस्था में वह स्वयं गाता है, स्वयं नाचता है, स्वयं बजाता है। स्वयं देवता है, देवत्व है और स्वयं पुजारी है। जल और तरंग में केवल नाम की भिन्नता है, वस्तुतः दोनों एक हैं, ‘एक’ और वस केवल ‘एक’।^४ इस एकत्व की प्रतीति-जन्य अनुभूति जीवन्मुक्ति है और प्राप्ति पूर्ण तथा अखण्ड मुक्ति।

आत्म-प्रतीति के सहायक

कबीर ने कहा था कि अपनी शक्ति सोमित और क्षीण है, केवल उसी के द्वारा कुछ सम्भव नहीं।^५ अतः लक्ष्य-पूर्ति में उसे सहायक की अपेक्षा होती है और वे हैं —

(१) गुण-चिन्तन,^६

(२) नाम-स्मरण,^७

(३) परमतत्त्व की सहायता,^८

(४) सत्संगति,^९

(५) गुरु की क्षमतापूर्ण कृपा।^{१०}

१. अपु तेज, बाइ पृथमी अकासा ऐसी रहत रहउ हरि पासा।

—स० क०, रा० ग० १८।४, पृ० २०।

२. एक जोति एका मिली किवा होइ महोइ। —स० क०, रा० ग० ५५।१, पृ० ५८।

“जोती जोती समानी”—आ० ग्र०, नामदेव, रागु सोरठ १।२।

३. स० क०, रागु घनासिरी ३।१, पृ० १४३।

तुलनीय—जिमि जल जलहि मिलते सोइ।—सरहपा (हि० का० घा०, पृ० ६)।

४. आपन देख देहुरा आपन आप लगावै पूजा।

जल ते तरंग तरंग ते है जल कहन सुनन को दूजा ॥

आपहि गावै आपहि नाचै आप बजावै तूरा।

कहत नामदेउ तू मेरो ठाकुर जन करा तू पूरा ॥

—आ० ग्र०, नामदेव, रा० सारंग २।१-२।

५. स० क०, रा० भै० २, पृ० २०७।

६. आ० ग्र०, नामदेव, रा० आ० ३।

७. आ० ग्र०, रविदास, रागु गुडड़ी वैरागणि २।

८. स० क०, सलोकु ९७, पृ० २६२।

९. आ० ग्र०, रविदास, रागु आशा १।

१०. स० क०, रागु आसा ३१, पृ० १२१।

पदाविकाटो बहुत् के विवक्षण कथा-साम्य को लोकमान्य सिद्ध ने भी उचित किया था।^१ गीता (अध्याय २ ५५-७२ अ० ७।१९-२३ अ ३।१८-२८ और अ० १२।१४-१९) के साथ धम्मपद (स्कंध ३१ ३८५) एवं सुत्त निपातों में से मुनि-सुत्त तथा भम्मिक-सुत्त की तुलना द्वारा समानता ही नहीं बल्कि अमूर्त ब्रह्म-साम्य भी प्रकट है। अतः यह स्वीकार करने में कोई संकोच नहीं होना चाहिए कि यह परम्परा दोनों से प्राचीन है, उसका मूलमूल वैदिक हो चाहे अवैदिक। सिद्ध और नाथ सम्प्रदाय में इस परम्परा की कविता मिलती है।

सन्त के समस्त मुक्ति के दो स्वरूप हैं—बीजमुक्त और पूर्णमुक्त। बीजमुक्तावस्था में भक्त ब्रह्मण्य ज्योति अनन्त चेतना और असीम प्रेम के साथ मिल झीझ करता है। उस तत्त्व के साथ उसकी तार्किक समता रहती है किन्तु कुछ-मिथ कर दोनों 'एकमेक' बनना 'एकरस' नहीं हो पड़े होते हैं। भक्त जब तक पूज्यभाव से 'एकमेक' नहीं हो जाता एक रस नहीं हो पाता तब तक रसानुभूति रहती है। परमतत्त्व समस्त त्रिभुवन में समान हुआ है। यदि मन समस्त त्रिभुवन में समा जाय तो तत्त्व तत्त्व से मिल कर (मेट कर) कुछ प्राप्त करे।^२ कुछ सत्त्वोदक के कारण रस और तम का विविधित हो जाना उस कर्म की ओर समुपद्रता का संकेत करता है जहाँ सभी तरफों की साम्यावस्था के कारण असम इन्द्र के विशेष द्वारा सृष्टि-कर्म निरुद्ध हो जाता है, अतः राम तथा सन्त में कोई अन्तर नहीं। वह राम से दूर नहीं राम उससे दूर नहीं। हेतु मात्र तभी तक रहता है जब तक बीजमुक्ता की अवस्था रहती है।^३

इसी अवस्था के लिए कबीर सादी है— 'जगत् में बहुरे गंभीर मेघ धरते रहते हैं समुद्र की लड़ी लगी होती है सन्त जन सिंहर सिंहर कर इस जगन्मन्द-रस की वर्षा में भीकते रहते हैं, उस अनन्त की ज्योति छलकती रहती है और परम प्रेम से जगन्मन्द-निकैट में नुह की टूपावासे सन्त जन पहुँच जाते हैं।'^४

धनन बरनै बरनै जमी बाबल महर पीसीर।

बहुँविधि बमकै दामिनी मीनै बाध बबीर॥

मनम-मनस के बीच में तहैबा मजकै नूर।

गिरुय महक न पावई पतुँबेने नुह पूर॥

—सत्य कबीर की सादी पृ ११।

ऐसे बीजमुक्त के लिए मुक्ति घेरी है। वह मुक्ति क्या भी मरने के बाद मिले। मरने के बाद मिलनेवाली मुक्ति का स्वाद कौन जानता है? इस अवस्था में जाता था

१ गीता रहस्य १ पृ ५७१।

२ अं ग रा आ ७।१२९ पृ ८।

३ तुलसीदास—अहं-कर्म कर्म-समाधि तथा उपाधि-रहित निर्वाण की प्राप्ति के मार्ग (प्रति-पदा) का ही नाम है।—आत्मक जाग्रत १।१।१ पृ ११४।

४ कबीर (इ प्र डि) पृ २१५।

५ मूल १। अतः मुक्ति देहने मुक्ति न जाने कोहता।

—आ अ नामदेव रा अकार १।१।

तत्त्व स्वयं प्रकाशित हो उठता है।^१ हरि का नाम अमृत है, भव-बाधा ग्रसित जीव को एकमात्र ओषधि है।^२ नाम-स्मरण से भ्रम दूर हो जाता है।^३

निरञ्जन (अन्धकार-प्रकाश) ने अजन (धूम=अन्धकार) से अपने आप को आवृत्त कर रखा है। प्रकाश में ही अन्धकार को छिन्न करने की क्षमता है, वह यदि अपने आपको प्रकट करे तो अन्धकार (माया) का विनाश हो सकता है। ब्रह्म अपने मायिक स्वरूप के अन्तर्भूत परम-तत्त्व का यदि प्राकट्य करे तो उसके दर्शन सम्भव हो सकते हैं। इस दर्शन मात्र से अहंकार और आपा का भ्रम नष्ट हो जाता है। उस परम-तत्त्व की सहायता के सिवा और कोई अन्य सहायक नहीं, किसी दूसरे की सहायता काम नहीं आ सकती।^४ वह आत्मन्मूल चिरन्तन पुरुषोत्तम सदा समर्थ है, अपूर्ण को पूर्ण करने की क्षमता उसी में है,^५ उसके समान और कोई दूसरा दयालु नहीं।^६ राम के दयालु और अनुकूल होने पर ही सम्पूर्णता प्राप्त की जा सकती है।^७ उसी की कृपा पर लक्ष्य-प्राप्ति सम्भव है।^८ वह नदी है, वही कर्णधार है और उसी के द्वारा निस्तार सम्भव है।^९ अतः स्वामी यदि कृपा करे और दयालु हो जाय तो जीव के सारे कार्य सँवर जायें।^{१०} वही सद्गुरु है और कबीर उसके नित्य शिष्य।^{११} ब्रह्म की सहायता और कृपा के अभाव में आत्म-प्रकाश रूपी चैतन्य का जागरण सम्भव नहीं।

सत्संगति की महिमा

सत्संगति की महिमा सन्त-काव्य में मुक्तकण्ठ से गाई गई है। साधु की संगति से भगवत्प्रेम दूना हो जाता है।^{१२} ऐसी संगति अतः तक निर्वाह करती है।^{१३} सत जिस मार्ग पर चलता है, उसी मार्ग पर चलना सदा उत्तम है। उस मार्ग के दर्शन मात्र से पवित्रता आती है। सत की भेंट नाम-स्मरण कराती है।^{१४} सेवा करने के उपयुक्त दो ही हैं—एक सत और दूसरा राम। राम मुक्तिदाता हैं और सत नाम स्मरण करानेवाले।^{१५} करोड़ों असन्तो के मिलने पर भी सन्त अपने सद्गुण नहीं छोड़ते। क्या सपों से आच्छादित होने पर भी चन्दन

१ नखसिख सब सुमिरन करै ऐसा कहिये आप।

अतरि बिगसे आत्मा, तब दाढ़ प्रगटे आप ॥ —वही, परचा के अंग १०७।

२ हरि का नाम, अम्रित जल निरमल इहु अखलु जगु सारा।

—आ० ग्रं०, रविदास, रागु गौड़ १।

३ आ० ग्रं०, भोखन, रागु सोरठ १।

४ हरि हरि करत मिटे सब मरमा। —आ० ग्रं०, नामदेव, रागु गौड़ ५।

५ स० क०, सलोक ९७, पृ० २६२। ५ वही, रा० विलावल ७, पृ० १५८।

६ वही, राग विलावल ३, पृ० २५४। ७, वही, रागुआसा २८, पृ० ११८।

८ वही, रागुआसा ७, पृ० ९७। ९ वही, रा० गउडी ६९, पृ० ७२।

१० वही, रा० ग० ५०, पृ० ५३ और वही रा० ग० ६१, पृ० ६४।

११ वही, रा० ग० २, पृ० ४।

१२ स० क०, सलोक १००, पृ० २६३। १३ वही, सलोक ९३, पृ० २६२।

१४ वही, सलोक १३१, पृ० २६७। १५ वही, सलोक १६४, पृ० २७२।

प्रभु के गुणों का गिरमंतर चिन्तन, उसके स्वरूप का ध्यान उसकी भावना में बने आपकी ओर कर जालम-भाज अहंकार का विनाश कर एकाकार होने तात्पर्य बगुनब करने के लिए आवश्यक है। उपासना और साधना भोग-भक्ति इसीलिए काम्य है कि उनके द्वारा उस परम-सत्य के दर्शन किये जा सकें। बुध-चिन्तन में साधारण दृष्टि से मित्र का प्रत्या-क्याम-दा होता दोष पड़ता है किन्तु गुण का तात्पर्य त्रिगुणारमक स्वरूप नहीं बल्कि परमात्मा और सम्यक दृष्टि से प्राप्त स्वरूप का उन्मीलन है। अविभक्त स्वरूप के नाम-रूप से परे तो सत्य है उसमें बुध और गुणी का भेद नहीं रहता अतः बुध-चिन्तन का यथार्थ अर्थ है स्वरूप-चिन्ता। ध्यान और चिन्तन उसके तात्त्विक स्वरूप की प्रतीतिबन्ध अनुभूति के सहायक हैं।

नाम-स्मरण का महत्त्व मध्ययुग के साहित्य में खूब बख्श पड़ता है। सन्त-निर्गुन बापएँ समाप्त रूप से इसका प्रतिपादन करती हैं। रविवारा ने कहा है कि सत्यमय में सत्य नेता में मन्त्र और आपर में पूजाचार साधन से किन्तु कस्मियु में केवल नाम ही आधार है।^१ तुम्हीबाध में यह स्वर स्पष्ट है कि कलिकाठ में नाम-स्मरण समस्त साधनों से महत्त्वपूर्ण और शक्तिशाली है।^२ सटीर को मटकी बनाकर उसमें सख्त का रस भरना चाहिए और रामनाम का सहारा लेकर मन में अन्तर् (चिन्तन) करना चाहिए। यदि सात्विकी दृष्टि से चिन्तन-सन्धन किया जाय तो अनुष्ठ-सत्य—परम-सत्य की चिन्तन-बाध प्राप्त होगी।^३ चिन्तन का अर्थ है समस्त अहंकारमयी मानसिक दृष्टियों का उन्मूलन समस्त व्यक्तित्व आकांक्षाओं और इच्छाओं से अनासक्ति और सर्वतोभावेन आत्म-समर्पण। इसी के द्वारा एकत्र समस्त और सामन्व्यस्य की प्राप्ति होगी। चिन्तन ध्यान उपासना नाम-स्मरण सबका प्रधान रूप है उस अन्तर्भूत सर्वव्यापकत्व के प्रति चैतन्य का वापरण जो ब्रह्मकी अनुभूतिमयी उपस्थिति का परम साधन है। नाम-रूपी रत्न बड़ा अनमोल है विशेष पुण्य के प्रदायक से ही यह मिळता है। बार-बार स्मरण करने से सबकों की मुक्ति मिळता है और चित्त चेत जाता है और इस प्रकार सर्वत्र एक ही सत्य फैलकर जाँझें सुप्त हो जाती हैं।^४ फिर और बैठने की अपेक्षा कहीं यह जाती है? किन्तु यह नाम-स्मरण सहज नहीं कोई विरक्त सन्त ही अप करना जानता है। और यदि सच्चा स्मरण और बाप है तो अन्तर में आत्मा का प्रकाश होता है और वह परम-

१ सतनुपि सतु नेता जयी बुजापरि पूजाचार।

तीनों बुध तीनों टिठे ककि केवल नाम आधार ॥ —बा १० रा कतकी वीर २।

२ महि ककि करम न भवति विनेक। राम नाम अवर्जमण एक ॥

—रा ५ मा बा की २७।

इत बुध नेता आपर पूजा मन्त्र खर बीम।

जो बति होइ सो ककि हरि नाम से पावहि कीज ॥

—रा ५ मा कतकी १२।

३ सं० क राम बाधा १ पु १ ।

४ बा १ धीजन राम सोठ २।

५. बाहु माका सन बाकार की कोई बाहु भुमिरे राम। —बाहु परबा के अर्थ १७१।

गुरुदेव की कृपा

गुरु-माहात्म्य भारतीय साधना-धारा में नवीन नहीं, इसकी परम्परा अत्यन्त प्राचीन है। यज्ञ का निर्देशक पुरोहित हुआ एय अर्येतर साधना-धारा में गृहपति पौरोहित्य करता था। बौद्धकाल में गुरु उपदेशक बना। गौतम की शास्ता अथवा उपदेशक कहा गया। स्वयं बुद्ध ने कहा था—आनन्द, मेरे लिये शोक न कर। शास्ता के वचन उपदेश देते रहेंगे। उपदेश और उपदेशक की महत्ता का इस प्रकार प्रतिपादन होता रहा। शास्त्रीय-परम्परा में शास्त्र-वचनो का मर्म समझनेवाला गुरु बना और शास्त्रावलम्बन का त्याग करनेवालो के लिए तो गुरु ही एकमात्र आधार बन गया। वैदिक धारा में भी गुरु का माहात्म्य और महत्त्व कम नहीं, किन्तु बौद्ध धर्म के तान्त्रिक अभियान ने गुरु-महिमा के लिए और अधिक उर्वर भूमि प्रस्तुत की। शास्त्रीय परम्परा में शास्त्र प्रमाण्य थे और गुरु उन शास्त्रों के समझने में सहायक मात्र। ज्यो ज्यो साधारण, अपेक्षाकृत अशिक्षित जन-समाज और उसके प्रतिनिधि साधना-धारा में आने लगे, वैसे-वैसे गुरु की प्रतिष्ठा बढ़ती गई। आठवीं सदी के सरहपा के शब्दों में गुरु का उपदेश अमृत-रस है, शास्त्रार्थ मरु-स्थल है, जहाँ तृषा नहीं बुझ सकती। गुरु-वचन में दृढ भक्ति करने से सहज उल्लास-परमानन्द की प्राप्ति होगी।^१ उत्तरोपनिषदों में गुरु और इष्टदेव में अभेदत्व प्रतिपादित मिलता है—

यथा देवे तथा मन्त्रे यथा मन्त्रे तथा गुरौ ।

यथा गुरौ तथा स्वात्मन्येव भक्तिर्क्रम स्मृत ॥

यथा घटश्च कलश कुम्भश्चैकार्यवाचका ।

तथा मन्त्रो देवता च गुरुश्चैकार्यवाचका ॥ —सुन्दरतापिनी ।

तन्त्रमतानुयायी के लिए गुरु-पूजा अनिवार्य है, गुरु पूजा के अभाव में साधक की सारी साधना निष्फल होगी।^२ तन्त्रवर्णित गुरु का ध्यान शिवशक्ति का ही ध्यान है। नाद-बिन्दु के मध्य में शिव-स्वरूप गुरु का ध्यान अन्नदाकल्प और ककाल-भालिनी तन्त्र में वर्णित है। नाथ-पंथियों में गुरु का यह माहात्म्य और अधिक कट्टरता के साथ प्रतिष्ठित हुआ। जनश्रुति के अनुसार गोरखनाथ ने अपने गुरु मच्छन्दरनाथ का अबाध स्त्री-ससर्ग से उद्धार किया था, किन्तु वैसे गुरु की वन्दना गोरख शतक में परमानन्द के रूप में हुई है, जिसके सान्निध्य मात्र से शाश्वत आनन्द की प्राप्ति होती है।^३ निगुरे की गति सम्भव नहीं अतः

१ गुरु उवएसे अमिअ-रसु, धावण पीअउ जेहि ।

बहु सत्यत्य-मरुस्थलार्ह तिसिए मरिअउ तेहि ॥

चित्ताचित्ति वि परिहरहु, तिअ अच्छहु जिअ बालु ।

गुरु वअणे ठि मत्ति करु, होइ जइ सहज उलालु ॥—चर्यापद ५६-५७ ।

२. गुरुपूजा विना देवि स्वेष्टपूजा करोति य ।

मन्त्रस्य तस्य तेजांसि हरते भैरव स्वयम् ॥—काली विलास तन्त्र १।१३ ।

३ श्री गुरु परमानन्द बन्दे स्वानन्दविग्रहम् ।

यस्य सान्निध्यमात्रेण चिदानन्दायते तनु ॥ —गो० श० १ ।

अपनी सीटछटा छोटा है ?^१ भाव्य में यदि साधु-संगति किसी है तो मुक्ति दुर्लभ नहीं संसार के विषम बाट किसी प्रकार की व्यवधान नहीं डाल सकते।^२ एक बड़ी बापी बड़ी अथवा बापी से बापी बड़ी का उत्सर्ग फलदायक होता है।^३ सप्त साईं सरीसे है। इनका स्वभाव बुद्ध और मयी की भाँति है। इनके सारे कार्य दूसरों के उपकारार्थ होते हैं।^४ साधु-सप्त बिरसे और बड़े भाव्य से मिलते हैं। संसार में अनेकानेक पंडित और बानी हैं। स्तोत्र भी अनेक है किन्तु साधु-सप्त बिरसे है।^५ संसार में सब कुछ मिटना चाह है, किन्तु सप्त-समागम दुस्तर है।^६ उत्सर्ग का महत्त्व अपरिमेय है। मज्जिम बड़ा बंधा में बाँकर बंधा-बद्ध बन जाता है, उसी प्रकार उत्सर्ग के द्वारा मनुष्य मज्जिमता छोड़कर परम बुद्ध बन जाता है।^७ साधु की संगति के बिना भाव नहीं उत्पन्न होता और भाव बिना भक्ति सम्भव नहीं। तुलसीदास इन्हीं जीवों की भाषा का प्रयोग करते हुए कहते हैं—
'सप्त और अनंत अमिल हैं, समान हैं।'^८ साधु संगति से ही परम पति प्राप्त होती है।^९ इसे ध्यान में ही रख कर हरि में पिच्छ है और पिच्छ में हरि है। हरि सर्वमम और निरन्तर है। इस सिद्धांत को मानने वाले कबीर ने कहा—

कह कबीर जब आनिआ सप्तन रिई मसारी।^{१०}

सप्त की कोई निम्ना न करे क्योंकि सप्त और राम एक हैं अमिल हैं इनमें कोई अन्तर नहीं।^{११}

१ बही सलोक १७४ पृ २७१। २ बही सलोक २११ पृ २८१।

३ बही सलोक २१२ पृ २८२।

४ बरीबदास—सं वा सं (भाग १) पृ १९८।

५ पंडित कोटि अनंत है, बानी कोटि अनंत।

स्तोत्रा कोटि अनंत है, बिरसे साधु संत ॥—बरीबदास

—सं वा सं (१) पृ १९९। ६८।

६ सप्त मिले पुनि मात मिले भुव भ्रात मिले मुबरी मुखवाई।

राज मिले गज बाबि मिले सब साज मिले मन बाँझि पाई ॥

कोक मिले सुरकोक मिले मिथि कोक मिले वैकुण्ठहि बाई।

सुन्दर और मिले सब ही सुख सप्त समायम दुर्लभ भाई ॥

—सुन्दर विद्यास पृ ११९। १२।

७ सुन्दर विद्यास ११। १२।

८ साधु संगति बिन भात नहीं उपनी भाव बिनु भयति नहीं होई तैरी।

—बा सं रविदास राम बनासिटी १।

तुल —बिनु उत्सर्ग न हरि कया तेहि बिनु मोह न भाग।

मोहि पप बिनु राम पब होइ न बुझ अनुराग।—रा न मा उत्तर १९।

९ बानेधु संत अनंत समाना।—रा न भागस उत्तर ११।

१ बा सं रविदास मकार (भाग २) १।

११ सं क रा न १३ पृ १९ और बा सं नामदेव राम टोही ३।

१२ संत कय मति कीह निबहु संत रामु है एकी।—सं क रा न सूही ५। ४ पृ १५१।

स्वतः स्थापित हो जाती है।^१ गुरु ने अपनी ज्ञान-भक्ति द्वारा ब्रह्म-स्वरूप की प्राप्ति कर ली है, अतः हरि का स्वरूप ही उसका स्वरूप है।^२ ऐसा गुरु परमब्रह्म की कृपा से मिलता है।^३ जब गुरु और परम तत्त्व की अभिन्नता है तो उसकी प्रसन्नता ही गुरु की कृपा है और गुरु की दयालुता परमब्रह्म की स्वतः स्फुरित करुणा।^४

साधक की सिद्धि गुरु-प्रकाश से प्रदीप्त साधन की चरम उपयुक्तता के कारण हुई। गुरु ने वह चिन्तनी जलाई कि अन्धकारपूर्ण अन्तर सहसा आलोकित हो गया। भय और भ्रम का अन्धकार विनष्ट हो गया। वह तो पूर्णतोभावेन परिव्याप्त था, साधक की सीमाओं के कारण दर्शन सम्भव नहीं हो रहे थे। गुरु ने व्यष्टि की यह सीमा तोड़ दी। घटाकाश महाकाश बन गया। ब्रह्म-स्वरूप का साक्षात्कार तो गुरु की कृपा से हुआ अतः गुरु गोविन्द ही नहीं वल्कि गोविन्द से भी बड़ा है।^५ हरि ने जन्म दिया, आवागमन और भव-वन्धन के पाश में बाँधा। हरि ने माया की वक्ष्यता दी। गुरु ने उससे मुक्ति दी। हरि ने कर्म का भ्रम उत्पन्न किया, गुरु ने आत्म-स्वरूप के दर्शन कराए। हरि ने अपने आपको छिपाया, गुरु ने ज्ञान की लौ से उसे प्रकाशित किया। इसलिए हरि का त्याग किया जा सकता है किन्तु गुरु का नहीं।^६ हरि की कृपा हो भी सकती है, नहीं भी हो सकती है किन्तु गुरु की कृपा के बिना सारी बुद्धि नष्ट हो जायगी।^७

१ (अ) चरनदास गुरुदेव जू, ब्रह्म-रूप सुख-धाम।

ताप-हरन सब सुख-करन, 'दया' करत परनाम ॥

—स० बा० सं० (१), पृ० १६७।४।

(ब) सतगुरु ब्रह्म सरूप है, मनुष्य भाव मत जान।

देह भाव मानै 'दया', तेहू पसू समान ॥ —वही, पृ० १६८।१२।

(स) गुरु गोविन्द तो एक है। —क० ग्र०, पृ० ३।२६।

२ सब गुन रहिता सकल बिआपी, बिन इन्द्री रस भोगी।

दाहू ऐसा गुरु हमारा, आप निरजन जोगी ॥ —दाहू।

३ आए गुरुदेव सजन पठये, भयो हरष अपार हो।

जब गोविन्द कृपा करी, तब गुरु मिलिया आइ ॥ —चरनदास।

एव द्रष्टव्य—क० ग्र०, पृ० २।१३।

४ 'सुदर' सतगुरु आप तैं अति ही भये प्रसन्न।

दूर किया सदेह सब, जीव ब्रह्म नहि भिन्न ॥

—स० बा० सं०, भाग (१), पृ० १०७।१६।

५ गुरु गोविन्द दोनों खडे काके लागूँ पाँय।

बलिहारी वा गुरु को जिन गोविन्द दिया लखाय ॥ —क० ग्र०।

(ख) और हूँ कहाँ लौँ कछूँ, मुख तैं कहूँ बनाय।

गुरु की तो महिमा अधिक है गोविन्द तैं ॥ —सुन्दरदास।

स० बा० सं०, भाग (२), पृ० १०७।

६ सहजोबाई, सहज प्रकाश, पृ० ३।१२। ७. सहजोबाई, सहज प्रकाश, पृ० ३।११।

साधना-मार्ग पर अग्रसर होने के लिए गुरु की अनिवार्यता सिद्ध है।^१ गुरु के बिना उत्पन्न-ब्रह्म अनन्तम्ब है गुरु और परमत्त्व अभिन्न हैं और 'निगुरा' रहना उचित नहीं जैसे विचार साधना-मार्ग में बन्दीर के पुनर्वर्ती बाल से ही प्रतिष्ठित थे।

सामाजिकता की भांति स आर्य भीवात्मा आत्मस्य धैतम्य-स्वरूप ने हृदय स्वन मर्ती कर पाता आत्म-साक्षात्कार नहीं कर सकता अतः ऐसे व्यक्ति की ओरता है जो आत्मस्य अन्तर्गर्भ की आच्छन्न करनेवाला भाषा के आचरण को छिन्न कर सके। नाम-रूपी बन की शोरसे-शोरसे सित सगवादि भीतराय हो गये (किन्तु प्राप्त नहीं कर सके) किन्तु गुरु ने ऐसे अनुस्य बन का रहस्य ज्ञान और भक्ति द्वारा बतला दिया। गुरु के चरण (चरण) द्वारा ही ब्रह्म की पहुँचान होती है।^२ गुरु की ध्वनि ने ही हीरे (आर्या) से हीरा (परमात्मा) बेचने का रहस्य समझा दिया।^३ 'चैतन्य स्वरूप आत्म उत्पन्न' का रहस्य कोई नहीं जानता ऐसे अनेक रहस्य की खानने का एक मात्र साधन है गुरु की वकारण हुआ और प्रताप।^४ अतः गुरु-आहात्म्य अस्व है अक्षयणीय है।

सन्त-जगि का विरवाग है कि ब्रह्म की अनुपमता और हुआ स ही समुपता प्राप्त होती है।^५ और उगी की हुआ स ज्ञान प्राप्ति सम्भव है।^६ ऐसी अवस्था में ऐसे गुरु की प्राप्ति जो परम-उत्तर से परिचय करा दे मेधाच्छन्न मूर्ति के गमान आत्मस्य धैतम्य की प्राप्त कर दे उगी की दृष्टि में सम्भव है। ऐसा भेदी (भेद) जब बिल काता है तभी मनुष्य का रहस्य प्रकट होगा।^७ जब एक मात्र गाय गायु बिगु और मानस स्वप्न ही है उनके अतिरिक्त सब कुछ प्रपञ्च और धार्मिक सब गुरु और परमात्म-जन्म स भिन्नता बने रह गवती है? जन्मों की सन्त-वर्ती में गुरु ब्रह्म के गवरा है ब्रह्म-गमान है बालन जीव और ब्रह्म स आनर तो हमला ही रहता है कि भीन मायाच्छन्न है और ब्रह्म पुन-पुन और स्वप्न। गुरु ने अपना घर स्वप्न स बाव सिला होगा है अतः गुरु और ब्रह्म की अभिन्नता

१ योगबानी प १२८। २ मं व राघु पदवी ५८३। पु० ११।

३ मं व राघु भागा ३१ पृ १२१।

४ मं मं न मं देवरा नमगुरु दिया रिताह।

भीरि देवा मन्त्री बाहिर बाटे राह ॥ — राघु।

—मं वा मं भाव (१) पृ ३३।

गुरु-नैव—बड़े बड़ेमद रिं नई इ'कर्म-नमू।

बाधा दिया न गुरु-नैव गिना म्हा-गुरु-नैवम् ॥ —मं व वा।

५ बोलत रिं भेद वा वर को बोल स कर्म बगती।

रिंताम नम रिंते मं नम गुरु नम गुरु-नैव ॥ —मं व वा।

हृदय—मं वारी भाव (२) पृ ३१।

६ मं व राघु भागा ३८ पृ ११८। ७ मं व रा भागा ३५ पृ ३१।

८ बालन की दृष्टि के बिना मन्त्री इ'कर्म।

बाहिर बाटे राह मं नम गुरु नम गुरु-नैव ॥ —मं व वा।

स्वतः स्थापित हो जाती है।^१ गुरु ने अपनी ज्ञान-भक्ति द्वारा ब्रह्म-स्वरूप की प्राप्ति कर ली है, अतः हरि का स्वरूप ही उसका स्वरूप है।^२ ऐसा गुरु परमब्रह्म की कृपा से मिलता है।^३ जब गुरु और परम तत्त्व की अभिन्नता है तो उसकी प्रसन्नता ही गुरु की कृपा है और गुरु की दयालुता परमब्रह्म की स्वतः स्फुरित करुणा।^४

साधक की सिद्धि गुरु-प्रकाश से प्रदीप्त साधन की चरम उपयुक्तता के कारण हुई। गुरु ने वह चिन्तनी जलाई कि अन्धकारपूर्ण अन्तर सहसा आलोकित हो गया। भय और भ्रम का अन्धकार विनष्ट हो गया। वह तो पूर्णतोभावेन परिव्याप्त था, साधक की सीमाओं के कारण दर्शन सम्भव नहीं हो रहे थे। गुरु ने दृष्टि की यह सीमा तोड़ दी। घटाकाश महाकाश बन गया। ब्रह्म-स्वरूप का साक्षात्कार तो गुरु की कृपा से हुआ अतः गुरु गोविंद ही नहीं बल्कि गोविंद से भी बड़ा है।^५ हरि ने जन्म दिया, आवागमन और भव-बन्धन के पाश में बाँधा। हरि ने माया को वश्यता दी। गुरु ने उससे मुक्ति दी। हरि ने कर्म का भ्रम उत्पन्न किया, गुरु ने आत्म-स्वरूप के दर्शन कराए। हरि ने अपने आपको छिपाया, गुरु ने ज्ञान की लौ से उसे प्रकाशित किया। इसलिए हरि का त्याग किया जा सकता है किन्तु गुरु का नहीं।^६ हरि की कृपा हो भी सकती है, नहीं भी हो सकती है किन्तु गुरु की कृपा के बिना सारी बुद्धि नष्ट हो जायगी।^७

१ (अ) चरनदास गुरुदेव जू, ब्रह्म-रूप सुख-धाम।

ताप-हरन सब सुख-करन, 'दया' करत परनाम ॥

—सं० बा० सं० (१), पृ० १६७।४।

(ब) सतगुरु ब्रह्म स्वरूप है, मनुष्य भाव मत जान।

देह भाव मानै 'दया', तेहू पसू समान ॥ —वही, पृ० १६८।१२।

(स) गुरु गोविन्द तो एक है। —क० ग्र०, पृ० ३।२६।

२ सब गुण रहिता सकल बिबापी, विन इन्द्री रस भोगी।

दाढ़ू ऐसा गुरू हमारा, आप निरजन जोगी ॥ —दाढ़ू।

३ आए गुरुदेव सजन पठये, भयो हरष अपार हो।

जब गोविंद कृपा करी, तब गुरु मिलिया आइ ॥ —धरमदास।

एव द्रष्टव्य—क० ग्र०, पृ० २।१३।

४ 'सुंदर' सतगुरु आप तैं अति ही भये प्रसन्न।

दूर किया सदेह सब, जीव ब्रह्म नहिं भिन्न ॥

—सं० बा० सं०, भाग (१), पृ० १०७।१६।

५ गुरु गोविंद दोनो खडे काके लागूँ पाँय।

बलिहारी वा गुरु को जिन गोविंद दिया लखाय ॥ —क० ग्र०।

(ख) और हूँ कहाँ लौं कछूँ, मुख तैं कछूँ बनाय।

गुरु की तौ महिमा अधिक है गोविंद तैं ॥ —सुन्दरदास।

सं० बा० सं०, भाग (२), पृ० १०७।

६. सहजोबाई, सहज प्रकाश, पृ० ३।१२। ७ सहजोबाई, सहज प्रकाश, पृ० ३।११।

गुरु बीबी की मूर्ति है, कारण ज्ञान का साधन बना कर मन का सारा मैल भी रेशा है। यह बर्षा के मेघ की तरह है। ऊँच-नीच का विचार छोड़ सर्वत्र समरस बरसता है। गुरु सूर्य का निर्मल प्रकाश है जिसके द्वारा सबका अन्तःकरण प्रकाशित हो उठता है।^१ गुरु प्रिय सिष्य की भी अपने जैसा बना केता है। गुरु पारस पत्थर है जिसके स्पर्शमात्र से लोहा (श्वीमुख नहीं होनेवाला कठोर, बड़ हृष्य) भी हिरण्य हो जाता है।^२ गुरु कन्दन की अपूर्व शीतल सुगन्धि है जिसकी सुगन्धि से एरण्य भी जम्बून हो जाता है।^३

मध्यकाशीन काव्य-द्वारा गुरु-माहात्म्य से ओत-ओत है। जिस सगुण भक्त सन्तान की विग्रह का कथा-वाणी का आचार वा उसमें भी गुरु की यह महत्ता प्रतिपादित है। उसकी कृपा से ईश्वर के वसन होते हैं।^४ जगत् का अन्धकार मिट जाता है।^५ और सब घर में भक्त-सागर से उद्धार हो जाता है।^६ सगुण भक्त ने भी ईश्वर को गुरु-रूप में और गुरु को ईश्वर रूप में देखा था।^७ उसके लिए भी गुरु आराध्य से बढ़कर है।^८

गुरु ब्रह्म से बड़ा है, इस कथन को उत्पन्न के रूप में नहीं बल्कि व्यावहारिक पक्ष में स्वीकार करना चाहिए, कारण गुरु सिष्य और परब्रह्म का भेद व्यावहारिक ही है, पर

१ वही पृ ११५७-५९।

२ बाहु भुंजी कीट ज्यों सतगुरु सेती होइ।
जाप छरीखे करि किये हुआ माहीं कोइ ॥
बाहु भुंजि-भुजि जातमा सतगुरु परसे आइ।
बाहु भुंजी कीट ज्यों देखत होई आइ ॥ —बाहु बानी।

३ सतगुरु पारस रूप है हमरी कोइ जात।
पलक बीच कंचन करे, पलटे पिडा पात ॥ —गरीबदास की बानी।

४ श्री गुरु-नन्द-नय मनियल जोती। भुमिरस विष्य वृष्टि हिय होती ॥
दलन मोह तम श्री सुप्रकाश। बड़े पाय तर आनद जासू ॥
उपरहि बिमल बिलोचन हिय के। मिटहि बीच बुद्ध भव-रजनी के ॥
सुसहि चमकरित मनमानिज। मुपुत प्रबट जई को जेहि पानिक ॥

—रा. च. मा. वा. कांठ १।

५ श्री बसन्त-नर-नन्द छटा बिनु तब जग मूर्ति अंधेरी। —गुरु सागर।

६ 'गुरु' स्थाय गुरु ऐसी समरस छिन्न में है उपरी। —गुरु सागर।

७ (क) बंदरें गुरु-दर-कंज कृपातिथु नर रूप हर।

महामोह तम पुन जासु बचन रजि कर निहर ॥ —रा. च. मा. ३।

(ख) तब जग-भुज-बाग में कहीं को गुरुदासजी ने बहुत भगवत जग बचन बियो।
परि श्री आचार्य जी महाप्रभू की जग बचन मा बियो। तब यह बचन सुनि कै
गुरुदास जी बाधि जाने तो लख श्री आचार्य जी महाप्रभू को ही जग बचन बीयो
है। बाहु न्यायी देनू तो ग्यारी बने —बीरानी वैष्णव की बातां पृ २८८।

८ गुरु से बहिरु गुरुहि जिये बानी। नवल जाप नेहहि ननमानी ॥

—रा. च. मा. अयोध्या १२९।

मार्थिक नहीं। वह तो सर्वत्र एक ही है। उससे कोई बाह्य नहीं, भिन्न भी नहीं, अतः परम तत्त्व ही जगत् का एकमात्र गुरु है।^१ पूर्ण योग का चेतनकारक स्वरूप अन्तर में है। जीव स्वयं इसका विधायक है। विवेक ही मार्ग-प्रदर्शक और गुरु है।^२ परम पथ-प्रदर्शक और परम गुरु वही अन्तर्यामी है। वही अपनी अचंचल प्रभा से जीव (साधक) की आत्मा का प्रकाश जागरित करता है। अपना मुक्त, चिर आनन्दमय, प्रेममय, पूर्ण स्वरूप साधक के समक्ष प्रकट करने में समर्थ है जिसकी व्यापक कृपा के द्वारा अपनी अन्तरात्मा में, समस्त बाह्य प्रकृति में सर्वत्र, सर्वकाल और समान रूप से सर्वमय परिव्याप्त रहनेवाले उस एक के दर्शन होते हैं। कवीर ने इसीलिए गाया—

“गुरु पारस गुरु परस है, चन्दन वास सुवास।”

सन्त ने सदा कपटो गुरुओं और वचकों से सावधान रहने का उपदेश दिया है। अन्ध-विश्वास, जड़-परम्परा से ग्रसित सामान्य जीव को लिए सदगुरु-विवेक सहल अथवा सरल नहीं। उस समय चमत्कार दिखानेवाले सिद्धों, नाथों, कापालिकों और शाक्तों का दल चारों ओर घूमा करता था। अशिक्षित जनता इन प्रवचकों के कारण बहकाई जा रही थी। प्रत्येक सम्प्रदाय अपने मत की सर्वश्रेष्ठता सिद्ध करने के लिए भिन्न-भिन्न उपायों का अवलम्बन ले रहा था। सदगुरु का प्रयोग मुख्य रूप में इन वचकों से भिन्नता दिखलाने के लिए हुआ है। इस विषम परिस्थिति में सदगुरु का मिलना असम्भव तो शायद नहीं, किन्तु कठिन अवश्य था। कुछ लोगो ने गुरु, सदगुरु और परम गुरु में सासारिक गुरु और परब्रह्म का अन्तर देखा है किन्तु यह भेद वास्तविक नहीं। जो शिष्य को सन्मार्ग पर नहीं लगाता वह असदगुरु है।^३ विरक्त होकर भी जो लोभ में फँसा रहता है वह विश्वास करने योग्य नहीं।^४ बगुले हंस का रूप धारण कर इधर-उधर चलते हैं।^५ वचक गुरुओं के उपदेश से जीवात्मा को स्वरूप-साक्षात्कार नहीं हो सकता।^६ अन्वे का अन्वे से मिलना जैसा इनका मिलन है।^७ ऐसे वचक मीठी वाणी से अपने मायाजाल में लोगो को फँसाते हैं।^८ नग्न घूमने से क्या हुआ, यदि नग्न घूमने से मुक्ति मिलती तो सभी मृग मुक्त ही मुक्त थे। सिर मुँडाने से यदि मुक्ति मिलती तो भेंड़ मुक्त हो जाती। यदि इन्द्रिय विशेष को वेष कर विदु-रक्षा द्वारा परम पद की प्राप्ति होती तो खस्ती पहले ही परम पद प्राप्त कर लेता।^९ वचकों के साथ असाधुओं, साधु-वेषधारी असतो से वचने का उपदेश सत-कान्य में भरा पड़ा है। तत्रवादी शाक्तों से कवीर को अधिक चिढ़

१ (क) जहाँ जगत् गुरु रहत है । —दादू वानी ।

(ख) जिन्दा जोगी जगत् गुरु, मालिक मुरशिद पोर । —गरीबदास ।

(ग) मेरा गुरु अकेला खेलै । —दादू वानी ।

२ कहु कवीर सो गुरु पाइआ जाका नाउ विवेक रे । —स० क०, रा० सूही ५, पृ० १५१ ।

३ वीजक, रमैनी ६६ ।

४ वही, रमैनी ६७ ।

५ वही शब्द ।

६ वही शब्द ३१—माला मुद्रा भेप किये बहु जग परमोधि पुजावहि ।

जहँ ते आये सो सुधि नहीं, अगरे जन्म गँवावहि । —जग० वा०, पृ० ११२ ।

७ कवीर वचनावली, पृ० १२१।३२१ ।

८ क० व०, पृ० १२१।३२३ ।

९ स० क०, रागु गउडी ४, पृ० ६ ।

गुरु बोबी की भाँति है । कारण ज्ञान वा साधुन सया कर मन का सारा मैल जो रेशा है । वह बर्षा के मेघ की तरह है । ऊँच-नीच वा निचार छोड़ सर्वत्र समस्त बरसता है । गुरु सूर्य का निमग्न प्रकाश है जिसके द्वारा सबका अन्तःकरण प्रकाशित हो उठता है ।^१ गुरु मृग है शिष्य को भी बपने जसा बना लेता है । गुरु पारस परावर है जिसके स्पर्शमात्र से सोरा (द्रवीभूत नहीं होनेवाला कठोर-जड़ हृदय) भी हिरण्य हो जाता है ।^२ गुरु वरुन की अप्रुव पीठक सुगन्धि है जिसकी सुगन्धि से एरण्ड भी चन्दन हो जाता है ।^३

मध्यकाशीन काव्य-द्वारा गुरु-साहाय्य से ओत-प्रोत है । जिस सगुण भक्त सज्जन को विग्रह का कथा-वाताँ वा व्यापार वा उसमें भी गुरु की यह महत्ता प्रतिपादित है । उसकी दृष्टा से ईश्वर के दर्शन होते हैं ।^४ अथर्व का अन्धकार मिट जाता है ।^५ और सब घर में भव-सागर से उद्धार हो जाता है ।^६ सगुण भक्त ने भी ईश्वर को गुरु-रूप में और गुरु को ईश्वर रूप में देखा था ।^७ उसके लिए भी गुरु आराध्य से बढ़कर है ।^८

गुरु बड़ा से बड़ा है । इस कथन को उत्पन्नार के रूप में नहीं बल्कि व्यावहारिक तन्त्र में स्वीकार करना चाहिए, कारण गुरु, शिष्य और परब्रह्म का भेद व्यावहारिक ही है, पार

- १. वही तु ११।५७-५९ ।
- २. बाहू भुंगी बीट ज्यों सतगुरु सेठी होइ ।
आग सरीरी करि छिपे, दूमा नहीं कोइ ॥
बाहू मुपि-मुपि आसमा सतगुरु परती जाइ ।
बाहू भुंगी बीट ज्यों देसत होई जा ॥ —बाहू बाणी ।
- ३. सतगुरु पारस रूप है हमरी कोइ जाग ।
पलक बीच बँचन करे पलटे निरा गात ॥ —गरीबदास की बानी ।
- ४. श्री गुरु-गणेश भक्तियोग पीठी । भुमिरत शिष्य दुष्टि हिय होठी ।
बलन मोह तम सो गुरुनाम । बड़े भाव कर आवइ बागु ॥
उपार्थि विमल विमोचन हिय के । मिटहि कोन दुःख भव-रजनी के ॥
गुहाहि रामचरित भक्तियानिक । गुगु प्रमद जहँ को वेदि तानिक ॥
—रा. व. मा०, बा० काँठ १ ।
- ५. श्री वास्तव-जग-वर्द्ध उगा विनु तब बग भाँति भँबेरी । —गुरु सागर ।
- ६. 'गुरु' नाम गुरु ऐनो ममरत टिन में ते उजरे । —गुरु सागर ।
- ७. (४) बंदी गुरु-गद-बँज कृपागिनु तर न्य हर ।
जगज्योति तम मृग बागु बचन रवि नर निरर ॥ —रा. व. मा० ।
- (५) "तब जगज्योति नाम में बहो को गुरुदासजी में बहुत अन्धज बग बाग किरो ।
परि भी आचार भी अज्ञानता की जग बचन ना बीयो । तब पर बचन गुरु है
गुरुदास की ब. ३ काये तो सब भी आचार भी अज्ञानता को ही जग बचन बीयो
है । बस ग्याही देखू तो ग्याही बने । —बीरानी वैष्णवकी की बाणी तु २८८ ।
- ८. गुरु ते अविद अविद बिदे बानी । नकल भाव गुरुहि लखवारी ॥
—रा. व. मा० अष्टम्या १९९ ।

जोते जी शून्य से लव लग जाती है ।^१ गुरु में अनुभूत ज्ञान होना चाहिये जिससे शिष्य के अन्तर का अन्धकार दूर हो सके ।^२ गुरु वासनाओं की अग्नि बुझाने में समर्थ होता है, गुरु के ज्ञानाजन द्वारा वास्तविकता के दर्शनोपयोगी आँखें मिल जाती हैं—अन्तर्दृष्टि प्राप्त हो जाती है ।^३ गुरु शब्द के बाण मार ईश्वरानुभूति की ओर उन्मुख कर देता है, जिससे जन्म-जन्म की पीड़ा छूट जाती है । गुरु वह भुक्ति देता है जिसके द्वारा अ-चिर में चिर नश्वर में शाश्वत, मर में अ-मर और अनेक में एक की अनुभूति होती है ।^४ सद्गुरु सच्चा मार्ग-प्रदर्शक होता है ।^५ सद्गुरु ने शब्द के तीर चलाए, उसके लगते ही आत्मा विरह-कातर हो चीत्कार कर उठी और मिलनोत्कठा बढ़ गई ।^६ सद्गुरु वह है जिसके मिलने से ज्ञान होता है और गगन से अमृत की धारा चूने लगती है ।^७ बिना सतगुरु के कर्णहीन नौका की अवस्था साधक की होती है ।^८ सद्गुरु सभी गुणों से सम्पन्न होता है ।^९ वह ज्ञान में प्रवेश करा कर ध्यान देता है, जिसके द्वारा प्रेम-भक्ति मिलती है और तृप्ति होती है ।^{१०} सद्गुरु परमौषध है, उसकी कृपा से त्रयताप नष्ट हो जाते हैं । परमात्मा से विच्छिन्न आत्मा अपना लक्ष्य पा लेती है । सद्गुरु शुद्ध चैतन्य है ।^{११} कबीर कहते हैं—हरि तो हीरा है, हरि जन जौहरी है और ससार

१ वही, रागु बिलावलु ११, पृ० १६२ ।

२ वही, रागु रामकली २, पृ० १७७, आदि ग्रंथ, नामदेव, रागु सोरठ १ ।

३ स० क०, रागु मारु २, पृ० १९० ।

४ स० क०, सलोकु २३८, पृ० २६२, आदि ग्रंथ, रविदास, आगु आसा २, आ० ग्र०, नामदेव, रागु गोड ४ ।

५ आदि ग्रंथ, वेणी प्रभाती १ । ६ स० क० सलोकु १५७, पृ० २७१—तथा सतगुरु मारे सबद सो निरखि निरखि निव ठौर ।

राम अकेला रहि गया, चीत न आवै और ॥—दादू ।

७ उपजै गिआनु दुरमति छोड़ै, अँभ्रित रस गगनतरि भीजै ।—आ० ग्र०, वेणी, रामकली १ ।

८ नाव मिली केवट नही कैसे उतरे पार । कैसे उतरे पार पथिक विश्वास न आवै । पलटू सतगुरु शब्द का तनिक न करै विचार । नाव मिली केवट नही कैसे उतरे पार । —पलटू बा०, भाग (१), पृ० १ ।

९ मातृत पितृत शुद्धशुद्धभावो जितेन्द्रिय । सर्वगमाना सरज सर्वशास्त्रार्थतत्त्ववित् ॥ द्रष्टव्य—परोपकारनिरतो जपपूजातितत्पर ।

अमोघवचन शान्ती वेदवेदार्थपारग ॥

योगमार्गानुसन्धायी देवता हृदयगम ।

इत्यादि गुणसम्पन्नो गुरुरागमसम्मत ॥ —शारदा तिलक, २।१४२-१४४ ।

१० गिआन प्रवेशु गुरुहि धनु दीआ थिआनु मानु मन एक मए ।

प्रेम भगति मानो सुखु जानिआ त्रिपति अघाने मुक्ति भए ॥—आ ग्रं घन्ना, रागु आ० १ ।

११ सुन्दरदास (ज्ञान विलास), गुरुदेव अग १ ।

द्रष्टव्य—अद्भुत रूप अपार विराजै, सदा रहै भरपूरा ।

कहै गुलाल सोर जन जानै, जाहि मिलै गुरु सूर ॥—गु० वा०, पृ० ३१४ ।

है अतः उसकी संगति से बचने का बार-बार उपदेश दिया है। शाक्त की संगति वांछनीय नहीं^१ शाक्त की अवस्था काशी कमरी वैसे ही, जो धोने-बुझाने से कभी सबधी नहीं हो सकती।^२ शाक्त की संगति में रहना बेर के समीप केड़े के रहने के समान है जो अपनी प्रसन्नता और उल्लास में मग्न होकर पास रहने वाले सामुओं को नष्ट देता है।^३ नागा बेशपाटी इन सद्गुरुओं और बंधकों का मायिक विषम बाहु की इन पंक्तिमें में है—

स्वायं साय बहु अंतरा भेदा बरनि जकाय ।
 सायु राता रामसुं स्वायं बयत की जाय ॥
 स्वायी सब संसार है सायु कोई एक ।
 हीरा दूर बिसंतप कंकर और अनेक ॥

—सं वा सं० भा (१) पृ ८७-८८।

सद्गुरु के लक्षण

बंधकों के इस पाषण्डपूर्ण संसार में योग्य गुरु बिरसे है और उन्हें बड़े तिकावना कठिन है। शिष्य को अत्यन्त सावधान रहना पड़ता है कि कहीं कोई बंधक मायायाक का विस्तार तो नहीं कर रहा है। विज्ञानु साधक को उपयुक्त बंध की पहचान अवश्य रखनी चाहिए। गुरु कैसा होना चाहिए इसकी चर्चा सिद्ध और नाश-साहित्य में पर्याप्त मिलती है।^४ मोरबानी के अनुसार भी गुरु है ज्ञानपूर्ण है, वे स्थिर गम्भीर होते हैं अपने ज्ञान का प्रदर्शन नहीं करते। केवल सबकबारे लोग उलझाते हैं अपना ज्ञान छीटते और बघाते हैं।^५ जो रखी रहता है वही नास्तिक गुरु है।^६ जो जब तप करता है संयम को धार वस्तु समझता है, वही योगी है। शम्भ का विचार कर व्यवहार करनेवाला बोधीनर है और साधक को उठना ही ज्ञान देता है बितने का वह अधिकारी है।^७

कबीर के मत से सद्गुरु यह है जिसका सत्यं महा सुखसाई है और जो मदकते हुए मन को विरामपूर सन्तीप देता है।^८ जिसकी कृपा से मन की कल्पता और बंधनता गठ ही जाती है प्रविशिम्व विम्व में मिक जाता है और भ्रम के सारे बन्धन कट जाते हैं।^९ सद्गुरु सच्चा पय-प्रवर्धक होता है जिसके हाथ परब्रह्म में अनुपमि बय जाती है और सब कुछ अपने स्वामाधिक रूप में दीख पड़ने लगता है।^{१०} वह साधक को अपने रंग में रंग देता है और यथार्थ जीवन का व्यापन देता है।^{११} आपरित गुरु के उपदेश हैं

१ सं क छकोहु ९१ पृ २६२।

२ नहीं सं १ पृ २६१।

३ नहीं सं ८८ पृ २६१।

४ हि का पा पृ ८ और २६९।

५ गो० बा पृ ११।१८।

६ नहीं पृ ८१।२७१।

७ नहीं पृ ७८।२६१-२६४।

८ सं क पानु बड़ी ७४ पृ ७७।

९ नहीं पानु भाषा १ पृ ९।

१० नहीं पानु भाषा ४ पृ ९४ भा सं बला पानु भाषा १।

११ सं क राय लोचन ४ पृ १११।

नारी की यह स्थान-च्युति व्योकर हुई, यह समाज-शास्त्र का उपेक्षित विषय है। स्त्रियो, शूद्रो और नामधारी कलियुगी ब्राह्मणो के कानो में वेद-मन्त्र नहीं जाना चाहिए, यह भागवत का विधान है।^१

बौद्ध-काल के पूर्व से ही सामान्य व्यक्तियों की प्रतिष्ठा का प्रयत्न होता रहा और गीता के अनुसार स्त्री, वैश्य, शूद्र और अन्त्यज भी उत्तम पद के अधिकारी माने गए।^२ नारदीय भक्ति-सूत्र के अनुसार भक्तों में जाति, विद्या, रूप कुल, धन और क्रियादि का भेद नहीं।^३ भक्ति में चाण्डाल आदि सभी मनुष्यों का समान अधिकार है।^४ भक्ति से चाण्डाल भी पवित्र हो जाते हैं।^५ अलवारो से आती हुई भक्ति-परम्परा का प्रभाव यहाँ लक्षित होता है, कारण उनमें से अधिकांश नीच कुलोद्भव और शास्त्रीय अर्थों में हीन सस्कार थे। जातक के अनुसार जिस प्रकार प्रयत्नशील व्यक्ति बालू के मार्ग में भी खोद कर पानी निकाल लेते हैं, उसी प्रकार वीर्यबल से युक्त मुनि प्रयत्नशील होकर हृदय की शान्ति प्राप्त कर लेते हैं।^६ इस प्रकार अधिकारि-निर्णय में विभिन्न धाराओं के दर्शन होते हैं—

- १ अध्यात्म-विद्या के अधिकारी विरले होते हैं।
- २ स्त्री-शूद्र आदि का वेदाध्ययन में अधिकार नहीं।
- ३ भक्ति में सबका समानाधिकार है।
- ४ प्रयत्नशील व्यक्ति हृदय की शान्ति प्राप्त कर सकता है।

सन्त-कवि जाति-कुल और अध्ययन के आधार पर अधिकारि-निर्णय नहीं करता। उसके अनुसार जाति, कुल, धर्म, व्यवसाय और शास्त्र-ज्ञान से हीन व्यक्ति को केवल भक्ति का ही अधिकार नहीं बल्कि तत्त्व-ज्ञान का अधिकार है। जपहीन, तपहीन, कुलहीन, कर्महीन होने पर भी नामदेव को भव-सागर तरने का पूर्ण विश्वास है।^७ नामदेव, कबीर, त्रिलोचन, साधन, सैन सभी हरिकृपा से तर गए।^८ भगवन्त-भजन से सभी तर जाते हैं।^९ हरि का नाम निर्मल अमृत-जल है और ससार के लिए परमोषधि है।^{१०} किन्तु, ससार में माया-मोह परिव्याप्त है, लोग अपना सत्य-स्वरूप नहीं जानते।^{११} समस्त ससार में भ्रम का साम्राज्य है।^{१२} पोथी-पत्रा में ज्ञान को बँधा हुआ समझने वाले शाक्त, कलह-प्रिय वैष्णव, माया में

१ स्त्रीशूद्रद्विजबन्धूना त्रयी न श्रुतिगोचरा। —भाग० १।४।२५।

२ मा हि पार्थ व्यपाश्रित्य येऽपि स्युः पापयोनय।

स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्रास्तेऽपि याति परा गतिम् ॥ —गी० ९।३२।

३ नास्ति तेषु जाति विद्यारूपकुलधनक्रियादिभेद। —ना० भ० सू० २।

४ आनिन्द्योन्यधिक्रियते पारम्पर्यात् सामान्यवत्। —शा० सू० ७८।

५ भक्ति पुनाति मन्निष्ठा श्वपाकानपि सम्भवात्। —भाग० ११।१४।२१।

६ जातक (भाग १) वण्णुपथ जातक १।१।२, पृ० १४०।

७ आदि ग्रंथ, नामदेव, राग गउडो १। ८ वही, रविदास, राग मारू १।२।

९ वही, रविदास, राग विलावल्ल २।१। १० वही, भीखन, राग सोरठ १।३।

११ वही, रविदास, राग सोरठ २।३। १२ स० क०, राग सिरि २।४, पृ० २।

की हार है। सम्बुद्ध-रूपी पारसी के मित्रों पर ही नाम का व्यापार चढ़ा है।^१ सहस्रोर्वा ने गुह्यों के चार प्रकार कहे हैं—१ पारस बुध २ वीपक गुह ३ चण्डन बुध ४ मृग बुध।^२ पारस-गुह यह है जो अपने स्वयं से कुषामु को सुषामु बना दे सिध्य को सत्स्वक्य प्रदान करे किन्तु उसमें पारस बनाने की शक्ति नहीं होती। वीपक-गुह मजानाधिकार को दूर करता है, देख सकने की क्षमता देता किन्तु सिध्य ग्रहण कर पाता है अथवा नहीं इसका विचार उसके पास नहीं। चण्डन-गुह सुगन्धि सुगुण और सुमय तो दे पाता है किन्तु अपनी-सी शक्तिरक्ता नहीं। मृगो-गुह अपने सिध्य को अपने-जैसा बना देता है उसमें और साधक में कोई अन्तर नहीं रह जाता। समर्थ-गुह नहीं है जो सिध्य को अपनी जैसी सामर्थ्य दे सके।

साधक

अधिकार निर्णय

पारमार्थिक रूप में जीव-जीव की समानता और जीवात्मा ब्रह्म की एकता स्वीकार करनेवाले कर्मात्मन-रस की प्राप्ति का अधिकारी नहीं माना है। योग-साधना में भी अधिकार निर्बल महत्त्वपूर्ण माना गया है। मन्वान् और बुद्ध की कृपा भी कुछ चित्त पर ही प्रति-पाकित होती है जैसे स्वच्छ स्वेत वस्त्र पर हो रंग अपना स्वाभाविक रंग चढ़ा सकता है। परीक्षा द्वारा अधिकार की योग्यता जान कर ही यम ने सत्य-ज्ञान दिया था।^३ दुर्बल व्यक्ति की अर्ध्यात्म-साधना विवर्जना है।^४ अर्ध्यात्मिक चित्तवाले को ज्ञान देना अनुचित है।^५ पण्डित विद्वान् शास्त्र-पारंगत अथवा मेधावी होने से ही अर्ध्यात्म-ज्ञान की योग्यता प्राप्त नहीं हो सकती।^६ कुछ (बुद्धिमान्) व्यक्तियों ने सत्य ही कहा है कि किन्हीं-किन्हीं आशयियों को पानी से निकासने की अपेक्षा छकड़ी का निकासना अच्छा है।^७

दूसरी ओर समाज के बग बिछेप को अधिकारी समझने की प्रथा बड़ी आ रही थी। कुछ को वैवाध्यपन का अधिकार शास्त्रकारों ने नहीं दिया था। पीछे चक कर धूर्तों के साम-स्त्रियों को भी इस अधिकार से वञ्चित होना पड़ा। यज्ञ में समान अधिकार रखनेवाली

१ कबीर हरि हीरा बन बजहिरी के के मारे हाट ।
कब ही पारिबहि पाछु तब हीरन की छाट ॥ —तं क लखनऊ ११९ पृ २७२।
२ बुध ॥ चार प्रकार के अपने अपने भाग ।
गुह पारस वीपक बुध मज्जागिरि गुह मृग । —सहज प्रकाश पृ २१६।
३ कटोपनिषद् (शंकर भाष्य) २।१।
४ नायमात्मा बसहीनेन कर्म्य —मुद्रक ३।२।४।
५ नायमात्माय दातव्यम् । —ब्रह्मसूत्र, १।२२।
६ नायमात्मा प्रवचनेन कर्म्यो न वीचया न बहुना भुतेन । —बठ (लं भा) १।१।२३।
७ लब्धं किरणमार्जुनं नरा एकस्मिन्ना हव । —जा (म ल) लब्धकिर ।
कट्टं विज्जावितं ऐयमी नत्वेवेकस्मिन्ना वरो । —जातक ७३ पृ ४२१।

पाखण्डी साधक को स्वार्थ-वश मार्ग-भ्रष्ट करने की चेष्टा करते रहते हैं, जिसके कारण भ्रम की सृष्टि होती है ।

जिसमें अध्यात्म-रस की प्रवृत्ति है, उसे ही वह प्राप्त हो सकता है, अन्यथा नहीं । स्वभावतया सन्त स्वीकार कर लेता है कि प्राणी दो प्रकार के हैं, एक जिनकी प्रवृत्ति इस रस की ओर रहती है और दूसरे, जिनकी प्रवृत्ति अन्य दिशाओं में होती है । ऐसा क्यों होता है, इस पर सन्त ने अधिक विचार नहीं किया है । यद्यपि सुन्दरदास ने दूसरे प्रकार के लोगो का भी सुन्दर वर्णन किया है ।^१ सन्त बार-बार पुकार कर कहता है कि परम तत्त्व एव चैतन्य-रूप गुरु की कृपा और साधु-संगति द्वारा मन के कुसंस्कार नष्ट हो जाते हैं किन्तु किसी प्राणी-विशेष पर यह कृपा क्यों होती है, इसका स्पष्ट उल्लेख नहीं मिलता । सगुण भक्ति-धारा में भी इनके महत्त्व का व्यापक वर्णन है । हरि-कृपा का इतना महत्त्व बढ़ा कि बल्लभाचार्य के पुष्टि-मार्ग की प्रतिष्ठा हुई जिसमें श्रीकृष्ण का अनुग्रह ही पुष्टि है^२ और उन्हीं के अनुग्रह से पुष्टि-मार्ग साध्य भी ।^३

परम्पराभुक्त आचार-धर्म को अध्यात्म-रस का साधन सत-मत स्वीकार नहीं करता । इस विषय में वह किसी प्रकार समझौता नहीं करना चाहता । उद्धार-कर्ता और उद्धार-च्छु के ऐक्य के कारण उद्धार की प्रेरणा का आन्तरिक स्वरूप उसे मान्य है, अतः साधक में अन्तःप्रेरणा, आत्म-स्फूर्ति और अध्यात्म-रस, जिसे उसने “महारस” कहा है, की प्रेरणा आवश्यक है । अन्तःप्रेरणा और आत्म-स्फूर्ति के अभाव में महानन्दमय आनन्द की उपलब्धि, ससार-सागर से उद्धार और भव-पीडा से मुक्ति नहीं हो सकती । इनका जागरण वह प्रभु की कृपा के कारण समझता है । “निरखने” का चाव^४, आत्म-दर्शन की ज्वलत लालसा साधक के लिए ससार-मार्ग में प्रकाश की चिरन्तन रेखा है । अन्तर्ज्योति का जगना उसकी साधना है और आत्मस्थ ज्योति ही साधक, जैसी अवस्था में साधक और साधन का एकीकरण हो जाता है और साध्य तो मिन्न है ही नहीं । “सुखमनी” के अनुसार स्वयं उपदेशक है और स्वयं समझता है ।^५ हृदय में प्रेम करने की साध^६ (आत्म प्रेरणा) यदि है, तो और कुछ श्रेय अथवा प्रेय नहीं । हृदय के वास्तविक प्रेम की पहचान द्वारा ही निजी रूप की खोज सम्भव है जिसके द्वारा “महातत्त्व” की प्राप्ति सम्भव होती है ।^७ सन्त की भाषा में इसे ही पुकार और चिनगी कहते हैं । उसका विश्वास है कि ज्ञान, तपस्या, योग, पुण्य-क्षेत्र आदि

१ सुन्दर विलास (विपरीत ज्ञान को अग), पृ० ५३ ।

२ कृष्णानुग्रहरूपा हि पुष्टि-तत्त्वदीपनिबन्ध, भागवतार्थ प्रकरण ।

३ अणु भाष्य, ४।४।९ टीका ।

४ “निरखन का मोहि चाव है”—दादू का सबद (का० ना० स०) पृ० ४७ ।

५ आपु उपदेसे समझी आदि—सुखमनी ६, पृ० १०० ।

६ कबीर जब तुहि साध पिरन की पाके सेती खेलु ।—स० क०, सलोक २४०, पृ० २८३ ।

७ रिदै इखलासु निरख ले मोरा, आपु खोजि खोजि मिले कबीरा ।

—स० क०, रागु भैरव ७, पृ० २१२ ।

कैसे हुए बीच बोयी, बंजम और गति अधिकारी नहीं कारण वे माया-मास में बावड़ है। सद्गुरु का मित्रता ही पर्याप्त नहीं क्योंकि अपात्र सिष्य के लिए उनकी शिक्षा फलदायी नहीं हो सकती। हृदय के अन्तःशान्ति-वृत्ति से हीन व्यक्ति पर पूरे स्वर से बचाने पर भी बाँधुरी का प्रभाव नहीं पड़ सकता।^१ अन्तःसार-सूक्ष्म बन्धी बाँध अन्तः की सुमन्वित वस्तु के स्पष्ट से भी सुमन्वित नहीं हो पाता। इसमें अन्तः का क्या बोध? मास में मोटी बिहारे पड़े हैं, यदि अन्तः उसका मुख्य नहीं जानता उसके महत्त्व की नहीं समझता तो मोटी कर ही क्या सकता है? उपवेश और शान प्रहृष करने की शक्ति सबमें समान नहीं होती। मोटी का मुख्य बगुना क्या जाने? कोई पारखी हंस ही उसका मोक्ष जानता है।^२ यह समझ छोटा है और संसार अन्तः कोई उपवेश नहीं सुनता अन्तः का प्रभाव छोटी पर नहीं पड़ता। हित की बात जिसे सुनाई जाती है, वही सन्त बन बैठता है।^३ अन्तः पुष्ट मत् का रहस्य और भेद सभी पर नहीं प्रकट करना चाहिए। सुपात्र मित्रों पर ही अपनी गति छोड़नी चाहिए। अपात्र को उपवेश देना किसी अवस्था में उचित नहीं।^४ अकारण ही ईर्ष्या, द्वेष और मत्सर करने वाले तथा दूसरों के ऐश्वर्य पर अन्तः वाले व्यक्तियों का अभाव इस संसार में नहीं मत्सरी व्यक्ति ज्ञानोपदेश का पात्र नहीं।^५ सद्गुरु के समान सद् सिष्य की प्राप्ति भी कठिन है। सिष्य को सभी हुई मिट्टी के समान होना चाहिए जिसे गुरु बनमाना जाकर दे सके। अन्तः सिष्य वही हो सकता है जो आपा जोड़ व्यक्तिगत मान-अपमान बर्ष कुछ और आत्मन का अमिमान त्याग गुरु के चरणों में अपने आप को पूर्णतया समर्पित कर सके। ऐसा सिष्य भी होना दुर्लभ है।^६ सुन्दरदास ने भिक्षासु ज्ञान-शक्ति-योग के साधक का कथन दिया है—

वे नुबन्धन विरक्त जगत् छोड़ें हैं उनके संतन को भाव।

वे भिक्षासु उवाच रहत हैं गिनत न काहूँ रंक न राव ॥

बादनिबाव करत नहिँ कबहुँ वस्तु वागिने की अति आवे।

सुन्दर बाकी मति है ऐसी सो पैछी यहिँ बरिबावे ॥^७

सन्त का विश्वास है कि अध्यात्म-शक्ति सब में है किन्तु वह संस्कार-विशेष के कारण बड़ीभूत हो जाती है। सांसारिक अन्तः में अन्तः यह इतना अकम्बलता है कि अध्यात्म-मत्सरी की अपात्रता बात नहीं हो पाती। साथ ही उसका यह भी विश्वास है कि बंजम और

१ सं क सजीकु १९८ पृ २७१।

२ वही सजीकु १२ पृ २९।

३ वही सजीकु ११४ पृ २९५।

४ क सं ७८४९।१-३।

५ क व पृ ११२।११९।

६ पञ्चद साहस की बाणी (१) पृ ७५।७७।

हरिमा (मारवाड़) सं वा ल भाव (१) पृ १३३।३।

७ पञ्चद बाणी भाव (१) पृ ८९।९१४।

८ अरनदास की बाणी भाव (१) पृ १२।९३-९४।

९ भाग समुद्र पृ १४९।८।

करना पड़ता है। निन्दक जन्म-जन्म नरक में वास करता है।^१ सन्त-निन्दक तेज और प्रताप से हीन होता है, वह अहकारी, विकारी, अपवित्र, अन्त सार-शून्य और भ्रम-चक्र-ग्रसित होता है।^२

किन्तु अपने परिष्कार और शुद्धि के लिए सन्त ने निन्दक को आवश्यक माना है और उसे बहिर्बन्धु का खोलनेवाला कहा है। गुरु की भाँति निन्दक भी आत्म-शुद्धि में सहायता कर चैतन्य-जागरण में सहायक होता है। अतः भक्तों को निन्दा अति प्यारी है निन्दा ही भक्त की माता है और पिता भी। निन्दा वैकुण्ठ द्वार है। निन्दा से हृदय शुद्ध और पवित्र होता है। स्पर्द्धा के कारण होड़ लगाकर की गई निन्दा आत्म-संस्कारक है, आत्म-संस्कार का सोपान। निन्दा के कारण विनम्रता आती है। निन्दक स्वयं डूब कर सन्त का उद्धार-कर्ता बनता है।^३ निन्दक पलटू साहब का साहब है, गुरु है क्योंकि घोबो की भाँति मल-मल कर उसने मल धो-धो कर स्वच्छ कर दिया है।^४ निन्दक को पलटू नित्य प्रणाम करते हैं, कारण उसी के प्रताप से ससार में प्रसिद्धि मिलती है, मन का मैल दूर हो जाता है, स्वभाव निर्मल होकर भक्ति में अनुरक्त बढ़ती है। ऐसे निन्दकों की मृत्यु से बड़ी हानि होती है।^५ कबीर इसीलिए कहते हैं—निन्दक सदा जोवित रहो, तुम्हें सदा पास रखना उचित है क्योंकि पानी साबुन के बिना ही स्वभाव निर्मल कर देते हो—

निन्दक निधरे राखिये आँगन कुटी छवाय ।

विन पानी साबुन विना निर्मल करै सुभाय ॥^६

जीव-कोटियाँ

जीव और ईश्वर सम्बन्धी प्रभूत मीमांसा वेदान्त में मिलती है, सन्त वैसी मीमांसा नहीं करता। अज्ञाती भाव को भी वह अधिक विवेचना नहीं करता दीख पड़ता है। उसने अनुभव किया था कि दीख पड़नेवाली सम्पूर्ण अनेकता के अन्तर में चैतन्य ऐक्य-प्रवाह अन्तःसलिला की भाँति प्रवहमान है और इसी आत्म-तत्त्व की उपलब्धि उसने की थी, और इसी को अभिव्यक्ति उसने काव्य में की। जीवात्मा-परमात्मा की एकता सिद्ध होने पर जीव-जीव की समता स्वतः सिद्ध हो जाती है। लौकिक जीवन में यह एकता और समता लक्षित नहीं होती, वेदान्त ने इस प्रतीति-जन्य विरोध को दूर करने के लिए प्रातिभासिक, व्यावहारिक और पारमार्थिक सत्ताओं का निरूपण किया। सन्त ने जीवन-स्तर में जो विभिन्नताएँ देखी, उनके विभिन्न स्वरूप और कारण थे। जाति-पाँति की भावना, धर्म-सम्प्रदाय विरोध की धारणा, आचार-विचार के विचार, धन-सम्पत्ति और शास्त्र-ज्ञान के आधार पर निर्मित विभेद में आस्था के कारण जीवन में विच्छिन्नता आ गई थी। जीवन के

१ आदि ग्रन्थ, रविदास, राग गौड़ २।२-४।

२ आ० ग्र०, सुखमनी (असटपदी) १-४।

३ स० क०, राग ग० ७१, पृ० ७४। ४ पलटू साहब की वानी, (भाग २), पृ० ५०।१।

५ पलटू साहब की वानी (भाग २), पृ० ५१-५२।

६ क० व०, पृ० १३९।५३६।

सभी इस एक वस्तु के अभाव में व्यय है। मन्दिर-मस्जिद पूजा और नमाज पढ़ और रोना सभी अनुपादेय हैं। पण्डित और भोखरी खेज और चाबी बेर और कुरान सभी इस प्रेरणा के अभाव में अनावश्यक बन-बन हैं। इसके विपरीत जाति कुछ ज्ञान-वक्त्र धर्म से हीन एवं बुद्धि-बुवाई से परिपूर्ण व्यक्ति भी प्रयोजनीय वस्तु के द्वारा पूज्यता प्राप्त कर सकता है। अन्तरात्मा की यह पुकार जब जग जाती है और कुछ धम्म नहीं रह जाता। अन्तःकर्म की यह धारणा है कि यह नाश-पुकार अनाहत चैतन्य नाश-प्रवाह निरन्तर चल रहा है। बीजम के कम-कोलाहल में इनको पुकार सुनाई नहीं पड़ती इसके मुनते ही हृद (ससीम) अनहद (वसीम) हो जाता है, सीमा और सीमाहीनता के परे पहुँच जाता है। सत्त्व ने बार-बार जो अपने को आत्मा के चिरन्तन स्वरूप को देखने की पर्चा की है उसके मुख में इस आत्म-प्रेरणा और आन्तरिक स्फूर्ति के आगारित करने की भावना काम करती है। सत्त्व के लिए अह्यात्म-रस का सच्चा खनिकारी वही है जिसमें अन्तःप्रेरणा और आत्म-स्फूर्ति आगारित रहती है।

निन्दन

अन्तःप्रेरणा के अभाव में शुद्ध की कृपा के साथ ही निन्दकों का आमार भी सत्त्व स्वीकार करता है। सत्त्व स्वयं निन्दक हीमा अपने जीवन का सबसे बड़ा अभिघात समझता है किन्तु अन्य निन्दकों को आत्म-निराकरण समझता है। निन्दकों की कोटि के दो वन सत्त्व में माने हैं एक स्वाध्याय निन्द्य करनेवाले और दूसरा स्वभाष्य। शास्त्र-धर्म के पाण्डित्यों एवं कमस्कार दिया कर लोगों का अपवित्रबान अगानेवाले निन्दकों को कड़ी कठरी और सींगी फटकार देने में बहु क्रूर-क्रमर नहीं रहता। धर्माधिकारी काजी मुन्सा पण्डित योगी आदि पर आक्रमण करते समय बाण-संयम की सीमाओं को वह लाँच जाता है, क्या यह निन्दा है? शत्रुता हमारी प्रगाढ़ शिखरी ने सत्य छिपा है कि कबीर बाब का पण्डित बहुत अदना आदमी है स्वयं और लम्ब के मित्र और कुछ नहीं जानता पाठ-पाठ और गम्भातून का अप्य उपागम है सीध-ज्या और गठ-उगवाग का दूध गमर्बक है, तरबजान हीन आत्म-विचार-निवृत्ति विचर-बुद्धिहीन अन्त गैरार।^१ बनारस के छानेवाले मर्दों का जीठा-आमठा चित्र कबीर ने दिया है।^२ मर्दों ने निन्दा करने के लिए इनकी निन्दा नहीं की है। उनके मर्यादण्य को प्रकट कर धामान्य गंस्कारवाली जनता को बचाना चाहा है। यह बात दूसरी है कि कबीर-नहीं रस अधिक गहरा पड़ गया है। यह निन्दा नहीं शिरोप है। कबीर न लगत का है कि ब लोग कासी छोपी नागाठ धोणेबात्र घूठ बैकाम और गारतीय है शिन्हा जम मिश्र करते व्यंगीन दाता है।^३ रवमावजान निन्दकों से सावधान रहने और स्वयं निन्द्य करने में बने रहने के पार्श्व गतिन गणत-गादिय व मिन्द है। गापु मन्त्र के निन्दन का उद्धार नहीं हो सकता। निन्द्य करने के कारण ही अन्तर् योनिनों में प्रथम

१ कबीर पृ १३०।

२ ग क राम आना २ पृ ९१।

३ गं व राम बाब १ पृ १९८।

सन्त-मत में जीव-कोटियो का स्पष्ट कथन नहीं मिलता, किन्तु उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट है कि जीवों की दो कोटियाँ हुई — आचरण-शुद्ध और शुद्धाचरण-हीन। स्पष्ट रूप में वद्ध और प्रवृद्ध मुक्त जीवों का उल्लेख अधिक स्पष्ट है। सच्चे साधु-सन्त की गणना मुक्त जीवों में और सासारिक माया-मोह में फँसे जीवों की गणना वद्ध में हुई है। वद्ध जीवों की भी दो कोटियाँ हैं, पहली कोटि में माया-मोह-अहंकार-आपा में लिपटा जीव है जिसके उद्धार की सम्भावना भगवत्कृपा और गुरु-महिमा से सम्भव तो है किन्तु सम्भावना कम है और दूसरी कोटि में वह जीव है जिसकी अन्त प्रेरणा जग चुकी है एव जिस पर गुरु-भगवत्कृपा ही चुकी है। दूसरी कोटि के जीव और साधु-सन्त में कम का ही अन्तर रहता है। दूसरी कोटि के जीव की कसौटी है—

आपा भेटै हरि भजै, तन मन तजै विकार ।
निरवैरो सब जीव सो, दाढ़ यह मत सार ॥
आपा गर्व गुमान तजि, मद मछर हकार ।
गहै गरीबी वदगी, सेवा सिरजन हार ॥^१

सासारिक माया-मोह में पड़े व्यक्ति को सुन्दरदास ने विपरीत-ज्ञानी कहा है और ऐसे जीवों का विशद् वर्णन भी किया है।^२ अहंकार ऐसे जीवों की मूलवृत्ति है, चाहे वह अहंकार धन का हो, ज्ञान का हो, जन्म-कुल-मान का हो। सासारिक प्रवाह के आवर्त में पड़े जीवों का उद्धार सम्भव है और इसी सम्भावना की दृष्टि से जीवों की समानता है किन्तु मुक्ति-मार्ग में इनमें क्रमगत अन्तर अवश्य है। इस प्रकार अपने स्वरूप-ज्ञान से हीन मोह-माया-वद्ध जीव, गुरु महिमा और भगवत्कृपा से अन्त प्रेरणा प्राप्त जीव एव जीवन्मुक्त जीव ये तीन कोटियाँ हुईं। जीवों का यह अन्तर वास्तविक नहीं बल्कि लक्ष्य की समीपता के मानदण्ड पर आधारित है। निम्बार्काचार्य के वद्ध और मुक्त जीवों की कल्पना से यह भिन्न एव मध्वाचार्य के मुक्ति-योग्य, नित्य ससारी और तमोयोग्य जीवों की धारणा से भी सन्त-मत का मेल नहीं। बल्लभाचार्य ने तीन मार्गों का उल्लेख किया है—मर्यादा मार्ग, प्रवाह-मार्ग और पुष्टि मार्ग।^३ सन्त-मत के मार्ग-क्रम से इसमें भिन्नता है। सन्त मर्यादा-मार्ग को स्वीकार नहीं करता। प्रवाह मार्ग में पड़े जीवों में ही मर्यादा-मार्ग की गणना सन्त ने की है। सन्तों का यह जीव-कोटि-विभाजन प्रत्यक्ष अनुभूत और युक्ति-संगत है।

साधन और साधना

उत्तिष्ठत जाग्रत प्राप्य वरान्निबोधत । —कठ० १।३।१४।

सन्त के लिए साध्य है सर्वभूतात्मैक्य की प्रतीति-जन्य अनुभूति, जिसके द्वारा वद्ध और ससीम दीख पड़नेवाली आत्मा पूर्ण चैतन्य और परम आनन्द की उपलब्धि कर लेती है।

१ दाढ़ दयाल की वानी, भाग (१), पृ० २।

२ सुंदर विलास, विपरीत ज्ञान को अग, पृ० १३।१-६।

३ शास्त्री चिम्पनलाल हरिशंकर कृत जीव-सृष्टि-पुष्टिमार्गीय-देशिका का प० माधव मिश्र कृत हिन्दी अनुवाद, पृ० १२५।

सामाजिक आधार इन्हीं पर टिके थे। ऐसी अवस्था में इन विषयों को उज्ज्वल कर व्यक्ति-व्यक्ति की समानता प्रतिपादित करने के लिए अनेक के एकरस की कल्पना द्वारा समता प्राप्त हुई। वाद्यनिक लज के अन्तर्गत ऐश्वर्य के सिद्धान्त का सामाजिक प्रयोग इन सन्तों ने किया। स्वामर-अंगम चर-अचर कीट-पतंग सभी समान तरंगों से निर्मित हैं। मिट्टी एक है, उससे निर्मित भाण्ड हो मित्र-निमित्र रूपों के हैं।^१ एक ही प्रकाश से सब सत्तार की उत्पत्ति हुई तो भला कौन अच्छा और कौन बुरा है? न कोई कियो का पुत्र है न पिता न स्वामी और न दास।^२ ऊँच-नीच की धारणा भ्रम है।^३ जूथित और पवित्र की भारत व्यर्थ है। कुछ-बालि का अहंकार विडम्बना है न कोई बाह्य है और न दूर। अठ कुम्हार का भ्रमबाह्य है।^४ बकरी पाव और अपनी संतान में एक ही छलू की धारा है^५ फिर संतान-रक्षा के उद्देश्य से अपना निर्बीज देवी-देवताओं की प्रसन्नता के लिए सबीजों का बलिदान अनुचित है। हिन्दू मुख्यमान दोनों में सब वही 'एक' है फिर यह बुझा कहाँ से आई? राधा रंक समान है^६ निर्धन और धनवान दोनों आई-आई हैं।^७

अभिन्नता का प्रतिपादन करते हुए भी मानवों ने उच्चता-नीचता का विचार किया गया है। सन्त के अनुसार उच्चता का विचारक आचरण है, आचार नहीं जिसका आधार शास्त्रीय अथवा पुस्तकीय हो। आचरण के मुख में उन्हींने मान की प्रचलता मानी है। आचरण की पवित्रता द्वारा भीच कुलोद्भूत व्यक्ति भी बाह्य-ही उच्चता प्राप्त कर सकता है। हीन-सत्कार और मानहीन बाह्य से वह भेद्य है। आचरण भ्रष्टता के कारण बाह्य कुलोत्पन्न व्यक्ति भी स्वयम् की शुद्धता प्राप्त करता है।^८

१ (क) एकल माटी कुँवर कीटी मानन है बहु माना रे।

असपावर जगम कीट पतंगम बटि बटि रामु समाना रे॥

—आ धं नामदेव रामु माजी न ३।१।

(ख) कीट पतंग सबे जोनिम में जळ जळ संनि समाना सोह।

पीर पैगम्बर बेबा बानबा भीर मझि जल की मीहि॥

—बा बा माय (२) पृ १९५।१९६।

२ छ क रामु बिनास प्रमाठी ३ पृ २४४।

३ छ क रा न ३९ पृ ४२।

४ छ बा धं भाग (२) बारी पृ १४०।१।

५ छ क रामु गडड़ी ७ पृ ९। ६ वही रामु गडड़ी ४१ पृ ४४।

७ छ बा धं भाग (२) पृ ४९।

८ छ क रामु गडड़ी ४५ पृ ४८ 'पाहन की पूजा कर करि आठम बाठा —पाहू (भाग २) पृ ८१।१९६।

९ छ क रामु भासा ८ पृ ९८ 'हिन्दू गुरुक येव कहु वही' —बाहू बाजी (भाग २) पृ २८।१९ और वल्लू साहब की बाजी (भाग २) न ९१।८१।

१ मं क रामु भैरज २ पृ २७। ११ मं न रा भे ८ पृ २११।

१२ आ धं रविदास रामु गिलाबनु २।

सन्त-मत में जीव-कोटियों का स्पष्ट कथन नहीं मिलता, किन्तु उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट है कि जीवों की दो कोटियाँ हुई — आचरण-शुद्ध और शुद्धाचरण-हीन । स्पष्ट रूप में वृद्ध और प्रवृद्ध मुक्त जीवों का उल्लेख अधिक स्पष्ट है । सच्चे साधु-सन्त की गणना मुक्त जीवों में और सासारिक माया-मोह में फँसे जीवों की गणना वृद्ध में हुई है । वृद्ध जीवों की भी दो कोटियाँ हैं, पहली कोटि में माया-मोह-अहंकार-आपा में लिपटा जीव है जिसके उद्धार की सम्भावना भगवत्कृपा और गुरु-महिमा से सम्भव तो है किन्तु सम्भावना कम है और दूसरी कोटि में वह जीव है जिसकी अन्तः प्रेरणा जग चुकी है एवं जिस पर गुरु-भगवत्कृपा हो चुकी है । दूसरी कोटि के जीव और साधु-सन्त में कम का ही अन्तर रहता है । दूसरी कोटि के जीव की कसौटी है—

आपा मेंटै हरि भजै, तन मन तजै विकार ।

निरवैरो सब जीव सो, दादू यह मत सार ॥

आपा गर्व गुमान तजि, मद मछर हंकार ।

गहै गरीबी वदगी, सेवा सिरजन हार ॥^१

सासारिक माया-मोह में पड़े व्यक्ति को सुन्दरदास ने विपरीत-ज्ञानी कहा है और ऐसे जीवों का विशद् वर्णन भी किया है ।^२ अहंकार ऐसे जीवों की मूलवृत्ति है, चाहे वह अहंकार धन का हो, ज्ञान का हो, जन्म-कुल-मान का हो । सासारिक प्रवाह के आवर्त में पड़े जीवों का उद्धार सम्भव है और इसी सम्भावना की दृष्टि से जीवों की समानता है किन्तु मुक्ति-मार्ग में इनमें क्रमगत अन्तर अवश्य है । इस प्रकार अपने स्वरूप-ज्ञान से हीन मोह-माया-वृद्ध जीव, गुरु महिमा और भगवत्कृपा से अन्तः प्रेरणा प्राप्त जीव एवं जीवन्मुक्त जीव ये तीन कोटियाँ हुईं । जीवों का यह अन्तर वास्तविक नहीं बल्कि लक्ष्य की समीपता के मानदण्ड पर आधारित है । निम्बार्काचार्य के वृद्ध और मुक्त जीवों की कल्पना से यह भिन्न एवं मध्वाचार्य के मुक्ति-योग्य, नित्य ससारी और तमोयोग्य जीवों की धारणा से भी सन्त-मत का मेल नहीं । वल्लभा-चार्य ने तीन मार्गों का उल्लेख किया है—मर्यादा मार्ग, प्रवाह-मार्ग और पुष्टि मार्ग ।^३ सन्त-मत के मार्ग-क्रम से इसमें भिन्नता है । सन्त मर्यादा-मार्ग को स्वीकार नहीं करता । प्रवाह मार्ग में पड़े जीवों में ही मर्यादा-मार्ग की गणना सन्त ने की है । सन्तों का यह जीव-कोटि-विभाजन प्रत्यक्ष अनुभूत और युक्ति-संगत है ।

साधन और साधना

उत्तिष्ठत जाग्रत प्राप्य वरान्निबोधत । —कठ० १।३।१४ ।

सन्त के लिए साध्य है सर्वभूतात्मैक्य की प्रतीति-जन्य अनुभूति, जिसके द्वारा वृद्ध और ससीम दीख पड़नेवाली आत्मा पूर्ण चैतन्य और परम आनन्द की उपलब्धि कर लेती है ।

१ दादू दयाल की बानी, भाग (१), पृ० २ ।

२ सुंदर विलास, विपरीत ज्ञान की अंग, पृ० १३।१-६ ।

३ शास्त्री चिम्पनलाल हरिश्चकर कृत जीव-सृष्टि-पुष्टिमार्गीय-देशिका का प० माधव मिश्र कृत हिन्दी अनुवाद, पृ० १२५ ।

परमार्थ—धर्म, धर्म काम और मोक्ष उसके लिए काम्य नहीं और वैकुण्ठ को वह बन्धन का कारण मानता है। सिद्धियाँ उसके लिए नगण्य और अथ-हीन हैं एव सांसारिक सुख-मोक्ष मान-सम्मान दुष्प्रसू। उसके जीवन का एक मात्र सत्य है जीवन्मुक्ति जो पुन मुक्ति का उपानम है। भारतीय धर्म-साधना में कम ज्ञान और अधिक ईश्वर प्राप्ति के साधन माने गए हैं किन्तु इनमें से केवल एक भोगदाता नहीं। कममार्गी को कम को पूछता के लिए ज्ञान और कम-विभाग में आस्था चाहिए। उसी प्रकार ज्ञानी कम का ठिठकार नहीं करता और ज्ञानी हो भक्त हो नहीं सकता। मार्ग की विविष्टता ज्ञात उसके चरम रूप में नहीं बल्कि प्रमुखता के कारण है। वहाँ अन्य मार्ग अधीनस्थ और गौण हो जाते हैं।

विभिन्न दर्शनों के आधार पर साधना के विभिन्न रूपों का उद्गम हुआ ऐसा नहीं कह यह कथन उपयुक्त होगा कि विभिन्न सम्प्रदायों ने अपने साधनिक सिद्धान्तों का स्वरूप-करण किया। सम्प्रदायों के विकास का इतिहास इसका सप्रती है। आचार्यों और उनके द्वारा परवर्तित सम्प्रदाय के आधार में जो अन्तर दीख पड़ता है, उसका मुख्य कारण यही है। साम्प्रदायिक आधार परम्परा का पाठन है जिसका निर्माण किसी अन्य प्राचीन सम्प्रदाय के मन्दाग्रेष पर होता है। बौद्धों के विद्वत् सम्प्रदाय की नींव पर ही वैरागियों और बुद्धियों के सम्प्रदाय की व्यवस्था हुई। उनका अतीतीकरण आचार्य संकरन किया और अन्तस्वरूप उन्हें प्रकटन बौद्ध एक कहा गया। आचार्य संकर ने उत्तर वैदिक-परम्परा की रक्षा का प्रयास अपने भाष्यों के साधनिक आधार और संस्थाधियों के नवीन संगठन द्वारा किया। इस संगठन के मुख में बौद्ध धर्म और धर्म प्राचीन साधनाओं का अवशिष्ट है। ज्ञानमार्गी साधनाओं की विवेचना द्वारा इनकी मूल्यता देखी जा सकती है। उत्तर-ज्ञान के स्वरूप में अन्तर है ज्ञात ज्ञान-प्राप्ति के साधनों में अन्तर होगा। न्याय-वैशेषिक के अनुसार बुद्ध का कारण मिथ्या ज्ञान है। ज्ञान के विषय और मार्ग का तार्त्त्विक ज्ञान ज्ञात अपेक्षित है। ज्ञान के विषयों में आत्मा प्रधान है। आत्म-स्वरूप का चिन्तन मुख्य साधना है। साध्य पुरुष और प्रकृति को अनादि उत्पन्न स्वीकार करता है और अविवर्क द्वारा दोनों को सम्मिश्रित। प्रकृति ही अनात्म का कारण है। प्रकृति से मिलन आत्म-स्वरूप के ज्ञान द्वारा पुरुष-प्रकृति के अविवर्क-सम्मान को छिन्न करता ही भोग है। कमवादी पूजनीमांसा के अनुसार सात्वत विधि-निषेध का पाठन ही आवश्यक है। भक्ति ईश्वर की पूजा-आराधना को ही परम साधन मानती है। पीठा में समन्वय की चेष्टा देखी जाती है, यद्यपि यहाँ कर्मधार को नवीन संस्कार प्राप्त हुआ। आचरण की पवित्रता संस्था और आर्यसत्त्वों के ज्ञान निर्वाण के लिए आवश्यक है। तम-निगम-ज्ञानरूप बुद्ध के ऊपर आकाश होकर अनन्तज्ञानी केवली भक्तान् भक्तियों के द्वि के लिए ज्ञान-कुसुम की बुद्धि करते हैं। तथापि अपने बुद्धि-पट में उन सकल कुसुमों को झेकते हैं और प्रवचन माहा गुंथते हैं। भुवना के इस कथन में जैन-साधना के मुख्यतः तम-निगम और ज्ञान है। ज्ञेय-स्वरूप और ज्ञान की सीमाता के साथ आचार-नीमांसा जैन-साधना में स्वीकृत है। यहाँ यह कथन अनुपयुक्त नहीं होगा कि इन विभिन्न सम्प्रदायों के आधार विचार एक-दूसरे से प्रभावित होते और प्रभावित करते थे। हिन्दु धर्म की निश्चित एक धारणा बना होने के कारण संगठित भववारी सम्प्रदाय वह किसी समय में न था। सन्त-मठ की साधना की समझने के लिए इन साधनाओं का ज्ञान अपेक्षित है।

सन्त ने अपने निर्दिष्ट लक्ष्य को स्पष्टतया समझ लेने के बाद उसके साधन और साधना पर विचार किया है, प्रत्येक प्रचलित आचार और साधना पर विचार कर अपना मत स्थिर किया है एवं इस क्रम में स्वभावतया कुछ की स्वीकृति और कुछ का त्याग हो गया है। विधि-निषेध, वेद, मूर्ति-पूजा आदि के प्रत्याख्यान के लिए मुसलमानी प्रभाव विचारको ने देखा है। इनकी विवेचना यहाँ अपेक्षित है।

आचार, धर्मानुष्ठान और साधना की विभिन्न प्रणालियों पर विचार करते समय लक्ष्य की ओर सदा ध्यान रखना पड़ेगा एवं यह विवेचन करना पड़ेगा कि लक्ष्य-सिद्धि और उद्देश्य-पूर्ति में ये किस सीमा तक सहायक हैं। जिन लोगों ने कबीर आदि सन्तों को वेद-शास्त्र का निन्दक, इनके ज्ञान से शून्य और सगति द्वारा उच्छिष्ट ज्ञान के आधार पर तत्त्वज्ञान बघारने-वाला सिद्धान्त-निरूपण माना है, उन लोगों ने इस विषय की ओर ध्यान नहीं दिया है। सन्तों के सामने प्रश्न था, क्या वेद-शास्त्र मुक्ति-साधना के अन्यतम साधन हैं? किसी विचार-धारा की परम्परा होती है, जिसकी स्फूर्ति तत्कालीन कारणों से अभिव्यक्त हो पाती है। कबीरदास के समय में जो अवस्था थी उसके अनुसार मध्यदेश का पूर्वी भाग और भारत के पूर्वी भागों में नाना प्रकार की साधनाएँ प्रचलित थी। मुनि, पीर, दिगम्बर, सन्यासी, जोगी, जगम, सेवडा, ब्राह्मण, साधु, सन्यासी, यती और तपी थे। सामान्य रूप में उच्च वर्ग पौराणिक धर्मानुयायी था और निम्न वर्ग भूत-पूजा, ग्रामदेवोपासना, वृक्ष-सर्प-पूजा में लगा अन्धविश्वासी और जतर-मतर में आस्था रखनेवाला था, जिनमें आर्येतर और आर्य तत्त्वों का मिश्रण हो गया था। ऐसी जनता साधारण रूप में अशिक्षित, वेद-शास्त्र-पुराण-ज्ञान से हीन और हीन सम्स्कार थी। पौराणिक मत के अनुसार इनके लिए मोक्ष का द्वार अवरुद्ध था। इस अवस्था के अनुक्रम में परम्परा का अध्ययन करना होगा।

वेद-विरोध की परम्परा कबीरदास से बहुत प्राचीन है। बौद्ध धर्म में कर्म-कांड प्रधान, आचार-निष्ठ, हिंसापूर्ण यज्ञ-क्रियानुष्ठान का स्पष्ट विरोध है। जैनागमों में हिंसा का तीव्र विरोध है। बौद्ध धर्म का नवीन अभियान इसे समृद्ध बनाने में समर्थ हुआ। जातक के अनुसार तीन कुल सम्पत्तियाँ और छ कामावचार स्वर्ग (चातुर्माहाराजिक, त्रयस्विंश, याम, तुषित, निर्माण, रति तथा परनिर्मित वश-वर्ति) और ब्रह्मलोक सम्पत्तियाँ अर्हत् पद से निकट हैं।^१ एवं ऐसे अर्हत् पद की प्राप्ति के निमित्त शास्त्र-ज्ञान नहीं, सदाचार की अपेक्षा है। उपनिषदों और गीता में वेद के कर्म-कांड-विधान का विरोध प्राप्त है। गीता में कृष्ण का कथन है— हे अर्जुन! सभी वेद त्रैगुण्य का विषय प्रतिपादन करनेवाले हैं, इसलिए तू उन भोगों एवं उनके साधनों में आसक्तिहीन, हर्ष-शोकादि द्रव्यों से रहित, नित्य-वस्तु परमात्मा में स्थित, योग-क्षेम को न चाहनेवाला और आत्मनिष्ठ हो। चारों ओर पानी हो जाने पर (अर्थात् पानी सुलभ हो जाने पर) कुएँ की गतिनी उपयोगिता रहती है उतनी ही अपेक्षा ब्रह्म-ज्ञानी को वेदों की रहती है।^२ गीता में अर्जुन की मति को 'श्रुति विप्रतिपन्ना' अर्थात् नानाप्रकार के वेद-

१ जातक, भाग (१), अपण्णक जातक १११, पृ० १३६।

२ त्रैगुण्यविषयो वेदा निस्त्रैगुण्यो भवार्जुन।

निर्द्वन्द्वोनित्यसत्त्वस्यो नियोगक्षेम आत्मवान् ॥

बानों से पदवाई हुई कहा गया है।^१ पीता के अनुसार वेद-लिखित कर्म करनेवाले इन्द्र के पुष्प-लोफ में पहुँच कर पुष्प दाव होने पर मृत्यु-लोफ में जन्म लेते हैं।^२ इस सम्बन्ध में स्मरण रखने योग्य है कि कृष्ण ने इन्द्र की पूजा के स्थान में मोक्षार्जन-पूजा का प्रवर्धन किया था। मुख्य के अनुसार ऋग्वेद यजुर्वेद सामवेद अथर्ववेद शिक्षा कल्प व्याकरण निरुक्त छन्द ज्योतिष यह अपरा विद्या है और जिससे परमात्मा का ज्ञान होता है वह परा विद्या।^३ मुख्य और कटोपनिषद् में इस प्रकार के स्वर स्पष्ट हैं।^४

शिष्ट-भाष-परम्परा में वेद-विरोध और उत्तम ज्ञान में वेद-शास्त्र की अधमता के कुछ प्रमाण हैं। इस विरोध ने जो स्वल्प किया है। वेद-शास्त्र का भेद कोई नहीं जानता और उत्तम-ज्ञान के लिए वेदों का ज्ञान व्यर्थ है। सरहपा की रचनाओं में जन्म-मरण को विघ्न का कारण कहा गया है।^५ चारों वेद पढ़ कर भी ब्राह्मण भेद नहीं जानता कुछ-बानी केकर मर पड़ता है और होम कर भीतों को कड़ बाता है।^६ कल्पा ने पण्य-पण्डित की निन्दा की है। पन्न धीच्छ के भीतर का मूत्रा ऊपर के कड़े आबरण के कारण नहीं बीस पड़ता पण्डित आगम-वेद-पुराण का मम नहीं समझता।^७ परब्रह्म का निर्बचन न तो वेदों में है और न अन्य धार्मिक पुस्तकों में। ये पुस्तकें तो उसके आच्छादन हैं। उन्होंने सत्य को प्रकाशित करने के बलसे जग पर भ्रम का आवरण डाल रखा है।^८ ब्रह्म-पत्र का बचन वेद शास्त्र धर्म-मुत्तरों में नहीं है।^९ ब्राह्मण छोड़ उत्तमान पर ध्यान देना चाहिए।^{१०} काशी और मुम्बई ने कुशल पड़ी ब्राह्मणों ने वेद पढ़े तथा कापड़ी और संघातियों ने तीर्थों के भ्रम में डाल रखा है पर इनमें से किसी ने निर्वाण-पथ का भेद नहीं पाया।^{११} योग-बीज के अनुसार तीर्थों तक-व्याकरणदि ग्रंथों से बड़ होकर ये ज्ञान-मुक्त लोग शास्त्रों के बाध में कुटी उत्पन्न हो गए हैं। त्रिद अनिर्वाच्य पद को देखता भी नहीं बता सकते उसे वे शास्त्र बता बताएँगे।^{१२} सौराष्ट्र सिद्धान्त-संग्रह का कथन है— सभी सम्प्रदाय कहते हैं कि धर्म हजारों की संख्या में है। मैं कहता हूँ कि यदि मेरी बात मानो तो सभी को कुर्छे में बँध दो। मर्यादा का लोभ आधुनिक समय में मुक्त नहीं हो सके वे इनको भी भुक्ति का श्रावण से सजते हैं, यद् वंते मान किया जाय ? या व्यक्ति लोगों को आबरण में डाल देने के लिए या अभिमान बढ़ा या जीविका के लिए या ध्येय के लिए या अन्य किसी अभिसंगित वस्तु की प्राप्ति के लिए धर्म लिया करता

मायानस उदयान सर्वतः संपन्नोदके ।

तावामर्षेय बदेणु ब्राह्मणस्य विमानतः ॥ —गीता २।४५, ४६ ।

१ गीता २।५१ ।

२ गीता १२ २१ ।

३ तन्नाम ऋग्वेद यजुर्वेद सामवेद अथर्ववेद शिक्षा कल्प व्याकरण निरुक्त छन्दोव्याधिक-मिति । अथर्वनामक सारसारविधिमन्त्रे । —मुख्य १।५ ।

४ मुख्य (१ ३ ७ और १) पत्र (२।१।८) ।

५ दि वा पा गृ १।४ ।

६ दि वा पा गृ ४।२ ।

७ दि वा पा गृ १।५।१ ।

८ गीता २।४ ।

सौराष्ट्र बानी ३।६ ।

१ गी वा गृ ५।११ ।

११ गी वा प १।१ ६ ।

१२ त्रिवेदी शास्त्रकीर ३।५ में गृह पत्र उद्धृत ।

है, वह धर्मार्थी पुरुषों के आगे कैसे शोभनीय हो सकता है।^१ दसवीं शताब्दि में रामसिंह ने पण्डितों को अर्थ और ग्रन्थ में तुष्ट, किन्तु परमार्थ-ज्ञान से हीन देखा था और कहा था कि पद्धर्शन के पढ़ने पर भी उनके मन की भ्रान्ति नहीं जा पाई थी।^२ जिन दत्त सूरी (११वीं सदी) के अनुसार पढ़ने-गुननेवाले तो हैं किन्तु वे परमार्थ तत्त्व को नहीं जानते।^३

सन्त-मत के पूर्व एक ओर तो भाष्य और टीकाओं के द्वारा साम्प्रदायिक मतवाद को दार्शनिक आधार देने की चेष्टा हो रही थी और दूसरी ओर शास्त्रों, वेदों और पुराणों का प्रत्याख्यान किया जा रहा था। नए भाष्यों और टीकाओं द्वारा यह सिद्ध किया जा रहा था कि भाष्यकार विशेष के अतिरिक्त अन्य विचारक इनका तत्त्वार्थ नहीं जानते। यह भी स्मरण रखने योग्य है कि मुस्लिम धर्म भी प्रकटीकृत पुस्तकीय धर्म का विश्वासी है, और उस सम्प्रदाय में वेद जैसी-ही प्रतिष्ठा कुरान की है। उस समय हिन्दू-समाज पौराणिक हो चुका था और नव-प्रवर्तित मुस्लिम सम्प्रदाय में कट्टरता और स्फूर्ति थी। इस विवेचन द्वारा हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि तत्कालीन समाज के वर्ग-विशेष में पौराणिक आचार की प्रधानता थी और भिन्न सम्प्रदायों की मान्यताओं के अनुसार वेद-शास्त्र-पुराण (पुरान और कुरान, वेद और कितेव की तुल्य द्रष्टव्य है) ब्रह्म-प्राप्ति में अक्षम हैं अतः इनके द्वारा प्रचारित आचार व्यर्थ और निरर्थक एवं इनके वास्तविक अर्थ को पण्डित, काजी, मुल्ला आदि नहीं समझते।

सन्त-मत इस परम्परा को स्वीकार कर कहता है कि मूर्ख मनुष्य तू ने पुराण सुन कर क्या किया ?^४ वेद-पुराण की गति उस परब्रह्म तक नहीं।^५ स्मृति वेद की पुत्री है, स्मृतियों ने बन्धन के लिए जजीरें तैयार की हैं।^६ इन बन्धनकारियों के पठन-पाठन द्वारा उद्धार सम्भव नहीं।^७ व्यर्थ ही वेद पढ़-पढ़कर जीवन खोना है, कारण वेदाध्ययन द्वारा किसी ने अनन्त का पार नहीं पाया।^८ जब ब्रह्मा ने ही ब्रह्म का पार नहीं पाया तब ब्रह्मा के मुख से उच्चरित होनेवाले वेद की क्या हस्ती है ? भला ब्रह्मा बड़ा है अथवा उसकी कृति वेद ? वेद-पुराण अथवा कुरान पढ़ना मन-बहलाव का साधन मात्र है। इनसे वास्तविक ज्ञान सम्भव

१ वही, १८।

२ पडिय पडिय पडिया, कणु छडवि तुस कडिया।

अत्थे गथे तुट्ठोमि, परमत्थुण जाणहि मूढोसि ॥ -हि० का० घा०, पृ० २५६।८५।

छह दसण धम्मइ पडिय, मणह ण फिट्ठिय मति।

एकककु देउ छह मेउ किउ, तेण ण मोक्खह जाति ॥ -हि० का० घा०, पृ० २५६।११६।

३ बहुय लोय लुच्चियसिर दीसहि। पर रागदोसहि सहुँ विलसहि।

पढहि गुणहि सत्थइ वक्खाणहि। परि परिमत्थु तित्थु तित्थु सुन जाणहि ॥

—हि० का० घा०, पृ० ३५६।७।

४ आ० ग्र, परमानन्द, रागु सारग १। ५ आ० ग्र०, रामानन्द।

६ स० क०, रागु गडडी ३०।१, पृ० ३२ और वी० रमैनी ३३।

७ स० क०, रागु आसा ५, पृ० ९५। ८ स० क०, रागु आसा १०।१, पृ० १००।

नहीं।^१ बर पड़ कर पण्डित ध्येय काम के भ्रम में बँध गये।^२ पण्डित महाराज की भावना किसी गैबार्ड का खेल करने गई। उसने डंडे से उसकी टाँग तोड़ दी और वह बेचारी (तीन पैरों से) खेंगड़ा बर बसती है।^३ भला ऐसी खेंगड़ाती गाय किस प्रकार काम या सजती है? जो स्वयं खेंगड़ा कर बसती है वह दूसरों का खेंगड़ा कैसे कर सजती है? घेयब खेल किया धस्तूटे हैं पण्डित सास्त्र पर विचार करता है।^४ इन लोगों ने भ्रम-ज्ञान फैला रखा है।^५ हिन्दू अन्ये हैं और तुक काने इनमें से किसी को सास्त्र-ज्ञान नहीं है। ये लोग ज्ञान से दूर हैं।^६ कर्माकर्म के विचार में वेद-पुराण संसय उत्पन्न कर बैठे हैं अन्तर का अभिमान वा नहीं होता।^७ इनसे बल्कि अहंकार और अधिक बढ़ जाता है। फिर इनसे आशा कैसे? वेद के भरोसे रहनेवाला दूध मरेगा।^८

वेद-पुराण झूठे नहीं और न उनके कथन ही झूठे हैं वस्तुतः कोय उनका वास्तविक अर्थ नहीं जानते। जो सब जानत भी है, वे विचार नहीं करते। वेद-पुराण को झूठा क्यों कहते हो झूठा यह है कि उसके तात्त्विक अर्थ पर विचार नहीं करता।^९ ज्ञान-बीबीना के आधार पर भ्रम और झूठ वेद के वेद की कल्पना की गई है। ओंकार की प्रतिष्ठा बार में बल कर हुई। ओंकार सतिवच की मजिमा स्वीकार करनेवाले मिसल घम के भारि

१ मं क० रामु गठरी २४१२ व ४५ और रामु भाषा ८११ पृ ९८।

२ मं क० रामु खोरठि १११ पृ ११२।

३ पाँच तुमरी गादनी कोये वा खेल गानी थी।

से बरी टेवा टमरी तोरी लागत सायन बाठी थी॥

—आ रं नामदेव रामु बिलावल मोड़ ७११।

४ बीजक शास्त्र ६।४।

५ बीजक शास्त्र ७५।१।

इच्छा—अर्थ से दक्षिण वक्ति के बहू गार पण्य की न जाण्यो। हिन्दू-मुसलमान दोऊ बिभरि गये हिन्दू वेद की शास्त्रें माना मन बनाय लेते भए और मुसलमान बिनाह की शरा से न माना मन दूसरी दीन की गढ़ा करल बा।

—भी बिभरमाध गिद् की टीका पृ ३५४।

६ आ रं नामदेव रामु बिलावल मोड़ ७१४।

७ आ रं रविदास रामु गठरी ३१२।

इच्छा—महोदय—धुपरी बिभिमल मीरी बुनिर्गन बच प्रमाणम्।

बमान लक्ष निशिर्ग लक्षो मलावनी येन मन न पंचा॥

—म आ (बनारस) ३१३।१५।

८ नू ब्रह्मन् मे वार्न व नू लक्ष मं मोरि बगवती बीजे के बर्ण्ड।

इच्छे राम नाम मं उरवे वेदु अगेमे पादे दूब भरति॥

—मं क० रामु गठरी ५१३ पृ १८।

९ मं क० रामु बिधान बगवती ४ पृ ४५।

ग्रंथ में सुरक्षित कबीर के पदों में ओकार की महत्ता प्रतिपादित नहीं दीख पड़ती, अतः इस निष्कर्ष पर पहुँचा जा सकता है कि 'प्रणव'-सम्बन्धी रचनाएँ पीछे चल कर कबीर के नाम पर जुड़ गईं अथवा आदि ग्रंथ-संकलन के समय तक कबीर के ऐसे पद प्रसिद्ध न हो सके थे। कबीर के अनुसार ग्रंथों के थोड़े अध्ययन से ही अध्ययता में अहंकार-बुद्धि जग जाती है अतः वह पूर्ण ज्ञान प्राप्त नहीं कर पाता। दूसरी ओर मूर्ख पण्डित बन कर वेद का झूठा 'बखान' करते हैं।^१ अतः वेदों के वास्तविक तात्पर्य और तात्त्विक ज्ञान तक किसी की पहुँच नहीं हो पाती। ये ज्ञान-मूढ़ भारवाही गर्दभ हैं, चन्दन ढोनेवाला गर्दभ चन्दन की सुगन्धि से तृप्ति लाभ नहीं कर सकता, उसी प्रकार आत्म-प्रकाश-तत्त्व से हीन वेद-पुराण के पण्डित पोथियों का भार वहन करते हैं।^२ पोथी पढ़-पढ़ कर ससार मर गया किन्तु कोई पण्डित नहीं हो सका। प्रियतम तक पहुँचाने वाले एक अक्षर का पढ़नेवाला ही पण्डित है।^३ रमैया राम जब आवेंगे उनकी प्रीति-धारा जब उमड़ेगी, शरीर ही वेदी बनेगा और ब्रह्मा वेदोच्चार करेंगे। भाव-ज्ञान के प्रकाश में वेदों का वास्तविक महत्त्व प्रकट होगा।^४ अतः माया के कारण विद्या बेचनेवालों का जन्म वृथा है।^५ पण्डित और मुल्ला समझते नहीं, यही तो कठिनाई है।^६ कबीर इसीलिए कहते हैं—

वामनु गुरु है जगत का, भगतन का गुरु नाहि।

उरसि-उरसि कै पचि मूआ, चारउ वेदहु माहि ॥^७

पूजा-पाठ आदि की व्यर्थता

हमने देखा है कि सन्त के अनुसार वेद-स्मृति-शास्त्र, पुराण और कुरान परम-तत्त्व से परिचय कराने में असमर्थ हैं, अथवा पण्डित-पुरोहित, मुल्ला और मौलवी इनका अर्थ नहीं

१ आ० ग्र०, नामदेव, टोडी ११२।

२ क० ग्र०, पद ३९ और स० क०, राग मार १११, पृ० १८९।

३ क० ग्र०, १९१४, पृ० ३९।

४ कुलहनी गावड़ मंगलचार।

हम घरि आये हो राजा राम भरतार ॥

× × ×

सरीर सरोवर वेदी करिहूँ, ब्रह्मा वेद उचार।

रामदेव सगि भाँवरि लँहूँ, घनि घनि भाग हमार ॥ —क० ग्र०, पद १, पृ० ८७।

५ स० क०, रा० मार ११३, पृ० १८९। ६ स० क०, रा० भैरव ११, पृ० २१७।

७ सं० क०, सलोक २३७, पृ० २८२।

डॉ० रामकुमार वर्मा ने 'वामनु' का अर्थ 'वह मन' किया है। 'वा मन' ऐसा पाठ रहने से यह अर्थ उपयुक्त होता। वहमनु, ब्राह्मण होना अस्वाभाविक नहीं। ब्राह्मण (राग गउडी ७), वामन (गउडी ७) और बाम्हनु (राग आसा १६) जैसे पाठ सत् कबीर में ही मिलते हैं अतः 'वामनु' का अर्थ ब्राह्मण ही उपयुक्त जैचता है। पाठ-संस्कार के लिए द्रष्टव्य—ब्राह्मण गुरु जगत का साधू का गुरु नाहि। —क० ग्र०, पृ० ३६। ३५६।

नहीं।^१ बेद पढ़ कर पण्डित ब्यापक काम के भ्रम में बँध गये।^२ पण्डित महाराज की बापरी किमी मवार का सेव करन गई। उगने डहे से उसकी टाँग तोड़ बी और बह बेपारी (तोन पैरों से) सँगड़ा कर बसती है।^३ भला ऐसी सँगड़ाती गाय किस प्रकार काम का सक्ती है? ओ स्वयं सँगड़ा कर बसती है, बह दूसरों का उद्धार कैसे कर सक्ती है? सैयद दोन फ़िराब फ़ल्लते है पण्डित शास्त्र पर बिचार करता है।^४ इन लोगों ने भ्रम-जाल फैला रखा है।^५ जिन्हु भन्ने है और तुक कामे इनमें से किसी को उत्प-ज्ञान नहीं है। ये लोग ज्ञान से दूर है।^६ कर्मकर्म के बिचार में बेद-पुराण संतय उत्पन्न कर बेते है अन्तर का बहिमान न नही होता।^७ नन्हे बन्कि बहकार और अधिक बड़ जाता है। फिर इनसे जाया कैसी? बर है अरोमे रहनेवाला बूढ़ मरेगा।^८

बेद-पुराण गुटे नहीं और न उनके कथन ही झूठ हैं वस्तुतः लोग उनका शास्त्रिक अर्थ नहीं जानते। या अब जानते भी हैं वे बिचार नहीं करते। बेद-पुराण को झूठा नहीं कहने हो झूठा बह है जो उगक सात्त्विक अर्थ पर बिचार नहीं करता।^९ ज्ञान-बौद्धिमा के बापार पर मुन्म और स्मृत बर के बेद की बल्ला की वर् है। औरार की प्रतिष्ठा बाइ से बल कर हुँ।^{१०} औरार मतिन की मदिना स्थापार करैवाले निरन पर्व के बरि

१ गं क रागु मउड़ी २४।२ पु ४५ और रागु बावा ८।१ पु ९८।

२ गं क रागु गोरणि ३।१ पु १३२।

३ पांड तुमरी मादनी सोधे का येन रागी बी।

सै बरी टगा टगरी तोरी जानत मांगल जाती यो ॥

—आ रं नामदेव रागु विचारल गौड़ ७।१।

४ बीरक पांड ९।४।

५ बीरक पांड ७५।१।

इच्छा—मम ते बुविषा बहि के बह गाव गदाव को न आम्पी। जिन्हु-मुनममान दोऊ बिपरि गये जिन्हु बेद की रां से जाना मज बनाय केने भाग और मुनममान बिनाव की दारा से रं जाना मज दूगरी दीन को गड़ा करन भाग।

—धी बिचलाव गिर की दीवा ७ ३५४।

६ आ रं नामदेव रागु विचारल गौड़ ७।४।

७ आ रं रविदास रागु मउड़ी ३।२।

इच्छा—ममो-रणि-पुनरी बिमिन्ना मीरी मुनिनिय बध पनामय।

बमन मन्ने विनिनं मनापी मनाबनी येन गन न रंवा ॥

—म था (बनारस) १।२।१।५।

८ मू बउनु से कांरि व जलगा रं मोरि बगवरी बीने के बरि।

इच्छे राव माव व उच्छे बीनु बीने पादे रंर करि ॥

—मं क रागु नामकली २।१ पु १८।

९ मं क रागु विचारल गौड़ ४ पु ५।

ग्रंथ में सुरक्षित कबीर के पदों में ओंकार की महत्ता प्रतिपादित नहीं दीस पड़ती, अतः इस निष्कर्ष पर पहुँचा जा सकता है कि 'प्रणव'-सम्बन्धी रचनाएँ पीछे चल कर कबीर के नाम पर जुड़ गई अथवा आदि ग्रंथ-सकलन के समय तक कबीर के ऐसे पद प्रसिद्ध न हो सके थे। कबीर के अनुसार ग्रंथों के थोड़े अध्ययन से ही अध्येता में अहंकार-बुद्धि जग जाती है अतः वह पूर्ण ज्ञान प्राप्त नहीं कर पाता। दूसरी ओर मूर्ख पण्डित बन कर वेद का झूठा 'बखान' करते हैं।^१ अतः वेदों के वास्तविक तात्पर्य और तात्त्विक ज्ञान तक किसी की पहुँच नहीं हो पाती। ये ज्ञान-मूढ़ भारवाही गर्दभ हैं, चन्दन ढोनेवाला गर्दभ चन्दन की सुगन्धि से तृप्ति लाभ नहीं कर सकता, उसी प्रकार आत्म-प्रकाश-तत्त्व से हीन वेद-पुराण के पण्डित पोथियों का भार बहन करते हैं।^२ पोथी पढ़-पढ़ कर ससार मर गया किन्तु कोई पण्डित नहीं हो सका। प्रियतम तक पहुँचाने वाले एक अक्षर का पढ़नेवाला ही पण्डित है।^३ रमैया राम जब आवेंगे उनकी प्रीति-धारा जब उमड़ेगी, शरीर ही वेदी बनेगा और ब्रह्मा वेदोच्चार करेंगे। भाव-ज्ञान के प्रकाश में वेदों का वास्तविक महत्त्व प्रकट होगा।^४ अतः माया के कारण विद्या बेचनेवालों का जन्म वृथा है।^५ पण्डित और मुल्ला समझते नहीं, यही तो कठिनाई है।^६ कबीर इसीलिए कहते हैं—

वामनु गुरु है जगत का, भगतन का गुरु नाहि ।

उरझि-उरझि कै पचि मूआ, चारउ वेदहु माहि ॥^७

पूजा-पाठ आदि की व्यर्थता

हमने देखा है कि सन्त के अनुसार वेद-स्मृति-शास्त्र, पुराण और कुरान परम-तत्त्व से परिचय कराने में असमर्थ हैं, अथवा पण्डित-पुरोहित, मुल्ला और मौलवी इनका अर्थ नहीं

१ आ० ग्र०, नामदेव, टोडी १।२ ।

२ क० ग्र०, पद ३९ और स० क०, राग मारु १।१, पृ० १८९ ।

३ क० ग्र०, १९।४, पृ० ३९ ।

४ दुलहनी गावहु मंगलचार ।

हम घरि आये हो राजा राम भरतार ॥

× × ×

सरीर सरोवर वेदी करिहूँ, ब्रह्मा वेद उचार ।

रामदेव सगि भाँवरि लैहूँ, घनि घनि भाग हमार ॥ —क० ग्र०, पद १, पृ० ८७ ।

५ स० क०, रा० मारु १।३, पृ० १८९ । ६ स० क०, रा० मीरउ १।१, पृ० २१७ ।

७ स० क०, सलोकु २३७, पृ० २८२ ।

डॉ० रामकुमार वर्मा ने 'वामनु' का अर्थ 'वह मन' किया है। 'वा मनु' ऐसा पाठ रहने से यह अर्थ उपयुक्त होता। वहमनु, ब्राह्मण होना अस्वाभाविक नहीं। ब्राह्मण (रागु गउडी ७), वामन (गउडी ७) और वाम्हेनु (रागु आसा १६) जैसे पाठ सत् कबीर में ही मिलते हैं अतः 'वामनु' का अर्थ ब्राह्मण ही उपयुक्त जैचता है। पाठ-संस्कार के लिए द्रष्टव्य—ब्राह्मण गुरु जगत का साधू का गुरु नाहि। —क० ग्र०, पृ० ३६।३५६ ।

जागते या स्वार्थवश भीषिकोपासन के लिए इनका वास्तविक तात्पर्य प्रकाश में न आ सके प्रकार का भ्रम बढ़ा करते हैं। जब इनकी उपाधेयता ही बसिष्ठ हो गई तो इनके आधार पर सड़े किए गए आधार साधना उपासना और पूजा-पाठ का महत्त्व ही क्या रह जाता है? सन्त-कवि का कथ्य है, परम-तत्त्व की अव्यष्टित अगुमूर्ति को उस अनुमूर्ति में सहायक नहीं बनना चाहिये। उक्त कुछ महत्त्व नहीं।^१ पण्डितों के पूजा-पाठ साकारोपासना का भी श्री शास्त्रीय आधार हो। उससे सन्त-कवि का कोई भी शङ्का नहीं किन्तु उसने स्पष्ट ज्ञान से क्लिप्त किया था कि साधारणतया लोग इनके तत्त्ववाद से परिचित नहीं और उसके अनुसार तत्त्ववाद ज्ञान हैं हीन आधारन विवर्णवाच है विवर्णना है आत्म-अवर्णना है। जनता अन्विष्टास में नहीं है और पण्डित-मुक्ता उस अन्विष्टास का काम उठा रहे हैं। सन्तों का विरोध तत्त्ववाद से न होकर बाह्य क्रियामात्र से था। सन्त-कवि ने कथ्य किया था कि जोन सीतला की पूजा कर रहे हैं महामार्ग को आराधना करते हैं और डमक बना कर दिव की उपासना कर रहे हैं।^२ प्रयाग में स्नान करते हैं तुलादान करते हैं। बनारस में बसि पर बास करते हैं, यदा में पिच्छ-दान करते हैं।^३ घूप-दीप से आरती बना पूजा-बंदन करते हैं।^४ एक ही पत्थर है जिसको पूजा की जाती है और पत्थर पर पाँच भी रखा जाता है। यदि एक बैबला है तो दूसरा क्या नहीं? यदि मैं पानी भर कर बैबला को स्नान कराते हैं किन्तु उस जल में बजाहीस जल बीच है। फूलों की माफा पूजा के लिए तो गुँधी परन्तु जोरों ने पहले ही से उन फूलों की गन्ध से रची है। ठाकुर के वेष के लिए दूध में खीर बनाई गई किन्तु बच्चे ने दूध को पहले ही पीठा कर रखा है। जब सर्वत्र सदा वही वर्तमान है तो फिर पूजा किससे और किसकी की जाम।^५ अकसठ तीर्थ करने वास्तु किमों की पूजा करने कुक्षीन में ग्रहण का स्नान करने से उच्चार नहीं होता सदा साधु-निम्बक भाव-मक्ति-हीन व्यक्ति संसार सत्ता पार कैसे करेगा? जिसके मन में कपट है, जो पावनी है उसका तरना सम्भव नहीं। बनारस में लप करमा तीर्थ में मरना पंचाग्नि तापना काया-कर्म करना अस्वमेव मत्त करना गम-दान करना गंगा-गोवावरी में स्नान करना बही-केशव की मात्रा सी-सी बानो का दान कोटि-कोटि तीर्थ करना अस्व-राज एवं शृंगारपूज तारी का दान तुलादान अपने बचकर सोना दान करना भी रामनाम की बराबरी नहीं कर सकते। मुक्ता मीनार पर चढ़ कर क्या बाँग देता है? ईश्वर बहुरा नहीं है।^६ कबीर कहते हैं कि मोठ लेकर मूर्ति की

१ क्रिया पड़ीये क्रिया मुनीये। क्रिया बेव पुराना मुनीये ॥

पड़ी धुर्न क्रिया होइ। बड़ सहज न मिछिओ सोइ ॥

—भां क रागु सीरठि ७१२ पृ १३९।

२. बाहि धंन नामदेव रा गीढ़ ९। ३. भा धं नामदेव रा गीढ़ ११२।

४. बही खेल रा बजासरी ११२।

५. बही नामदेव राग मूजरी ११५ और भां क सजोगु १३९ पृ २९८।

६. भा धं नामदेव रा भावा २१४।

७. भा धं रविदास रा गीढ़ २१४।

८. भा धं नामदेव रागमजी ७११। ९. भा क सजोगु १८४ पृ २७५।

पूजा करना, हठधर्मी से तीर्थ करना वास्तव में दूसरों को देख कर दिखाने के लिए स्वाग रचता है।^१ अन्तर में यदि पाप वृत्तियाँ सजग हैं तो स्नान करने से शुद्धता कहाँ से आ सकती है ?^२

सन्त-कवि के अनुसार विधि-विधानों का आडम्बर अन्तर्ज्योति जगाने में क्षम नहीं बल्कि अहंभाव के जगने के कारण अन्तर्ज्योति पर आवरण पड़ जाता है। भावहीन बाह्याचार, पूजा-पाठ-उपासना आदि आडम्बर हैं, मिथ्याचरण एवं मन सगन्ताने के योग्य साधन।

भेष की व्यर्थता

जिस प्रकार प्रतीति-जन्य आत्मानुभूति की प्राप्ति में भावहीन उपासना-पूजा व्यर्थ है उसी प्रकार साधु-सन्यासी का वेश धारण करना भी। 'नारि मुई घर सम्पत्ति नासी। मूड मुडाय भये सन्यासी' की अवस्था कबीरदाम और सन्त-परम्परा से पूर्व की है। श्रद्धाशील व्यक्तियों की अन्वयश्रद्धा के कारण चमत्कार-प्रदर्शन उन पर प्रभाव जमाना भेषधारियों में प्राचीनकाल से चला आ रहा है। अर्हत् की स्तुति क्यों करते हैं, इसका निर्देश करते हुए स्याद्वाद के प्रतिष्ठापक सिद्धसेन ने कहा है—'देवों का आगमन, नभोयान और चामरादि विभूतियाँ तो मायावी पुरुषों में भी दिखाई देती हैं।^३ बाह्याडम्बर और ऋद्धि देख कर किसी को महान् नहीं समझा जा सकता। अतः सन्त कहता है, अनेक वेश-धारी जटा-भस्म धारण करते हैं और अनेक प्रकार का वेश वर साधु वन-वन भटकते फिरते हैं।^४ शील धर्म के अभाव में तीर्थ, व्रत, नेम, नाना प्रकार के वेश धारण करना, सन्यासी बनना आदि सभी व्यर्थ हैं। ये सब भ्रम के 'भेष' हैं।^५ सन्त-साधना में भेष व्यर्थ है। यदि हृदय में प्रियतम की अनुभूति नहीं, उससे परिचय नहीं तो केवल बाह्य साज-सज्जा से कैसे सुहागिनी बन सकेगी ?^६ इसीलिए सन्त पुकार-पुकार कहता है कि यदि मन नहीं मूडा तो केश मुडाने से क्या होगा ? कर्ता तो मन है, फिर मूड विचारे को मूडने से क्या होगा ?^७ यदि हृदयस्थ स्वयं-प्रकाश आत्म-ज्योति के दर्शन नहीं हुए, अन्तर का मल धुल कर निर्मलता नहीं आई तो नाना प्रकार के वेश धारण कर सन्यासी बनना व्यर्थ गया।^८

१ स० क०, सलोक १३५, पृ० २६८।

२ आ० ग्र०, रविदास, रा० गउडी (वैरागणि) २।४।

३ जैन दार्शनिक साहित्य का सिंहावलोकन—श्री दलसुख मालवणिया प्रेमी अभिनन्दन ग्रन्थ, पृ० ३११।

४ स० क०, राग मारु २।२, पृ० १९०। ५ स० क०, रा० विलावलु ८।१, पृ० १५९।

६ अन्तरि पीर सौं पर्चा नाही। भई सुहागिन लोगन माही ॥

इन वातनि मोहिं अचिरज आवै। पटम किये पिय कैसे पावै ॥

—दादू बानी, भाग (२), राग टोडी, पद २८३।

७ कबीर मन मूडिया नहीं केश मुडाए काह।

जो कल्लु कीया सु मन कीया मूडा मूड अजाइ ॥ —स० क०, सलोक १०१, पृ० २६३।

८ अतरु मल निरमल नहीं कीया बाहरि भेख उदासी।

हिरदै कमलु घट ब्रह्मा न चीना काहे भइया सनियासी ॥

—आ० ग्र०, त्रिलोचन, राग गूजरी १।

योग क्रिया की व्यर्थता

सप्त-कवि ने सत्य किया था कि योगियों का ध्यान ब्रह्मानन्द की प्राप्ति से हट कर लभ्य जीवन चिरायु जीवन और अन्य सिद्धियों की ओर चला गया है। अष्ट सिद्धियों और नव निधियों की पर्चा सप्त-साहित्य में पर्याप्त है। सप्त इन सिद्धियों को भी ब्रह्मानुभूति में बाधक समझता है क्योंकि इनके कारण योगी को ब्रह्मसिद्धि जागरित हो जाती है। सप्त ने साधु-संन्यासियों की दो कोटियाँ स्पष्ट रूप से बेली थीं—सिद्धि और लभकार-प्राप्त सिद्ध और साधक एवं योगी का बंध बना कर जूझने वाले नाक-गन्धी योगी। यह सब स्मरण रखना चाहिए कि उस काल में उत्तर भारत में गोरख-भाभी साधुओं का ही प्रभावपूर्ण दण्ड था। ऐसे नाक-गन्धियों को खस्य कर त्रिकोचन ने कहा था कि वे घर-घर साठे चकते थे सिद्ध और मुद्रा धारण करते थे एवं जंगों पर समझान की मत्स्य छगाते थे।^१ कबीरदास के अनुसार वे बटुआ और भाभाटी कैकर चकते थे घर-घर माँकते थे और सिद्धा धारण करते थे।^२ कबीर ने स्पष्ट रूप से कहा था कि बीरासी सिद्ध संघ में ही पड़े थे।^३

सत्तों ने बाह्याचार का भी विरोध किया है उसमें कोई छूट नहीं रह गई है। पौराणिक हिन्दू धर्म बाह्यार प्रथम इस्लाम संन्यास-योग सत्तों के बाह्याचार की निम्न बाधोचना और निंदा सप्त ने की है। सम्प्रदायगत बार्धनिक व्याख्या के तत्त्वबोध पर सत्तों विचार नहीं किया है किन्तु सत्तों स्पष्ट सत्य किया था कि उनके कारण साधारण जनता और भोका-भासा समाज अन्धविश्वासों के मूक को और बड़ कर रहा है।

व्याग

सोसारिकता का मूक है बहंकार। यह मात्र बहंम् विषेद-बुद्धि उत्पन्न कर बीनाला की परमात्मा से विच्छिन्न कर देता है। 'बहंम्' ही वैव बुद्धि का स्रष्टा है नियामक है। जब तक वह जापा है बहंकार है तब तक सत्य स्वरूप की प्राप्ति नहीं हो सकती। समस्त

१ परि बरि बाह्या पिडु बचाह्या सिद्धा मुवा माह्या।

भूमि मसाध की भसम जगाईं गुर निग तव न पाह्या ॥—भा प्रं राज गूजर १।२।

२ म क र बासा ७ पु ९७। इष्टम्य—

तजा राज राजा भा योगी। बी किनरी कर गहैव बियोनी ॥

तन बिसैभर भग बाठर कटा। बरमा वेम परी सिर बटा ॥

बम बरम बी बरन-योहा। भसम बड़ाईं कीन्ह तन खेहा ॥

मेखक सिधो बक नैवारी। बीय-बाठ बरबाछ बचारी ॥

कंधा पहिरि, बंड कर बहा। सिद्ध होइ कईं मोरख कहा ॥

मुद्रा सभन कंठ जप माहा। कर उपपाग कौन बचकमा ॥

पाँवरि पाँव बीन्ह सिर छाया। पापर बीन्ह मैस करि राया ॥

—जायसी रीचवली पद्यावत योगी पंड ५ १।१।

३ 'तट बरसन संधि परे पव बडरासीह सिध —सं क लकीरु २०२ पु २७७।

ससार आपा और अहंकार के नशे में मस्त है। इस अहंकार के कारण उमड़-उमड़ कर चलने-वाली भादो की उतावली नदी की भाँति मनुष्य गर्वित चलता है। वेद शास्त्र-ज्ञान अहंकार का कारण है जाति-पाँति अहंकार को बढ़ाती है योगी अहंकार में माते हैं गर्वण इस अहंकार का साम्राज्य है।^१ अहंकार के दो स्वरूप—‘मैं’ सम्बद्ध धारणा एवं गर्व या मिथ्याभिमान को मन्त ने स्पष्ट समझा है यद्यपि अभिमान ‘मैं’ पन के कारण ही है। अहंकार के कारण ही मनुष्य सोचता है कि वह महान् कवि है, बड़ा पण्डित है, वह सिद्ध योगी है और पहुँचा हुआ सन्यासी है, वह अगाध विद्वान्, बड़ा गुनी, अनूप योद्धा और अद्वितीय दाता है। इस अहंकार की बुद्धि का नाश हुए बिना ससार-सागर पार करना सम्भव नहीं।^२ अहंकार के सावन वैभव और ऐश्वर्य स्थिर नहीं किन्तु अहंकार में भूला मनुष्य इसे पहचानता नहीं। अपने-आप में फूला-फूला चलता है।^३ सन्तो ने दोनों प्रकार के अहंकार को मिटाने की प्रभूत चर्चा की है। कवीर ग्रथावली के अनुसार गर्व करने से लाभ ही क्या? मनुष्य समझता नहीं कि काल उसके केश थामे हुए हैं। ऊँचा मकान देख कर, सुन्दर शरीर पाकर गर्व करना उचित नहीं। सब कुछ क्षणिक है। ऊँचे-ऊँचे आवास गिर पड़ेंगे, सुन्दर शरीर मिट्टी में मिल जायगा।^४ फिर भी मनुष्य समझता नहीं “टेढ़ी पाश टेढ़े चले लागे वीरे खान।”^५ न जाने क्यों मनुष्य इस नष्ट होनेवाले शरीर पर अभिमान करता है। इस अहंकार के कारण ही दुर्योधन का नाश हुआ और स्वर्ण की लका का राजा रावण विनष्ट हुआ।^६ कवीर ने इसीलिए इस अभिमान को मिटाने का बार-बार उपदेश दिया है। तू अपने मन का अभिमान त्याग रास्ते का रोड़ा बन जा। इस तरह के विरले विनम्र सेवक को भगवान् की प्राप्ति होती है। रोड़ा बनने से भी अधिक लाभ नहीं, कारण ठेस लगने से राही को कष्ट होता है। हरि का दास तो धूलि की भाँति राह में पड़ा रहता है। नहीं, धूलि भी उड़ कर शरीर में लगती है, उसे गन्दा बनाती है अतः हरि के सेवक को जल की भाँति होना चाहिए, जो सारे मल को धो सके। नहीं, पानी की भाँति भी होना पर्याप्त नहीं। वह कभी गरम होता है, कभी ठंडा। उसका स्वभाव भी परिवर्तित होता रहता है। हरि के सच्चे सेवक को हरि के समान ही सदा एकरस रहना चाहिए।^७ सच्चा हरिभक्त सदा एकरस, निर्विकार और निरहकारी होता है।

कवीर ग्रथावली के अनुसार ‘मैं’—‘मै’ (अहम्) की भावना बड़ी बला है। यही मनुष्य के विनाश कारण है। यह भावना मनुष्य के पैरो की जजोर और गले की फाँस है।^८

१ आ० ग्र०, रविदास, रा० वसंत १।१ और स० क०, रा० वसंत २.१, पृ० २३१।

२ आ० ग्र०, रविदास रा० रामकली ५।

३ कवीर नौवति आपणी दिन दस लेहु वजाइ।—क० ग्र०, पृ० २०।

चारि दिन अपनी नउवति चले वजाइ।—स० क०, रा० केदारा ६, पृ० २०५।

४ क० ग्र०, चितावणी कौ अग्र १०-१२, पृ० २१।

५ स० क०, रागु केदारा ५, पृ० २०४। ६ आ० ग्र, नामदेव, रागु घनामरी १।

७ स० क०, सलीकु १४६-१५६, पृ० २६९-२७०।

८ क० ग्र०, चितावणी कौ अग्र, पृ० २७।६०-६१।

योग क्रिया की व्यर्थता

सन्त-कवि ने स्पष्ट किया था कि योगियों का ध्यान प्राज्ञानम्ह की प्राप्ति से हट कर मध्य पीवन चिरायु पीवन और अन्य सिद्धियों की ओर चला गया है। अष्ट सिद्धियों और मन्त्र निबन्धों की चर्चा संत-साहित्य में पर्याप्त है। सन्त इन सिद्धियों को भी ब्रह्मानुभूति व वाचक समझता है क्योंकि इनके कारण योगी को अहंभूति जागरित हो जाती है। सन्त ने साधु-संस्थासिद्धों की दो कोटियाँ स्पष्ट रूप में खोजी थीं—सिद्धि और चमत्कार प्राप्त सिद्ध और साधक एवं योगी का बंध बना कर घूमने वाले नाच-गान्धी योगी। यह सब स्मरण रखना चाहिए कि उस काळ में उत्तर भारत में गोरख-नाथी साधुओं का ही प्रभावपूर्ण दख था। ऐसे नाच-गान्धियों को लक्ष्य कर निजोचन ने कहा था कि वे घर-घर लाते चढ़ते वे शिवा और मुद्रा चारण करते वे एवं अंशों पर समझान की भस्म छपाते वे।^१ कबीरदास के अनुसार वे बटुवा और आचारी डेकर चढ़ते वे घर-घर माँसते वे और शिवा चारण करते वे।^२ कबीर ने स्पष्ट रूप से कहा था कि चौपासी सिद्ध संशय में ही पड़े थे।^३

सन्तों ने बाह्याचार का भी विरोध किया है उसमें कोई छूट नहीं रह गई है। पौराणिक हिन्दू धर्म आचार-ग्रन्थान इस्लाम संस्था-योग सभी के बाह्याचार की निन्दन आलोचना और निन्दा सन्त ने की है। सम्प्रदायगत धार्मिक व्याख्या के उत्पन्न पर उनके विचार नहीं किया है किन्तु उसने स्पष्ट कथ्य किया था कि उनके कारण साधारण जनता और भोला-भासा समान अन्धविश्वासों के मूक को और बड़ कर रहा है।

त्याग

सांसारिकता का मूक है अहंकार। यह जूझ झूझ विरोध-बुद्धि उत्पन्न कर जीवन्मा को परमात्मा से विच्छिन्न करा देता है। 'जहूँ ही ईश बुद्धि का लब्धा है निवामक है। जब तक यह जापा है अहंकार है' तक तक सत्य स्वयं की प्राप्ति नहीं हो सकती। सन्त

१ बरि बरि जास्या सिद्धु बचाइया शिवा मुंदा माइया।

भूमि मसान को मसम लगाई घुर बिन तब न पाइया ॥—आ श्री राय मुनरी १:११।

२ सं क रा जासा ७ पृ ९७। द्रष्टव्य—

तबा राख राखा भा बोयी। जी किनरी कर गहैत वियोगी ॥

तन बिसेमर मग बाउर कटा। बड्या पेस परी सिर जटा ॥

बन बचन जी बचन-जीहा। मसम बड़ाई कीन्ह तन बोहा ॥

मेलाक सिन्धी बक बँबारी। बोय-बाट बरदाक अचारी ॥

कंवा पहिरि, बंड कर नहा। सिद्ध होइ कहै गोरख कहा ॥

मुद्रा बनन कंठ जप गाला। कर खरपाण कीब बनछाका ॥

पौबरी पौब कीन्ह सिर छाता। कपूर कीन्ह भेस करि राता ॥

—आमसी बंभावली पद्यावत बोयी श्लोक पृ १:११।

३ 'लट हरसन संधि परे पव चढासीह तिन'—सं क एलीकृ २२ पृ २७७।

सच्चा प्रेम नहीं, जहाँ लोभ है वहाँ प्रेम असत्य है, नेह झूठा है। लोभयुक्त प्रेम टूटी झोपड़ी की भाँति है, भला वर्षा के दिनो में—मेह की झड़ी में—कब तक उसमें आश्रय लिया जा सकेगा।^१ हिंसा दुर्भावना, दुर्नीति, व्यर्थ की ममता, मतवाद की हठधर्मी, वाद-विवाद का मोह इनका त्याग आवश्यक है। इनके त्याग के बिना सत्य स्वरूप प्रकट नहीं होगा।

दादू के अनुसार वेद स्मृति द्वारा सकेतित मार्ग व्यर्थ है, रोजा-नमाज का विधान भी व्यर्थ है। सन्यास और योग अक्षम है। पूजा-स्नान वेमतलब और तीर्थ-त्रत स्वाग हैं, मन बहलाने के साधन। शाक्त और योगी प्रमाद और माया से आच्छादित है। सम्प्रदाय और भिन्न-भिन्न मत स्वार्थ-साधन में निरत है।^२ हिन्दू-मुसलमान का झगडा व्यर्थ है। वस्तुतः जीवन का लक्ष्य है परम-तत्त्व को अनुभूति। वह अपने आप में परिव्याप्त है, उससे कोई भिन्न नहीं, किसी से वह भिन्न नहीं। 'सर्ववाद' की जब यह प्रतिष्ठा है तो फिर उसे ढूँढने के लिए दूर जाने की आवश्यकता नहीं।^३ उसका विश्वास है कि जो आत्म-तत्त्व (अपने सत्य-स्वरूप) का साक्षात्कार कर लेता है, अपरोक्ष भाव से अनुभूत कर लेता है, उसके लिए और कुछ काम्य नहीं रह जाता। उसको सम्पूर्ण कामनाएँ निश्चेष हो जाती हैं। नारदोय भक्ति सूत्र^४ के अनुसार भक्ति की प्राप्ति के बाद न किसी वस्तु की चाह रह जाती है और न कही भटकने की अपेक्षा। इसकी प्राप्ति से मनुष्य सिद्ध हो जाता है, अमृत-तत्त्व की प्राप्ति से उसे परम तुष्टि-तुष्टि मिलती है। इस अनुभूति के लिए भ्रम (जिसे 'मर्म' की तुक-रक्षा में वह 'भर्म' बना देता है।) को दूर करना आवश्यक समझता है। सासारिकता के माया-मोह मन को चंचल कर देते हैं। स्वाभाविक रूप में यह अति चंचल और अस्थिर है। मन को चंचलता भ्रम का मर्म समझने नहीं देती। जो भ्रम का रहस्य, गुर अथवा भेद पा लेता है, उसे और कुछ पाना शेष नहीं रह जाता। भ्रम को भगाने के लिए गुरु अथवा सत्सग की अपेक्षा होती है। सत्सग

१ फरीदा जा लवु ता नेहू किया लवु त कूडा नेहू।

किचर झति लखाइए छपरि तुटे मेहु ॥ —आ० ग्र०, शेष फरीद, सलोक १८।

२ को पथि हिंदू तुरक्के, को काहू राता।

को पथि सोफी सेवडे, को सन्यासी माता ॥

को पथि जोगी जगमा, को सकति पथि ध्यावइ।

को पथि कमेउ कापडी, को बहुत मनावइ ॥

को पथि काहू के चलइ, मई और न जानउँ।

—दादू दयाल का सबद, राग रामकली ३१, पृ० ६८।

३ काहे रे बन खोजन जाई ?

सर्व निवासी सदा अलेपा, तो ही सग समाई ॥

पुण्य मध्य ज्यो बास वसत है, मुकर माँहि जस छाई।

तैसे ही हरि बसै निरन्तर, घट ही खोजै भाई ॥

बाहर-भीतर एकै जानौ, यह गुरु-ज्ञान बताई।

जन 'नानक' विन आपा चीन्हें, मिटै न भ्रम की काई ॥ —नानक ९ (गुरु तेगबहादुर)।

४ ना० भ० सू०, ४ और ५।

कबीर के अनुसार जब अपने और पराण का भाव मिट जाती है, तब केवल 'मह' ही है, वह है, तू ही तू है। 'तू' ही में मैं परिवर्तित हो जाता है।^१ जब आपा मिट जाता है, मिश्रण प्रत्यक्ष दीख पड़ता है।^२ वहाँ रमैया राम है वहाँ मैं की मुझ नहीं वहाँ मैं है वहाँ राम नहीं। बाबू कहते हैं कि वह महसूस भूख है, सन्कीर्ण है वहाँ वो के लिए स्थान नहीं।^३ जब 'मह' वृत्ति और 'मैं' पन मिट जाता है, सुरति निरति में मिल जाती है। जगपा आप में और केवल 'अकेल' में। इस प्रकार आप ही आप में निश्चय हो जाता है।^४ और सन्त स-स्वर का उठता है —

मैं नहीं कष्ट हच नहीं किष्ट चाहि न मोरा।^५

मिथ्या।

भारम-उत्पत्ति की अनुभूति के अतिरिक्त और जो कुछ है सन्त के विचार से भ्रम-बन्धन है और भ्रम-बन्धन छिन्न किए बिना उस परम-उत्पत्ति का साक्षात्कार नहीं हो सकता। अन्त बितने प्रकार के भ्रम हैं उन्हें खाय कर बन्धने में ही सन्त अपनी बीरता समझता है। प्रेम-स्वरूप-विवेचना में वह सती और सूर को बार-बार स्मरण करता है। सूरमा मृत्यु की चिन्ता नहीं कर अपने माग पर अग्रसर होता है, उसी प्रकार सन्त का मार्ग जो संकट और बीहड़ है तन्मात्र की बार है, बिरके बन पार उतरते हैं। मय-मस्तर-अहंकार साधक के परम शत्रु है। काम क्रोध माया मय और मस्तर इन पाँचों ने मिल कर कष्ट किया है।^६ इस कारण मनुष्य मज्जानी हो गया है। अशोध्य वस्तु की चिन्ता में जीवन व्यतीत करता है। उसकी विवेक-बुद्धि नष्ट हो जाती है और वह परमात्म को नहीं पहचान पाता।^७ वहाँ कोम-बाधक है वहाँ

१ सं क सङ्कीर्ण २४ पृ १७८।

कबीर तूं तूं करता तू तुमा मुझ महि रहा नहीं।

जब आपा पर का मिटी पड़मा जत बैसज तत तू॥

(सं क में 'छत्र' पाठ है किन्तु आदि ग्रंथ के अनुसार जब होना चाहिए)।

२ मेरे कामे मैं लड़ा तामें रहा मुकाह।

दाबू परपट पीन है जे यह आपा बार॥ —बीरत मृतक सं १८।

३ वहाँ राम उन्हें मैं नहीं मैं उन्हें नाहीं राम।

बाबू महसूस बाटेक है है भूँ नाहीं ठाम॥ —बीरत मृतक सं ५५।

४ सुरति समाधी निरति मैं जगपा माहै आप।

सैख समाणी अकेल मैं मू आपा महि आप॥

—सं पं परमा की संग पृ १४।

५ जा पं सजला राबु बिछावतु १।४।

६ काम क्रोध माया मय मस्तर इन पाँचों ने मिल कर कष्ट किया है।

—सा० पं रविदास राग रामकली ५।

७ जान अमान भए हम बाबरे लीन अशोध्य बिबस जाही।

इन्ही छगक (सबक) निबळ बिबेठ बुधि परमारप परबेठ नहीं॥

—जा पं रविदास राग सोरठ १।

सच्चा प्रेम नहीं, जहाँ लोभ है वहाँ प्रेम असत्य है, नेह झूठा है। लोभयुक्त प्रेम टूटी क्षोपड़ी की भाँति है, भला वर्षा के दिनों में—मेह की झड़ी में—कब तक उसमें आश्रय लिया जा सकेगा।^१ हिंसा दुर्भावना, दुर्नीति, व्यर्थ की ममता, मतवाद की हठधर्मी, वाद-विवाद का मोह इनका त्याग आवश्यक है। इनके त्याग के बिना सत्य स्वरूप प्रकट नहीं होगा।

दादू के अनुसार वेद स्मृति द्वारा संकेतित मार्ग व्यर्थ है, रोजा-नमाज का विधान भी व्यर्थ है। सन्यास और योग अक्षम है। पूजा-स्नान वेमतलव और तीर्थ-व्रत स्वाग हैं, मन बहलाने के साधन। शाक्त और योगी प्रमाद और माया से आच्छादित हैं। सम्प्रदाय और भिन्न-भिन्न मत स्वार्थ-साधन में निरत हैं।^२ हिन्दू-मुसलमान का झगडा व्यर्थ है। वस्तुतः जीवन का लक्ष्य है परम-तत्त्व की अनुभूति। वह अपने आप में परिख्याप्त है, उससे कोई भिन्न नहीं, किसी से वह भिन्न नहीं। 'सर्ववाद' की जब यह प्रतिष्ठा है तो फिर उसे ढूँढ़ने के लिए दूर जाने की आवश्यकता नहीं।^३ उसका विश्वास है कि जो आत्म-तत्त्व (अपने सत्य-स्वरूप) का साक्षात्कार कर लेता है, अपरोक्ष भाव से अनुभूत कर लेता है, उसके लिए और कुछ काम्य नहीं रह जाता। उसकी सम्पूर्ण कामनाएँ निश्शेष हो जाती हैं। नारदोय भक्ति सूत्र^४ के अनुसार भक्ति की प्राप्ति के बाद न किसी वस्तु की चाह रह जाती है और न कही भटकने की अपेक्षा। इसकी प्राप्ति से मनुष्य सिद्ध हो जाता है, अमृत-तत्त्व की प्राप्ति से उसे परम तुष्टि-तृप्ति मिलती है। इस अनुभूति के लिए भ्रम (जिसे 'मर्म' की तुक-रक्षा में वह 'भर्म' बना देता है।) को दूर करना आवश्यक समझता है। सासारिकता के माया-मोह मन को चंचल कर देते हैं। स्वाभाविक रूप में यह अति चंचल और अस्थिर है। मन की चंचलता भ्रम का मर्म समझने नहीं देती। जो भ्रम का रहस्य, गुर अथवा भेद पा लेता है, उसे और कुछ पाना शेष नहीं रह जाता। भ्रम को भगाने के लिए गुरु अथवा सत्सग की अपेक्षा होती है। सत्सग

१ फरीदा जा लबु ता नेहु किया लबु त कूडा नेहु।

किचर क्षति लखाइए छपरि तुटै मेहु ॥ —भा० ग्र०, शेष फरीद, सलोक १८।

२ को पथि हिंदू तुरक्के, को काहू राता।

को पथि सोफी सेवडे, को सन्यासी माता ॥

को पथि जोगी जगमा, को सकति पथि ध्यावइ।

को पथि कमेउ कापड़ी, को बहुत मनावइ ॥

को पथि काहू के चलइ, मई और न जानउँ।

—दादू दयाल का सबद, राग रामकली ३१, पृ० ६८।

३ काहे रे बन खोजन जाई ?

सर्व निवासी सदा अलेपा, तो ही सग समाई ॥

पुण्य मध्य ज्यो बास बसत है, मुकर माँहि जस छाई।

तैसे ही हरि बसै निरन्तर, घट ही खोजै भाई ॥

बाहर-भीतर एकै जानौ, यह गुरु-ज्ञान बताई।

जन 'नानक' बिन आपा चीन्हें, मिटै न भ्रम की काई ॥ —नानक ९ (गुरु तेगबहादुर)।

४ ना० भ० सू०, ४ और ५।

ये गृह-गृहपान की छवि आती है और उसके प्रभाव से मन की चंचलता मिट जाती है। मन की चंचल वृत्ति को स्थिर करने के लिए योग-शास्त्रीय कृच्छ्र-साधना की अपेक्षा यह नहीं समझता।^१ मन सदा चंचल है स्थिर नहीं रहता भागता फिरता है। इसे स्थिर करना होता और बाप नाम-स्मरण इस चंचलता के मिटाने का साधन है।^२ मन की गति का अनुसरण करना अपने की गष्ट करना है, अतः उसकी गति को छष्टना पड़ेगा। इसकी चंचलता वृत्तियों को चंचल करती है अतः चूटे (आधार) से बाँधना होगा। मन को मूँढ़ने उसकी चंचल वृत्तियों को गष्ट करने की अपेक्षा है। रंगीली वृत्तियाँ विचार का कारण रहती हैं। निमग्न होकर वह निर्विकार मन साधक की सहायता करने लगता है। इस 'छष्टने' के क्रिया का रहस्य जान कर जो मन को मारता है वही सिद्ध है वही 'मधुसूदन अथवा विभूतन देव' बन सकता है।^३ मन को बसुर देना अनुचित है अतः किसी भी प्रकार उसे नाम-स्मरण में प्रवृत्त रखना अपेक्षित है।^४ बस मन की बस में करने की अपेक्षा है, यदि वह बस में हो गया तो ससार बधीमूढ हो गया। कबीर के अनुसार यह शरीर कबली बन है, मन मरमत हावी है। ज्ञान-रत्न अंकुश-रूप है और विरक्षा सन्त इसका महावत।^५ मन की इस बन्धन-बन्धा में बूढ़ और वन समान है। गृह-त्याग आवश्यक नहीं बन-देना अपेक्षित नहीं बस्तुतः कान्ध है मन को बधीमूढ करना और इसी वृष्टि से सन्त ने गृह-त्याग और बन-देवन पर विचार किया है। बाबू ने कहा—जहाँ उसके नाम की ली नहीं जो उसके नाम को विस्मरण करा दे वह घर हो अथवा वन किसी काम का नहीं। जहाँ मन उलमनी रहे, वही तो मकी ठीक है।^६

आचरण-साधना

सन्त-काम्य के अध्येता को यह कथित करते विस्मय नहीं करवा कि आचार प्रवृत्ति-बहुल पौराणिक ऋषि के स्थान में आचरण-बुद्ध जीवन का उत्कर्षमय तत्त्व बहुत कम से

१ तनु न ठपाइ तनूर बिठ बालधु हज न बाकि ।

धिर पीरी किन्ना केड़िया अँवरि पीरी निहाजी ॥

—सं प्रं खेल फटीव को नालक का चतुर, सलोक १२ ।

२ बाबू दिन अवलंबन क्यूँ रहे मन चंचल बलि बाह ।

अस्थिर मनवाँ ठी रहै सुमिरन छेती लाह ॥ —मन की बँध १४ ।

३ अब मन ठसटि सनातन हुआ । —सं क राघु व १७३ पृ १९ ।

४ मन अँतरि कोरी छनु कोई । मन मारे बिन भगति न होई ॥

कह कबीर जो जानै धेड़ । मनु मधुसूदन भिमबण धेड़ ॥

—सं क राघु गजकी २८।२३ पृ ३ ।

५ निशिबासुरि यह मन जले सुपिम बीच संचार ।

बाबू मन धिर कीबिए जातम केह छवारि ॥

—बाबू बानी भाग (१) सुनिग जलम को अंश ९ ।

६ सं क सलोक २२४ पृ २८ ।

७ ना घर भसा ना वन भसा जहाँ नहीं निज भाँव ।

बाबू उलमनी मन रहे भसा ठ सोई ठीक ॥ —वही सुमिरन अंश ९८ ।

प्राप्त है। इस प्रसंग पर बहुलतापूर्वक विचार करने का अवसर हमें आगे चल कर प्राप्त होगा (द्रष्टव्य • नैतिक भावना)। आचरण की शुद्धता का स्वर लोक-भाषा की रचनाओं में अधिक स्पष्ट है। नाथ-सम्प्रदाय के संस्कृत ग्रंथों में दार्शनिक और नैतिक उपदेशों का कम आभास मिलता है।^१ वस्तुतः यह क्रम नाथ-पन्थियों से भी अधिक पुराना है, सिद्ध-साहित्य में इसके दर्शन होते हैं। परम्परागत बौद्ध मतवाद का स्पष्ट प्रभाव इन पर देखा जा सकता है। बुद्ध ने आचरण-पवित्रता का सन्देश लोक-भाषा में दिया था, तीर्थङ्कर महावीर के वचन लोक-भाषा में हैं। संस्कृत पण्डितों की भाषा थी अतः शास्त्रीय आचार-विचार के विवेचन का माध्यम संस्कृत है, एवं अन्य मतावलम्बियों ने जन-सम्पर्क में आने के लिए लोक-भाषा का आधार लिया। अन्य सम्प्रदायों ने अपनी प्रतिष्ठा बढ़ाने और पण्डित-समाज में अपने मतवाद को शास्त्र-सम्मत और तर्क-संगत प्रमाणित करने के लिए पीछे चल कर संस्कृत को माध्यम बनाया, किन्तु जन-समाज को उपदेश देने के लिए लोक-भाषा के गीतों का आश्रय लिया गया। सन्त-काव्य के उद्भव के बहुत पहले से लोक-गीतों में आचरण की शुद्धता का गान था और इनकी परम्परा आज तक चल रही है। कबीर का कार्य-क्षेत्र भोजपुर प्रान्त रहा, अतः यहाँ कबीर के गीतों की कड़ी खोजने में कठिनाई नहीं होगी। कबीर आदि के कुछ पद लोक-गीतों में खप गये और कुछ लोक-गीत जिनमें आचरण-शुद्धता का स्वर तीव्र था, गोरख, कबीर, दादू आदि ख्यातिलब्ध साधक सन्तों के नाम के साथ सम्बद्ध हो गए। एक ही गीत का भिन्न-भिन्न सन्तों के नाम से प्रचलित होने का यही रहस्य है। वस्तुतः यह परम्परा पुरानी है। यहाँ यह स्पष्ट कर देना असंगत नहीं होगा कि इस परम्परा के कारण सन्त अकुण्ठित भाव से 'लोक-भाषा' को अपने सन्देश का माध्यम बनाता है। संस्कृत से अनभिज्ञ होने के कारण लोगो ने लोक-भाषा को स्वीकार किया, यह मत साधारण रूप में स्वीकृत है।^२ इस विषय पर किसी प्रकार का सिद्धान्त स्थिर करने के पूर्व और अधिक व्यापक और गम्भीर रूप से विचार करना पड़ेगा। बुद्ध को शास्त्रीय शिक्षा मिली थी किन्तु उनके उपदेश लोक-भाषा में हैं। लोक-भाषा की स्वीकृति केवल संस्कृत के अज्ञान के कारण नहीं हो सकती। तुलसीदास को भाषा-प्रयोग में जहाँ सकोच है, वहाँ सन्त निस्सकोच भाव से लोक-भाषा का प्रयोग करता है। सन्त ने अपनी विशिष्ट भाषा का रूप स्थिर किया, जिसका प्रचार उत्तरी भारत के साधु-सन्तों में आज तक है। यह भाषा किसी प्रान्त विशेष की नहीं बल्कि सन्त-समाज की है। 'चिंताना' का साम्प्रदायिक प्रयोग आज तक अपने रूप में प्राप्त है। 'भाषा-विज्ञान' के पण्डितों का अभी तक ध्यान इस भाषा विशेष पर नहीं गया है। सभी सन्त पूर्वी भाग के नहीं थे, फिर भी उनकी भाषा पर पूर्वी प्रभाव स्पष्ट है। आदि-ग्रंथ में सग्रहीत भक्तों के पदों में इसे स्पष्ट रूप से देखा जा सकता है। यहाँ यह नहीं कहा जा रहा है कि सन्त-कवि संस्कृत-ज्ञाता थे बल्कि इतना ही अभिप्रेत है कि इस निर्णय के लिए सन्त-साहित्य के अध्ययता के पास पर्याप्त सामग्री और साधन नहीं है। सहजानुभूति की अभिव्यक्ति सहज भाव से सहज भाषा में ही सम्भव है, अतः लोक-भाषा की स्वीकृति आवश्यक थी, केवल अपने अज्ञान को छिपाने का साधन-मात्र नहीं।

से गुरु-महोपास की सक्ति आती है और उसके प्रसाद से मन को चंचलता मिट जाती है। मन की चंचल वृत्ति को स्थिर करने के लिए योग-शास्त्रीय कृष्ण-साधना को अपेक्षा वह नहीं समझता।^१ मन सदा चंचल है स्थिर नहीं रहता भागता फिरता है। इसे स्थिर करना होना और आप नाम-स्मरण इस चंचलता के मिटाने का साधन है।^२ मन की गति का अनुसरण करना अपने को मग्न करता है, अतः उसकी गति को उत्कटता पड़ेगा। इसकी चंचल वृत्तियों को चंचल करती है अतः झूठे (आचार) से बाँधना होना। मन को मूँड़ने उसी चंचल वृत्तियों को मग्न करने की अपेक्षा है। रगीको वृत्तियाँ विकार का कारण होती हैं। निमग्न होकर वह निर्विकार मन साधक को सहायता करने समर्थ है। इस 'उच्छेदने' के क्रिया का रहस्य जान कर भी मन को मारना है नहीं सिद्ध है, वही 'मनुसूत्र' बतला विमुक्त बंध बन सकता है।^३ मन को अवसर देना अनुचित है अतः किसी भी प्रकार उसे नाम-स्मरण में प्रवृत्त रखना अपेक्षित है।^४ बस मन को बंध में करने की अपेक्षा है, यदि यह बंध में हो गया तो सवार बधीभूत हो गया। कबीर के अनुसार यह शरीर कसकी बन है, मन मरबल हाथी है। ज्ञान-रत्न अङ्गुष्ठ-रूप है और बिरजा सन्त इसका महाभूत।^५ मन की इस बाल्य-वस्था में बूढ़ और बाल समान है। गृह-त्याग आवश्यक नहीं बल-सेवा अपेक्षित नहीं वस्तुतः काम्य है मन को बधीभूत करना और इसी वृष्टि में सन्त ने गृह-त्याग और बल-सेवा पर विचार किया है। बाहू ने कहा—जहाँ उसके नाम की ली नहीं तो उसके नाम को विस्मरण करा दे वह घर हो सबका बन किसी काम का नहीं। जहाँ मन 'उनमनी' रहे, वही तो मछी ठीक है।^६

आचरण-साधना

सन्त-काव्य के व्यंग्योक्त को यह कथित करते विस्मय नहीं समझा कि आचार प्रवच कवि-बहुत पौराणिक धर्म के स्थान में आचरण-सुद्ध जीवन का उत्कर्षमय सन्देश बहुमता से

१ तनु न तपाइ तनूर बिउ बाछनु हृद न बाछि ।

सिर पेरी किजा केडिया बंवरि पिरी निहाबी ॥

—जा पं० जेस फरीद की मानक का उत्तर, सजोकु ११ ।

२ बाहू सिन अवलंबन क्युं रही मन चंचल बलि बाह ।

अस्थिर मनकी छी रही सुमिरन सेठी छाह ॥ —मन को जग १४ ।

३ अब मन उरति लगतल ब्रमा । —सं क राघु ग १३३ पृ १९ ।

४ मन अंतरि बोलै समु कोई । मन मारे सिन लगति न होई ॥

कह कबीर जो जानै भेद । मनु मनुसूरन बिभजन है ॥

—सं क राघु मउड़ी २८।२ १ पृ १ ।

५ निजिबामुरि यह मन बने सुनिम जीव धंधार ।

बाहू मन बिर कीबिए आठन केहू उबारि ॥

—बाहू वाली भाग (१) सुनिम जनम को अंग ९ ।

६ सं क मसोकु १२४ पृ २८ ।

७ ना बर धरना ना बन मला जहाँ नहीं निज नाब ।

बाहू उनमनी मन रही बला त सोई ठीब ॥ —वही सुमिरन अंग १८ ।

प्रेमाभक्ति

भक्ति वह प्रकाश है, अन्तःप्रेरणा ही पारस है। अन्तःप्रेरणा जो गुरु की कृपा से जगती है, किन्तु मार्ग-निर्देशक होने के कारण गुरु-स्वरूप है। इस अग्रन्त्या में आकर शिष्य ही गुरु है, गुरु ही शिष्य है। दोनों अमैद और अभिन्न हैं। भक्ति सन्त के लिए अन्तःप्रेरणा है, मात्र वृत्तियों का षोष (मल्लिमेशन) नहीं। भक्ति के जागरण के लिए मत् और सत्य स्वरूप का परिचय सन्त-कवि आवश्यक समझता है।^१ ज्ञान के अभाव में अमत्य के प्रति भक्ति-भावना जगती है और वह बन्धन का कारण होती है, मुक्ति का साधन नहीं।^२ जागरण विवेक का फल और स्वरूप है। अविवेक के कारण जीवन-धारा व्यर्थ ही बही जाती है। जीवन का सारा रस सूखता चला जाता है। परमतत्त्व ने ही अधिद्या के प्रसार के लिए विवेक-दीप को मलिन कर दिया है^३ अर्थात् अधिद्या का प्रसार अविवेक के कारण है। इस अविवेक के कारण ही विष-रूप विषय-फल मधुर-स्वाद-आपूरित ज्ञान पटता है।^४ सन्त इसी-लिए अविवेक को दूर करने का प्रयास करता है। विवेक यदि नहीं जगता, भाव-भक्ति यदि नहीं उमड़ती, जप, तप, सयम, व्रत और स्नान सभी व्यर्थ हैं।^५ कबीर ने स्पष्ट कहा है कि बल में बुद्धि श्रेष्ठ है किन्तु बुद्धि और बल दोनों परमतत्त्व की प्राप्ति में असमर्थ हैं। बुद्धि को क्षमतापूर्ण बनाने के लिए उसे परमात्म-तत्त्व की ओर उन्मुख करना पड़ेगा, तभी निश्चिन्ता मिलेगी।^६ असयत और आचरणहीन ज्ञान को सन्त थोथा अथवा कोरा ज्ञान कहता है। उसी विद्या को वह फलवती मानता है जिसके साथ योग की निष्ठा (अर्थात् आचरण, साधना और सयम हो) भाव-भक्ति के अभाव में योग-निष्ठा-रामन्वित शास्त्र-ज्ञान भी निरर्थक है। अतः, साफल्य के लिए जीवन में निष्ठा, आस्था, विश्वास और श्रद्धा चाहिए। अविवेक के कारण श्रद्धा अस्थान से संयुक्त हो जा सकती है अतः विवेक की नितान्त अपेक्षा है।^७ विवेक के जगने पर ही भ्रम की सारी टट्टी उड़ जाती है।^८ जब भ्रम उड़ जाता है तो झूठी माया में भूला मन विशुद्ध होकर आत्म-स्वरूप को पहचान पाता है।^९ इस आत्म-तत्त्व की सुरति (स्मरण, स्मृति) के जगने पर ध्यान, तप, साधना और पूजा के स्वरूप बदल जाते हैं। इस

१ स० क०, रागु गउडी ३६।६, पृ० ३९।

२ आ० ग्रं०, नामदेव, रागु आसा १।३।

३ (क) माधव अविद्या हित कोन। विवेक दीप मलीन ॥

—आ० ग्रं०, रविदास, रागु आसा १।१।

(ख) दुलम जनमु धनु फल पाइयो बिरथा जात अविवेके।

—बही, रवि०, रागु सोरठ ३।१।

४ बिखु फल मीठे लगे मन बजरे। —आ० ग्रं०, घन्ना, रागु आसा १।

५ स० क०, रागु गउडी ६३, पृ० ६६। ६ स० क०, रागु गउडी ७२, पृ० ७५।

७ स० क०, सलोकु ४५, पृ० २५५। ८ स० क०, रागु गउडी ४३, पृ० ४६।

९ काहे कउ कीजै धियानु जपैना, जब ते सुख नाही मनु अपना।

—आ० ग्रं०, नामदेव, रागु आसा ३।

सन्त-सम्प्रदाय के मतानुसार सत् रज और तम की विभुभावस्था के कारण यह सृष्टि होती है, अतः इस विभुभावस्था को सान्त् करना होमा 'सम' पर काना होगा। रज और तम का भाविक्य विकृति है, इस विकृति को दूर कर सहज प्रकृति का उद्रेक अपेक्षित है। सन्त के किए राम और शेष की मध्यभावस्था नहीं उदासीन अवस्था भी नहीं बल्कि चैतन्य अवस्था काम्य है, जिसमें राम अपने निबुद्ध स्वरूप में प्रकट होता है। सन्त विश्वास करता है सार्विक कृता स्वाभाविक है, आवश्यकता केवल विकृति को पहचानने की है। इस परिचय से विकृति दूर होमी सुद्ध सार्विकता का उद्रेक होगा और साधक के सभी व्यापार सहज रूप में सार्विक होंगे। यम बहिष्ठा सत्य अस्त्येय ब्रह्मचर्य जमा धृति जाग्रत भिताहार शीघ्र सन्तोष दान आदि की मान्यकता का प्रतिपादन इसी प्रचुरता से हुआ है कि इस साहित्य के पाठक का ध्यान इससे उत्पन्न निरसता को और सरलता से जाया है। पीरानिक धर्म भाव-मयीन कोक-भाषा की रचनाओं एवं सगुणोपासक वैष्णव-सम्प्रदाय सब में इसकी मान्यता है। आचरण की सुद्धता का स्वर मीठा और बलपद में स्पष्ट है किन्तु दोनों की मान्यताओं में अन्तर भी कम नहीं। अष्टांग योग के सात अष्टांगिक भाव की पुष्टता की जा सकती है। काक-कर्म से आचरण-प्रधान बौद्ध धर्म भी आचार-प्रबन्ध बन गया था। विपयानुमोद को बुद्ध ने हीन ग्राम्य आध्यात्मिकता से पुनः के जानेवाला अनार्य तथा अनर्हत्पादक माना था एवं छटीर को कष्ट देना भी दुःखकारक अनार्य एवं हानिकारक। भव चक्र से उद्धार से किए इन दोनों अर्थों का सेवन करना बुद्ध ने त्याग्य माना था। किन्तु बौद्ध धर्म में संन्यास एवं शूद्र-निरोध की प्रधानता रही। सन्त स्वाभाविक रूप में काम-धृति का निरस्य होना ही ठीक मानता है, मध्यका गृहस्थायाम में रहना उचित और उपयुक्त।

आचरण की अन्य बारणानों से सन्त-कवि की बारणा में एक मौलिक अन्तर है, उसके अनुसार आचरण-सुद्धता अनुभूति का सहज स्वाभाविक स्वरूप है, वह मानव का मानव-धर्म है। बौद्ध धर्म में आचरण साधन और साधना है एवं सन्तमयीय आचरण-सुद्धता सन्त की आत्म-नुभूति का सहज परिणाम। आचरण की पवित्रता उसकी सत्ता और सत्तावस्था है। संन्यास और नाहस्य का यह मध्यम मार्ग (प्रतिपदा) नहीं बल्कि संन्यास-समन्वित नाहस्य एवं मार्हस्य-सुखम संन्यास है। इस अवस्था में आकर ज्ञान और कर्म का विरोध नित जाया है। सारी पंक्तियों का उच्छेद हो जाता है, चित्ताएँ नित जाती हैं। मानवीय विकास ही आध्यात्मिकता है आत्मानुभूति ही परम-उत्तमानुभूति है। अकेला ज्ञान निरर्थक है, बिच्छिन्न कर्म भ्रम है, अतः भाषना की प्रेरणा और ज्ञान के आलोक से उदीप्त जीवन के कर्म हो सवाचरण है और वह सवाचरण ही मुक्ति का विधायक और साधन। अन्तर का प्रकाशित होना ज्ञान स्वरूप का तात्कालिक ही स्थानुभूति है। अल्पकार के कारण जो अन्तर (अन्तस्व भाव्य स्वरूप) बिलसार्द नहीं पड़ रहा था वह बीस पड़ने लगा। विपय-वामना-भोद्वज्य आत्म-विस्मृति आचरण और चेष्टा में परिवर्तित हो गई जोहा स्वयं बन गया।^१

१ रवि प्रणाम रजनी जवा नति जागत यव संसार।

परमज मानी ताबो धुग नमक होत नहीं बार ॥

प्रेमाभक्ति

भक्ति वह प्रकाश है, अन्त प्रेरणा ही पारस है। अन्त प्रेरणा जो गुरु की कृपा से जगती है, किन्तु मार्ग-निर्देशक होने के कारण गुरु-स्वरूप है। इस अवस्था में आकर शिष्य ही गुरु है, गुरु ही शिष्य है। दोनों अभेद और अभिन्न हैं। भक्ति सन्त के लिए अन्त प्रेरणा है, मात्र वृत्तियों का शोध (सल्लिमेशन) नहीं। भक्ति के जागरण के लिए मत् और सत्य स्वरूप का परिचय सन्त-कवि आवश्यक समझता है।^१ ज्ञान के अभाव में असत्य के प्रति भक्ति-भावना जगती है और वह बन्धन का कारण होती है, मुक्ति का साधन नहीं।^२ जागरण विवेक का फल और स्वरूप है। अविवेक के कारण जीवन-धारा व्यर्थ ही बही जाती है। जीवन का सारा रस सूखता चला जाता है। परमतत्त्व ने ही अविद्या के प्रसार के लिए विवेक-दीप को मलिन कर दिया है^३ अर्थात् अविद्या का प्रसार अविवेक के कारण है। इस अविवेक के कारण ही विष-रूप विषय-फल मधुर-स्वाद-आपूरित ज्ञान पड़ता है।^४ सन्त इसी-लिए अविवेक को दूर करने का प्रयास करता है। विवेक यदि नहीं जगता, भाव-भक्ति यदि नहीं उमड़ती, जप, तप, सयम, व्रत और स्नान सभी व्यर्थ है।^५ कबीर ने स्पष्ट कहा है कि बल से बुद्धि श्रेष्ठ है किन्तु बुद्धि और बल दोनों परमतत्त्व की प्राप्ति में असमर्थ हैं। बुद्धि को क्षमतापूर्ण बनाने के लिए उसे परमात्म-तत्त्व की ओर उन्मुख करना पड़ेगा, तभी सिद्धि मिलेगी।^६ असयत और आचरणहीन ज्ञान को सन्त थोथा अथवा कोरा ज्ञान कहता है। उसी विद्या को वह फलवती मानता है जिसके साथ योग की निष्ठा (अर्थात् आचरण, साधना और सयम हो) भाव-भक्ति के अभाव में योग-निष्ठा-समन्वित शास्त्र-ज्ञान भी निरर्थक है। अतः, साफल्य के लिए जीवन में निष्ठा, आस्था, विश्वास और श्रद्धा चाहिए। अविवेक के कारण श्रद्धा अस्थान से संयुक्त हो जा सकती है अतः विवेक की नितान्त अपेक्षा है।^७ विवेक के जगने पर ही भ्रम की सारी टट्टी उड़ जाती है।^८ जब भ्रम उड़ जाता है तो झूठी माया में भ्रूला मन विशुद्ध होकर आत्म-स्वरूप को पहचान पाता है।^९ इस आत्म-तत्त्व की सुरति (स्मरण, स्मृति) के जगने पर ध्यान, तप, साधना और पूजा के स्वरूप बदल जाते हैं। इस

१ स० क०, रागु गउडी ३६।६, पृ० ३९।

२ आ० ग्र०, नामदेव, रागु आसा १।३।

३ (क) माधव अविद्या हित कीन। विवेक दीप मलीन ॥

—आ० ग्र०, रविदास, रागु आसा १।१।

(ख) दुलम जनमु धनु फल पाइयो विरथा जात अविवेके।

—वही, रवि०, रागु सोरठ ३।१।

४ बिखु फल मीठे लगे मन बजरे। —आ० ग्र०, घना, रागु आसा १।

५ स० क०, रागु गउडी ६३, पृ० ६६। ६ स० क०, रागु गउडी ७२, पृ० ७५।

७ स० क०, सलोकु ४५, पृ० २५५। ८ स० क०, रागु गउडी ४३, पृ० ४६।

९ काहे कउ कीजे धियानु जपना, जब ते सुष नाही मनु अपना।

—आ० ग्र०, नामदेव, रागु आसा ३।

घर लौट आता है ।^१ आत्म-विस्मृति विदेश गमन या, अत आत्म-प्रतीति पुन घर लौटना । सारा भय दूर हो गया, आत्मा 'अन-भउ' (अभय) हो गई, अत "सहज गुन रमै कवीर" ।

सत्य की लौ

सत्य, सम्पूर्ण, अखण्डित और अनिर्वचनीय है । उसके सम्बन्ध में हमारी कोई धारणा पूरी नहीं पड़ती । लाखों बार चिन्तन कर भी उसकी स्पष्ट धारणा नहीं बन पाती ।^२ उसके सम्बन्ध में कोई वर्णन पूर्ण नहीं होता । हम जितना उसका वर्णन करते जाते हैं, उतना ही अधिक व्यापक होता जाता है ।^३ उसकी व्याप्ति अपरिमेय और असीम है । जो सत्य को जान लेता है, वह अभय लोक प्राप्त करता है ।^४ सत्य स्वयं प्रकाश है, अनन्त ज्योति । इस सत्य को खण्ड-खण्ड कर देखने का प्रयास किया जाता रहा है । सम्प्रदाय इसी आधार पर खड़े हुए हैं । नाना प्रकार के मतवादों में आपस में जो वैमनस्य और विरोध है, वह सत्य-स्वरूप की अखण्डता के अदर्शन के कारण ही । इस सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड में वही सत्य परिव्याप्त है, वही एकमात्र तत्त्व है । कवीर के अनुसार सत्य (मति) ही परमनस्व अर्थात् एकमात्र तत्त्व है । 'भरम-करम' का 'भरम' समझने की चेष्टा जो सन्त-माहित्य में उपलब्ध है, उसके मूल में उस 'सत्य' के मूल स्वरूप को पहचानने की चेष्टा है, यद्यपि उसका वास्तविक स्वरूप अगम और अज्ञात है । सर्वप्रथम एक ही ज्योति से सारी सृष्टि की रचना हुई । अत वह सत्य प्रकाश-स्वरूप है । इस सत्य की अखण्डित अनुभूति ही सन्त का काम्य है, इसे ही आत्मानुभूति, परोक्षानुभूति कहते हैं जो स्वसवेद्य है । यही स्वसवेद्य पीछे चल कर पर-वेद (अन्य वेदादि एव शास्त्र-ग्रन्थ) के विरुद्ध कवीर-वचन के अर्थ में प्रयुक्त होने लगा । इस सत्य की अनुभूति के लिए अन्त प्रेरणा की अपेक्षा है, जिसे सन्त 'लौ' कहता है । 'लौ' लव लिव से होता है जो 'लय' की अवस्था तक पहुँचती है । पन्थ सत्य को अखण्डित एक रस के रूप में प्रवाहित नहीं होने देते । पन्थ-विशेष आचार-पद्धति को जन्म दे सघर्ष का बीज बोते हैं । धर्म-साधनाएँ विरोधी बन जाती हैं । सन्त के अनुसार जब सत्य सदा एक रस और अखण्डित है, सारे विवाद व्यर्थ हैं । सत्य ससार के सारे दुविधा और भेद का अतिक्रमण करता है अत सम्प्रदायो की मेड इसे बाँध नहीं सकती । मानव के अन्तर की प्रेम-धारा अनन्त रस के महासमुद्र में लय होकर ही परम चैतन्य गति देती है । मूर्ख मनुष्य, सम्प्रदायो की हृद तोड़ दे, अनहृद और असीम सत्य की धारा में मिल कर स्वयं सत्य-स्वरूप हो जा । इस अवस्था में 'बूँद' समुद्र में समा गई और समुद्र बूँद में । सन्त की निर्मल वाणी सन्देह की गुत्थियाँ सुलझा देती हैं । सम्पूर्ण जीवन ही यहाँ साधना है, और साधना ही जीवन । जीवन और साधना में कोई अन्तर नहीं ।

और—प्रेम भगति मानी सुख जानिआ त्रिपति अधानें मुक्ति भए ।

—आ० ग्र, धन्ना, रागु आसा १।४ ।

१ स० क०, रागु गउडी ७४।१, पृ० ७७ ।

२ सोचै सोचि न होवई, जो सोची लख वार । —जपुजी, छंद १ ।

३ एहु अत न जाने कोई । बहुता कहिए बहुता होई ॥ —जपुजी, छंद २४ ।

४ दरिया सागर, (वे० प्रे०, प्रयाग), पृ० ६ ।

मान में अब प्रबल हो जाता है, ज्ञान ध्यान और मन मिल कर एकाकार हो जाते हैं।^१ जागरण इस बिबेक का प्रकृत धर्म है, इसके अतिरिक्त और सब कुछ अधर्म। बिबेकहीनता स्वाय और सोम के कारण और उषी का फल है।^२ और बिबेक का फल अमृत है, आत्म-तत्त्व की प्रतीति अनेक में परिष्कृष्ट एक की अनुभूति। अभिन्न एक को भ्रम के कारण बिच्छिन्न और अनेक बीज पड़ रहा था। बिबेक के कारण एक के धाव मिल कर एक एकाकार हो गया।^३ इसीलिए तो कबीर बिबेक को गुप्त तक कह सकते हैं।^४

बिबेक अतः सोपान है साधन है भाव-भक्ति का। भ्रम के लिए स्नेह के जागरण ही यह प्रतीति जाब-एक को परिचय अपेक्षित था। जब तक स्वाय की भावना रहती है, तब तक काम रहता है, स्वायहीन कामना ही स्नेह है।^५ जब यह भक्ति उमड़ी जब यह प्रम-पाप प्रवाहित हो गई तो मोले भाव—छल-कपट प्रसारणाहीन रूप हैं। उस परम-तत्त्व की सहजा-मुमूर्ति हुई।^६ इन अचञ्चल प्रीति-पारा के उमड़ते ही उमड़े बुझते ही सगर के सभी नाते स्वयं छट गए, समस्त सम्बन्ध टट गए। उससे जब प्रीति लय गई तो लम गई अब और किमी प जुड़नी नहीं। बाहरे लोग माहक इस प्रम की निम्बा कर विरत करने की चेष्टा करते हैं।^७ जिनने इन प्रेम-भक्ति को जान लिया वह गुप्त हो गया सत्य-रूप की उसे पहचान हो गई।^८ बिबेकजग्य भक्ति ही ज्ञान है जिनके द्वारा मन उत्पन्न होता है। प्रमजग्य अचरु मिट जाता है और गुप्त चरम के वसन होते हैं। इन ज्ञान भक्ति भक्तिमय ज्ञान और प्रेम-भक्ति के कारण अन्तर का अन्धकार प्रकाशित हो जाता है। प्रीत्य और आनन्द आनन्द है आनन्द-दयन का अब उस अन्तर को प्रकाशित करता है, जिससे कारण अन्तर की आनन्द पारा जीवन के उत्साह-ज्योत्स्ना को पीतछटा देती है।^९ और विदेश क्या हुआ घानी जाने

१ दिवान प्रबन्ध गुरहि जन सोया पिपानु धानु मन एक भए।

—भा सं धमा रामु जाना १४।

२ नं व मछोतु १५५ पृ २७१।

३ कबीर राम रामु बहु कहिबे माहि बिबेक।

एकहु अनेहहि मिछि गन्या एक सामाना एक ॥—मं क० खानाहु १९ पृ २७१।

४ बहु कबीर मैं सो मुक पाइया जाया माउ बिबेहु रे।

—मं व राम भूगे ५ पृ १५१।

५ प्राणि बिना वस बधे मनेहु। जब लय ग्यु तब लग नहीं मेहु ॥

—मं क गउदी २११, पृ २५।

६ बहु कबार भगति करि पाइ।—मं व ।

७ कबीर जानी प्रीति गुहाय गिउ बरने सीम अजानु।

ता गिउ दूरी बिउ बरने जाके भीम जगन ॥

—मं व गजोतु ११७ पृ २७१।

८ जब कबीर मन भये लाल-के प्रम भगति जिन जाती।—मं व ।

करी बहु लीला भजना पारना चहु दिवान।

बिबेक जाना व जाहिवा गुपन के परह न जाना ॥—मं व गजोतु १७५ पृ २७१।

घर लौट आता है ।^१ आत्म-विस्मृति विदेश गमन था, अत आत्म-प्रतीति पुन घर लौटना । सारा भय दूर हो गया, आत्मा 'अन-भय' (अभय) हो गई, अत "सहज गुन रमै कवीर" ।

सत्य की लौ

सत्य, सम्पूर्ण, अखण्डित और अनिर्वचनीय है । उसके सम्बन्ध में हमारी कोई धारणा पूरी नहीं पड़ती । लाखों बार चिन्तन कर भी उसकी स्पष्ट धारणा नहीं बन पाती ।^२ उसके सम्बन्ध में कोई वर्णन पूर्ण नहीं होता । हम जितना उसका वर्णन करते जाते हैं, उतना ही अधिक व्यापक होता जाता है ।^३ उसकी व्याप्ति अपरिमेय और असीम है । जो सत्य को जान लेता है, वह अभय लोक प्राप्त करता है ।^४ सत्य स्वयं प्रकाश है, अनन्त ज्योति । इस सत्य को खण्ड-खण्ड कर देखने का प्रयत्न किया जाता रहा है । सम्प्रदाय इसी आधार पर खड़े हुए हैं । नाना प्रकार के मतवादों में आपस में जो वैमनस्य और विरोध है, वह सत्य-स्वरूप की अखण्डता के अदर्शन के कारण ही । इस सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड में वही सत्य परिव्याप्त है, वही एकमात्र तत्त्व है । कवीर के अनुसार सत्य (मति) ही परमनस्त्व अर्थात् एकमात्र तत्त्व है । 'भरम-करम' का 'भरम' समझने की चेष्टा जो सन्त-साहित्य में उपलब्ध है, उसके मूल में उस 'सत्य' के मूल स्वरूप को पहचानने की चेष्टा है, यद्यपि उसका वास्तविक स्वरूप अगम और अज्ञात है । सर्वप्रथम एक ही ज्योति से सारी सृष्टि की रचना हुई । अत वह सत्य प्रकाश-स्वरूप है । इस सत्य की अखण्डित अनुभूति ही सन्त का काम्य है, इसे ही आत्मानुभूति, परोक्षानुभूति कहते हैं जो स्वसवेद्य है । यही स्वसवेद्य पीछे चल कर पर-वेद (अन्य वेदादि एव शास्त्र-ग्रन्थ) के विरुद्ध कवीर-वचन के अर्थ में प्रयुक्त होने लगा । इस सत्य की अनुभूति के लिए अन्त प्रेरणा की अपेक्षा है, जिसे सन्त 'लौ' कहता है । 'लौ' लव लिव से होता है जो 'लय' की अवस्था तक पहुँचती है । पन्थ सत्य को अखण्डित एक रस के रूप में प्रवाहित नहीं होने देते । पन्थ-विशेष आचार-पद्धति को जन्म दे सघर्ष का बीज बोते हैं । धर्म-साधनाएँ विरोधी बन जाती हैं । सन्त के अनुसार जब सत्य सदा एक रस और अखण्डित है, सारे विवाद व्यर्थ हैं । सत्य सत्ता के सारे दुविधा और भेद का अतिक्रमण करता है अत सम्प्रदायों की मेड इसे बाँध नहीं सकती । मानव के अन्तर की प्रेम-धारा अनन्त रस के महासमुद्र में लय होकर ही परम चैतन्य गति देती है । मूर्ख मनुष्य, सम्प्रदायों की हृद तोड़ दे, अनहृद और असीम सत्य की धारा में मिल कर स्वयं सत्य-स्वरूप हो जा । इस अवस्था में 'बूँद' समुद्र में समा गई और समुद्र बूँद में । सन्त की निर्मल वाणी सन्देह की गुत्थियाँ सुलझा देती हैं । सम्पूर्ण जीवन ही यहाँ साधना है, और साधना ही जीवन । जीवन और साधना में कोई अन्तर नहीं ।

और—प्रेम भगति मानी सुख जानिआ त्रिपति अघार्ने मुक्ति भए ।

—आ० ग्र, धन्ता, रागु आसा १।४ ।

१ स० क०, रागु गउडी ७४।१, पृ० ७७ ।

२ सोचै सोचि न होवई, जो सोची लख बार । —जपुजी, छंद १ ।

३ एहु अत न जानै कोई । बहुता कहिए बहुता होई ॥ —जपुजी, छंद २४ ।

४ दरिया सागर, (वे० प्रे०, प्रयाग), पृ० ६ ।

सहज साधना

सन्तों की चिन्ता-बारा को वास्तविक रूप में समझने के लिए सहज-भाग सहज-सिद्धि सहज-साधन सहज ज्ञान आदि को उनकी भूमिका में समझना होगा। भारतीय धर्म-साधना के इतिहास में 'सहज और धूम्य' का मनोरंजक अध्याय है। सहज-धूम्य के भाम्प्रदिकर्षण का मनोरंजक इतिहास ठिबेरी ने अपने 'कबीर' नामक ग्रंथ (अध्याय १ पृ ७१-७५) में उपस्थित किया है। आचार्य गिरिमोहन सेन ने 'वाङ्मय' (उपक्रमशिका परिशिष्ट) में इसका स्पष्ट संकेत किया है। सहज और धूम्य की परम्परा के साथ सन्त की मनोवैज्ञानिक केंद्र के समन्वय द्वारा सहज और धूम्य के रूप का आभास प्राप्त होगा। इसके सम्बन्ध में आचार्य सेन का कथन है— मध्ययुग में हमें धूम्यवाद जिस रूप में मिलता है, ठीक उसी रूप में नहीं प्राप्त होने पर भी हमारे देश में अति प्राचीन काल से नाना प्रकार से चला आ रहा है। वेद के मासहीय आदि सूक्तों में जलकवेद के अनेक स्थान में और उपनिषदों के 'तेति तेति' कह कर ब्रह्मन्तु के समझने को चेष्टा में इसके प्रथम रूप के वर्णन होते हैं। बृहदेय के अनात्मवाद और निर्वासिवाद के द्वारा यह विषय और स्पष्ट हुआ। अरबदीप नानार्जुन आचार्य अंसग बसुबन्धु आदि महापुरुषों ने इसका और परिष्कार किया। महायान साधना में धूम्य में नाना भाव से भुक्त और ऐश्वर्य की भावना भर गई। बख्शान योमाचार के मतानुसार द्वारा क्रमशः धूम्य ही विषय का मुख्यत्व बन गया।^१ बौद्ध सहजवादी और बख्शानी सिद्धों में सहज की महत्ता अधिक है। अक्षुप्त और तन्त्र के अनुसार कौक मार्ग में दो प्रकार के बौद्ध सिद्धि हैं—कुण्डली और सहज 'कुण्डली कृषि' (कुण्ड = कुण्ड) भी है और 'सहज' समस्त में स्थिति-बल प्राप्त योग।^२ बौद्ध बल भुक्त रूप में आचरण-प्रधान संन्यास मार्ग है जिसके द्वारा धूम्य (निर्वास) की स्थिति काम्य है। वहाँ यह भी स्मरण करने योग्य है कि बुद्ध ने अविचारों से बचने का उपदेश दिया था। मित्तु-वर्ष-प्रधान संन्यास-मार्ग में संन्यास स्वयं अंत बन जाता है। जैन मत ने गृहस्थ जीवनियों की कल्पना की थी किन्तु संन्यास उनके लिए भी काम्य था। संन्यास की निवृत्ति-धारणा को धृष्टि के आकार पर चढ़ा कर ले का प्रमाण बौद्ध मत में हुआ। तन्त्र का नाम-मार्गीय अभिधान सिद्धि का उद्योगी हुआ जिसमें बंध मन्त्र का सेवन साधन। सहजिया सम्प्रदाय ने जीवन की सहजता को माना कि तप में लीना था पीछे चला कर जिसने वैष्णव स्वरूप धारण किया। नाथ-सम्प्रदाय पर सहजिया प्रभाव स्पष्ट होकर पड़ता है। बौद्ध धर्म के इस अभिधान में मध्ययुगीन साधना के रूप बीजरूप में बिंदु का सकते हैं। इस प्रकार मध्ययुग सहज और धूम्य से अपरिचित नहीं था।

आरम-उत्पन्न और परमात्म-उत्पन्न की एकता का अर्थ है कि अपने धृष्ट रूप में ही दोनों तरफ एक और अभिन्न हैं एवं माया-मोह के आचरण से अक्षिप्त आरम अर्थात् जीव और मायोपाधि संयुक्त ईश्वर की अभिगता नहीं। माया-मोह का आचरण उसका वास्तविक स्वभाविक या गूढ़ रूप नहीं। अज्ञानवश पाँच भीतिक घटीर और उत्तर गुरु की ही गई जाना स्वयं मान गिरा है। सम्पन्न-वि घटीर की पंच ज्ञानेन्द्रियाँ पंच क्रमेन्द्रियाँ मन चित और अज्ञान के संघान रूप में देवता है और आत्म-उत्पन्न को इनसे विभिन्न और भिन्न चिन्तु

इस शरीर से ही आत्म-तत्त्व की उपलब्धि सम्भव है, मात्स्यो की भांति पुरुष और प्रकृति को दो अनादि तत्त्व नहीं मान कर पुरुष में ही प्रकृति का अन्तर्भाव कर देता है। प्रकृति को गुण-प्रधाना और गुणों (सत्, रज, तम) की विक्षुब्ध-वस्था मानता है, अतः उसका लक्ष्य है साम्यावस्था की प्राप्ति। इसे ही आध्यात्मिक भाषा में निर्विकार, निराकार आदि कहा गया है। इन्द्रियों के चाञ्चल्य को निरुद्ध करने को हठयोग कहा जाता है और मन की प्रवृत्ति को निरुद्ध करने को 'राजयोग'। आत्म-ज्ञान द्वारा मोक्ष प्राप्य है, फलस्वरूप मानसिक वृत्तियों के निरोध अथवा उनकी नवीन संयोजना अपेक्षित होगी। चैतन्य प्रयाम द्वारा ही यह सम्भव है, ऐसा योग-शास्त्र मानता है। वसुवन्दु के अनुसार—“चित्त, चेतति, मनस् मन्वते, विज्ञान विज्ञानाते।”^१ मन अविद्या के कारण ही विज्ञान को वास्तविक स्वरूप में नहीं जानता। सन्त-कवि मानता है कि मात्स्यिक सत्त्वावस्था ही मन की सहज स्वाभाविक अवस्था है, प्रेरणा जिसका गुण है। 'इन्द्र' और 'इन्द्रिय' की व्युत्पत्ति 'इन्द्र' (शक्तिशाली होना) से हुई है। शक्ति-शालिनी इन्द्रियाँ वहिर्मुखी और विषयाधिकारिणी हैं और अल्प सुख-दुःख में भूल जाने की प्रवृत्ति मन की है। सुख-दुःख को अनुभूति अहम् भाव उत्पन्न करती है। अहंकार के कारण ही विश्व की स्थिति है। मन की वासना ही वस्तु विषय में मूल्य नियोजित करती है। वचनाओं का कर्त्ता मन है। चित्त की शक्ति विवेक है किन्तु चित्त में स्थिर्य नहीं। मन पर चित्त द्वारा नियन्त्रण कर विषय का यथार्थ ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है किन्तु मन की प्रवृत्ति चित्त पर अधिकार कर लेती है, प्रवृत्तियाँ प्रचल हो जाती हैं। शरीर में मन की वास्तविकता और स्थिति है। इस मन का कोई रूप नहीं, कोई रेखा नहीं। इसका रहस्य जानना बड़ा कठिन है, कोई बिरला ही जानता है। समस्त प्राणियों के शरीर में यही मन रमण कर रहा है। कुरंग नहीं जानता कि सुगन्धि उसकी नाभि में स्थित है और भ्रमवश चारों ओर ढूँढ़ता चलता है।^२ सन्त के अनुसार सहज-स्वरूप का अर्थ है गुणविवर्जित विशुद्ध सत्त्व-प्रधान सत्त्वस्थ आत्मा।

इसकी प्राप्ति के अनेक साधन बतलाए गए हैं। यह स्मरण रखना चाहिए कि मध्य-युग में पौराणिक हिन्दू धर्म के अतिरिक्त सबसे अधिक प्रभावशाली सम्प्रदाय नाथ-पन्थियों का था, जिसमें हठयोग की कृच्छ्र साधना समावृत्त थी। हठयोग द्वारा काया-शुद्धि कर, इन्द्रियों की चञ्चल वृत्ति निरुद्ध कर कैवल्य पर एव सिद्धि-प्राप्ति की कामना योगी की थी। सहज-पन्थ 'सहज' के नाम पर वामाचार की प्रवृत्ति पाल रहा था। मुसलमानी धर्म आचार-प्रवण होकर अनेक प्रकार के बन्धनों की सृष्टि कर रहा था। ऐसी अवस्था में सन्त का विश्वास था कि जप, तप, योग, यज्ञ, समाधि सब कुछ सहज होना चाहिए। वह योग क्या जिससे शरीर को कृच्छ्र साधना करनी पड़े। भूखे भक्ति नहीं होती।^३ डढा, मुद्रा, खिथा और आधारी-संयुक्त वेध भ्रम के कारण हैं, आसन और पवन (प्राणायाम) को दूर रख कर भक्ति करना ही श्रेयस्करो है।^४ अतः, मोन की मुद्रा, दया की क्षोली, विचार की पत्रका, समय की खिथा, नाम की

१ श्रीमती राइस डेविस के बुद्धिस्ट फिलॉसफी से उद्धृत।

२ जैसे कुरक नहीं पाइय भेद, तनि सुगध ढूँढ़े प्रदेसु। —आ० ग्र०, रविदास, वसंतु १।२।

३ स० क०, रागु सोरठ १११, पृ० १४०।

४. स० क०, रागु बिलावल ८।१, पृ० १५९।

सहज साधना

सन्तों की चिन्ता-मारा को वास्तविक रूप में समझने के लिए सहज-मात्र सहज-सिद्धि सहज-साधन सहज ज्ञान आदि को उनकी भूमिका में समझना होगा। भारतीय धर्म-शास्त्रों के इतिहास में सहज और धूम्य का मनोरंजक अध्ययन है। सहज-धूम्य के भाम्निस्मर का मनोरंजक इतिहास त्रिवेदी ने अपने 'कबीर' नामक ग्रंथ (अध्याय १ पृ० ७१-७५) में उपस्थित किया है। आचार्य सतिशोहन सेन ने 'बाबू' (उपक्रमनिका परिशिष्ट) में इसका स्पष्ट संकेत किया है। सहज और 'धूम्य' की परम्परा के साथ सन्त की मनोवैज्ञानिक कल्प के सम्बन्ध द्वारा सहज और धूम्य के रूप का आभास प्राप्त होगा। इसके सम्बन्ध में आचार्य सेन का कथन है— धम्मयुग में हमें धूम्यवाद जिस रूप में मिलता है, ठीक उसी रूप में नहीं प्राप्त होते पर भी हमारे देश में अति प्राचीन काल से नाना प्रकार से चला आ रहा है। वेद के मासवीय आदि सूक्तों में अर्चनवेद के अनेक स्थान में और उपनिषदों के त्रिंशेति कह कर ब्रह्मवस्तु के समझने को चेष्टा में इसके प्रथम रूप के दर्शन होते हैं। बुद्ध ने अनात्मवाद और निर्वाणवाद के द्वारा यह विषय और स्पष्ट हुआ। अस्वभाव नामानु आर्यवेद अंसंग वसुधन्व आदि महापुरुषों ने इसका और परिष्कार किया। महायान साधना में धूम्य ने नाना भाव से कुछ और ऐश्वर्य की साधना कर गई। बन्धुमान मोक्षचार के मन्त्राचार्य द्वारा क्रमशः धूम्य ही निर्वचन का मुक्तवत्त्व बन गया।^१ बौद्ध सहजवादी और बन्धुमान सिद्धों में 'सहज' की महत्ता अधिक है। अक्रूर और उन्न के अनुसार कौल मार्ग में दो प्रकार के योग विहित हैं—कुण्डली और सहज कुण्डली कृत्रिम (कृतक = बुद्ध) योग है और 'सहज' समरस में स्थिति-बन्ध प्राप्त योग।^२ बौद्ध भक्त मुक्त रूप में आचरण-मन्त्राचार्य संन्यास मार्ग है जिसके द्वारा धूम्य (निर्वाण) की स्थिति काम्य है। वहाँ यह भी स्मरण रखने योग्य है कि बुद्ध ने अतिशयोक्ति से बचने का उपदेश दिया था। मित्र-वर्म-प्रधान संन्यास-मार्ग में संन्यास स्वयं अंत बन जाता है। जैन मत ने गृहस्थ जीवन की कसपना की थी किन्तु संन्यास उनके लिए भी काम्य था। संन्यास की निवृत्ति-आरम्भ को पूर्ण के आचार पर चढ़ा करने का प्रयास बौद्ध मत में हुआ। उन्न का नाम-मार्गीय अभियान सिद्धि का सचोटी हुआ किन्तु पंच मकार का सेवन साधन। सहजिवा सम्प्रदाय ने जीवन की सहजता को साधन के रूप में लिया था पीछे चढ़ कर जिसने वैष्णव स्वरूप धारण किया। नाम-ध्यान पर सहजिवा प्रभाव स्पष्ट दृष्ट पड़ता है। बौद्ध धर्म के इस अभियान में मध्ययुगीन साधना के रूप बीजकर्म में ऐसे हो सकते हैं। इस प्रकार मध्ययुग सहज और धूम्य में अपरिचित नहीं था।

आत्म-तत्त्व और परमात्म-तत्त्व की एकता का धर्म है कि अपने वृद्ध रूप में ही दोनों तत्त्वतः एक और अभिन्न हैं एवं माया-मीह के आचरण से अचिन्त आत्म अर्थात् और और मायीपाणि संयुक्त ईश्वर की अभिन्नता नहीं। माया-मीह का आचरण उसका वास्तविक स्वाभाविक या सहज रूप नहीं। अज्ञानबन्ध पीछे पीछे धरीर और उसके मुख की ही वह अपना स्वरूप मान लेता है। सन्त-कवि धरीर को पंच ज्ञानेन्द्रियाँ पंच कर्मेन्द्रियाँ मन चित और अहंकार के संघात रूप में देखता है और आत्म-तत्त्व को इनसे विभिन्न और भिन्न किन्तु

आपारी बनाओ। बुद्धि का मर्म थकाओ मुमिरन को सिखी बनाओ बीराय को छारो बना कर छरीर में ही रमण करा। कयीर बास न ऐगा बिचित्र योग कमाने के लिए कहा था।^१ सहज के पीछे पर पर रख कर परमानन्द झोक तक पहुँचा जा सकता है। 'सहज कामधेनु है जिससे परमानन्द स्त्री समुद्र की प्राप्ति होती है।'^२ मन को मजानी और छरीर को छर-रस से मरी मटकी बनाना चाहिए। सारिख बिचारों से यदि मग्न हो तो मुश्किल कृपा से समुद्र की धारा मिलेगी।^३

इस सहज-भाव के लिए बाधा को कट देने की अपेक्षा नहीं। बलुवा काया की कृत्रिम-मायना अस्वाभाविक है। बागना ही सम्पूर्ण भ्रम का कारण है अतः मन को मुँहने की अपेक्षा है, बिचारे छरीर को मुँहने से क्या लाभ? इन्द्रिय-मिथुन से यदि बह-मायि होती तो रस्सी के स्वयं जाने में किसी प्रकार का सन्देह नहीं रहता। छरीर ही देव है, छरीर ही देवता है काया ही धूप-योग-नैवेद्य है यही पूजा पाठी है।^४ छरीर और मन जब बन्नी सहजावस्था में होते हैं तब मन ही सेवा है, मन ही धूप है, मन ही आरती है और वही नैवेद्य है।^५

सन्त तबि का विश्वास है कि जो ब्रह्माण्ड में है वही पिण्ड में भी। पिण्ड ही ब्रह्मांड नहीं है अतः इन पिण्ड में उसे यात्रा की अपेक्षा है। इन अभ्यगम के लिए ध्यान चन्द्रि, समाधि लयानी चाहिए। ध्यान साधन है और समाधि लयनी परिणति। इनके मूल में एकाग्रता का आधार है। स्वप्न और एकाग्रता में आत्मस्थित समीपता और दूरता है। एकाग्रता का सन्त है आध्यात्मिक चेतना का आगम्य जिसके द्वारा आध्यात्मिक आनन्दोपलब्धि सम्भव है। पारबतार मनीषिजान के अनुसार किसी एक विषय का ध्यान कुछ वर्णों के लिए सम्भव हो जाता है। मन्त्र इसे स्वीकार करता है कि एकाग्रता कठिन और कठोर धर्म है। जब परमतरंग आत्मस्थ है तो ध्यान के लिए अपन से किसी अन्य विषय का आधार लेना सम्भव नहीं। बलुवा जब आत्म-मल ही लयमान रहता है तो ध्यान के लिए इसे छोड़ और कोई आधार नहीं हो सकता। समाधि की एकाग्रता में मन्त्र-विषय-मायन सम्भव निर्देष्ट हो जाता है। इन अवस्था में ध्यान ध्येय और ध्यान की मिलता मिट जाती है। सन्त है अनुसार समाधि का रक्षण बरतना है अतः माय रिपय-निगम्य रक्षण-रहित ज्ञान नहीं बल्कि आत्म-मार्ग स्वप्न हीन समागमक प्राचीनिक है।

अन्यत्र आत्म-स्वप्न अवस्थों के दाय में ही परमानन्द है। आत्मरिक्त ब्रह्म-मायना ही आनन्द है।^६ बुद्धि की समागमक प्रेमानुगाहिनी है। गवस का अर्थ यह था यथा-योग

१ मं न गानु रामकरी ३ व १८२।

२ अब तु नामोनु की रागी बगि गोरी समुद्र गहर। — १ व की बागी २५। २५।

३ मं न गानु भागा १।

४ का धं पचागरी पीता १। १।

५ मं ही पूजा मर्ग जग। — १ की गा १८२ व ११।

६ तिम क अर देगा आ देव में देव।

७ अब लगी भूत है ४ वी गानु की मेर १। — १ वी गानु।

करना है। सत्त्वस्वरूपा आत्मा के परिचय और प्रतीति से वृत्तियों की बहिर्मुखता नष्ट हो जाती है। आन्तरिक रूप से हरि के साथ मिलने पर चंचल मन अपनी सारी वृत्तियों के सहित सम्बद्ध हो जाता है और फिर अन्यत्र नहीं जाता।^१ 'एक' से प्रेम करने से अन्य सभी बातों की द्विविधा चली जाती है।^२ यह आत्म-प्रेरणा, रागात्मक अनुभूति शुद्ध सात्त्विक और सहज है। शरीर गढ़ पर विजय की प्राप्ति के लिए प्रेम का पलीता और ज्ञान का गोला तथा 'सहज' की अग्नि चाहिए।^३ जब प्रेम-भक्ति उत्पन्न हो जाती है, मन स्वयं स्थिर हो जाता है।^४ सहज-साधना द्वारा ही सहजावस्था की प्राप्ति होती है। ऐसी अवस्था में साधक और साधना में कोई अन्तर नहीं रह जाता, वह जो करता है वही साधना है और परम साधन भी।

सन्त-कवि को आकाशा सहजावस्था की प्राप्ति है। सहजावस्था की प्राप्ति को वह घर लौटना (अर्थात् अपने सत्य-स्वरूप को परख और प्राप्ति) कहता है। वह अवस्था वैसी है, वह वैसी ही है, अपने आप में पूर्ण और अनुपमेय। इस अवस्था को ही शून्यावस्था कहते हैं। 'नेति नेति' का भाव है कि मनुष्य की शक्ति वर्णन में अक्षम है, वह सारे वर्णनों के परे है। शून्य नितान्त अभावात्मक नहीं बल्कि पूर्णतया भावात्मक बन चुका था। गगन गुफा में अमृत झरने की जो चर्चा सन्त करता है, वह नाथ-पन्थियों का हठयोग नहीं बल्कि सहज-योग के अनुकूल है। आत्म-साधन ही परमानन्द की प्राप्ति का सुलभ साधन वह मानता है, आत्म-दर्शन के लिए सत् स्वरूप-चिन्तन आवश्यक है। आकाश जिस प्रकार भावाभाव विवर्जित है, उसी प्रकार यह शून्य भी अतः शून्य हुआ आकाश (ख)। 'ख'—समय की प्राप्ति शून्य (आत्म) का ध्यान है और इस रूप की प्राप्ति परमानन्द-स्वरूप है। सन्त-मत में पीछे चल कर इस परिवर्तन को लक्ष्य नहीं कर योगियों की परम्परा का पालन समझा जाने लगा और योग-परक गीतों की रचना हुई जिनके कारण भ्रमवश विचारकों ने इन्हें योगियों का परिवर्तित रूप समझा अथवा ज्ञानमार्गी कहा।

सहज की कथा, अतः अकथ है। वहाँ न वर्षा है न सागर, न धूप, न छाया और न उत्पत्ति और न प्रलय। जीवन नहीं, मृत्यु भी नहीं, न वहाँ दुःख का अनुभव है और न सुख का। वहाँ शून्य की जागृति भी नहीं और समाधि की निद्रा भी नहीं। वह न तोली जा सकती है, छोड़ी जा सकती है। न वह हलकी है न भारी। न वह ऊँचे पर है न नीचे। वहाँ रात

और—अन्तरगते प्रेम जो उपजै, सहज परम पद पाई।

—गुलाल की वानो, शब्द ८, पृ० २५।

१ अन्तरगति हरि भेटिया अब मेरा मन कतहू न जाइ।

—स० क०, राग मारु २४, पृ० १९०।

२ कबीर प्रीति इक सिउ कोए आन दुविधा जाइ। —स० क०, सलोक २५, पृ० २५२।

३ स० क०, राग भैरव १७, पृ० २२४।

४ प्रेम भगति जब ऊपजै, निहचल सहज समाध।

दादू पीवं राम रम, सतगुर के परसाद ॥ —दादू, उपजणि को अग ११, पृ० २३३।

आपारी बनाओ। बुद्धि का भस्म चढ़ाओ सुमिरन को सिनी बनाओ बैराम्य को छारंसी बना कर छरीर में ही रमण करो। कभीर वास ने ऐसा विचित्र योग कमाने के लिए कहा था।^१ सहज के पाँचों पर पैर रख कर परमामन्य-सोक तक पहुँचा जा सकता है। 'सहज कामधेनु है, जिससे परमामन्य रुपी अमृत की प्राप्ति होती है।'^२ मन को मषाली और छरीर को चम्प-रस से भरी मटकी बनाया चाहिए। सात्त्विक विचारों से यदि मन्त्रन हो तो बुद्ध को कृपा से अमृत की बारा मिलेगी।^३

इस सङ्ग-भाग के लिए काया को कष्ट देन की अपेक्षा नहीं। वस्तुतः काया ही हृद्ग्रन्थि-आधना अस्वामाजिक है। वासना ही सम्पूर्ण भ्रम का कारण है अतः मन को मूँड़ने की अपेक्षा है, बिचारे छरीर को मूँड़ने से क्या काम? इन्द्रिय-निग्रह से यदि ब्रह्म-प्राप्ति होती तो लस्ती के स्वर्ग जाने में किसी प्रकार का सम्बेह नहीं रहता। छरीर ही देह है, छरीर ही देवता है। काया ही रूप-बीज-नैवेद्य है, यही पूजा पाठी है।^४ छरीर और मन जब बानी सहजानुत्पत्ता में होते हैं तब मन ही सेवा है, मन ही रूप है, मन ही आरती है और वही नैवेद्य है।^५

सन्त-कवि का विश्वास है कि जो ब्रह्माण्ड में है वही पिण्ड में भी। पिण्ड ही ब्रह्माण्ड नहीं है, अतः इस पिण्ड में उसे छोड़ने की अपेक्षा है। इस आन्वयण के लिए ध्यान चाहिए, समाधि जमाना चाहिए। ध्यान साधन है और समाधि उसकी परिणति। इनके मूल में एकाग्रता का आधार है। स्वप्न और एकाग्रता में आत्यन्तिक समीपता और दूरत्व है। एकाग्रता का कल्प है आध्यात्मिक चेतना का व्यापण जिसके द्वारा आध्यात्मिक आनन्दोपकर्म सम्भव है। पाश्चात्य मनविज्ञान के अनुसार किसी एक विषय का ध्यान कुछ चर्चों के लिए सम्भव हो सकता है। सन्त इसे स्वीकार करता है कि एकाग्रता कठिन और कठोर पथ है। जब परमतरंग आत्मस्व है तो ध्यान के लिए अपने से किसी अन्य विषय का आधार लेना सम्भव नहीं। वस्तुतः जब आत्म-मग्न ही एवमाग सत्य है तो ध्यान के लिए इसे छोड़ और कोई आधार नहीं है। मन्त्रा। समाधि की एकाग्रता में वस्तु-विषय-साधन सम्बन्ध विरोधित हो जाता है। इस अवस्था में ध्येता ध्येय और ध्यान की भिन्नता मिट जाती है। सन्त के अनुसार समाधि का एकल बरत जाता है बहु मात्र विषय निरपेक्ष स्वल्प-रहित मात्र नहीं बल्कि आत्म-संगोष्ठ स्वल्प-हीन रागात्मक भावोद्रेक है।

अत्यन्त आत्म-स्वल्प अन्तर्गोष्ठ के दशम में ही परमामन्य है। आन्तरिक पूजा-भाषना ही आवश्यक है।^६ बुद्धिवाी रागात्मक प्रेमानुसारिकी है। समय का अर्थ इन्हीं यथार्थमूला

१ मं क रागु रामकसी ७ पु १८९।

२ अथ नू कामधेनु गहि रागी अति नीझीं अमृत गरवर। —दा द की बानी १५।३५।

३ मं क रागु भागा १। ४ आ रं धनामने पीता १।१।

५ मन ही पूजा मन्त्रि भूत। —ई की गा १५।२ पु ११।

६ तिल के अंश देना या देना म देर।

हरदस गापी भूत है वही रागु भी नेर ॥ —कबीरदास।

रूप अरूप हो जाता है ।^१ इसका आनन्द दत्तात्रेय और गोरख नहीं जानते ।^२ योग, यज्ञ, तप, सयम, तीर्थ, व्रत, दान, वेदाध्ययन आदि इसके महायक नहीं ।^३ अपना स्वरूप पहचान लेने से यह समाधि प्राप्त हो जाती है । अन्तरात्मा प्रकाशित हो जाती है, धोखे मिट जाते हैं, अपना 'पारख' स्वरूप प्रकट हो जाता है ।^४ जन्म-जन्म का भय भग जाता है ।^५ और वह अवस्था प्राप्त होती है, जिसमें सारी क्रियाएँ, जीवन के सारे व्यापार उस परमानन्द की अनुभूति के साथ सम्बद्ध हो जाते हैं ।^६ उस अवस्था को ढूँढ़ने के लिए अत दूर जाने की अपेक्षा नहीं, वह आनन्द, वह अनुभूति अन्तर्गत है,^७ अतः सारी क्रियाएँ व्यर्थ और थोथी हैं । एकमात्र सत्य है, वह अनुभूति । उस अनुभूति के लिए कबीर अपनी सारी साधना दलाली में देने को तैयार हैं,^८ इस सहज-समाधि से वास्तविक ज्ञान उत्पन्न होता है, दुर्मति नष्ट हो जाती है और अमृत रस से जीवन आपूरित हो जाता है ।^९ कबीरदास का जीवन इस मद से मतवाला हो चुका था, जिसके उतरने की कोई आशंका नहीं रह गई थी ।^{१०}

मर्मों काव्य का मूल शब्द इस प्रकार 'सहज' है । सन्त को सहज मार्ग, सहज अनुभूति, सहज समाधि, सहज अवस्था और सहज अभिव्यक्ति चाहिए । सहज अवस्था के लिए वह साधारणतया 'सहज शून्य' का प्रयोग करता है । इस प्रकार सहज साधन द्वारा सहज-

१ पलटू बानी भाग १, शब्द ८४।६, पृ० ४९।

२ बीजक, शब्द ९०।

३ बीजक, शब्द ११३।

४ "तू परख के घोखा छोड़ पारख तेरा स्वरूप है, सो थीर हो सकल कबीरा बोले बीरा ।"
—बीजक के शब्द ८६ पर त्रिज्या टीका (महात्मा पूरण साहेब कृत), पृ० १९७।

५ आ० ग्र०, रविदास, रागु सोरठ ४।

६ साधो सहज समाधि भली।

गुरु प्रताप जा दिन तैं उपजी दिन दिन अधिक चली ॥

जहँ जहँ बोलो सोइ परिक्रमा जो कुछ करौं सो सेवा।

जब सोवौं तब करौं दण्डवत पूजौं और न देवा ॥

कहाँ सो नाम सुनौं सो सुमिरन खाव पियो सो पूजा।

गिरह उजाड एक सम लेखो भाव न राखो दूजा ॥ —शब्दा० १९, पृ० ७२।

७ सहज सुनि सब ठौर है, सब घट सबही माँहि।

तहाँ निरजन रमि रह्या, कोउ गुण व्यापै नाहि ॥

—दा० द० बा०, भाग १, साखी ५६, पृ० १५।

८ कोई है रे सतु सहज सुख अतरि जाकउ जपु तपु देउ दलाली रे।

एक बूँद भरि तनु मनु देवउ जो मनु देइ कलाली रे ॥

—स० क०, रामकली १११, पृ० १७६।

९ आ० ग्र०, वेणी, रामकली ११३।

१० अवधू मेरा मन मतवरा।

उन्मनि चढ़्या मगन रस पौवै, त्रिभवन भया उजियाला ।—क० ग०, पद ७२, पृ० ११०।

दासु कबीर तासु मद माता उचकि न कवहू जाइ ।—स० क०, रामकली २१३, पृ० १७७।

और दिन (काल) की स्थिति (व्याप्ति) नहीं । न वही अन्त है और न पवन । वही बलि भी नहीं । वह अयम और बायी के परम अगोचर अर्थात् पूर्वभाव से अनिवारणीय ।^१

सहजानन्दा की जो प्राप्ति कर लेता है, वह सांसारिक दृष्टि से मर कर भी मर ही जाता है ।^२ बीजम के सारे भ्रम नाश हो जाते हैं । आनन्द की प्राप्ति होती है और परमानन्द की प्रतीतिवन्त्य अनुभूति ।^३ इस अनुभूति को ही सन्त-कवि वास्तविक मानता है । इन अवस्था में मयमन्त्री भट्टी से ब्रह्मानन्द का समुत्पन्न रस चूता है और इसका पीनेवाला सहज में ही मत्तवत्ता हो जाता है । सहजकभी कछाकिनी जब मिल गई तो प्रत्येक क्षण आनन्द बाध रहित हो गया ।^४ सम्पूर्ण बाधाएँ समाप्त हो गईं । मन शास्वत और निरय हो गया ।^५

सहजानन्द की प्राप्ति के लिए सहजानुभूति चाहिए और सहजानुभूति के लिए सहज-समाधि । सहज-समाधि को योग की हठ-प्रक्रिया की अपेक्षा नहीं । योग-युक्ति का महत्त्व शिव की प्रतीति है यदि वह नहीं हुआ तो सारे आहम्बर व्यर्थ है । पछट्पास की बाली के अनुसार चित्तई बुद्धि सहज नहीं बल्कि सहज ज्ञान वह है जब ज्ञान बाधु ने होई ।^६ सहज-ज्ञान एक सम्मन है जब सद्गुरु ही सद्गुरु 'गुरु' के समान जाना चाहिए । अर्हन्ति को धूम्य कर ही धूम्यत्व प्राप्त किया जा सकता है । आत्म-श्रेयसा बनाना है । युव का एकमात्र कर्तव्य है । आत्म-श्रेयसा बही मुख जगा सकता है, जो अपने आप को धिप्प की सत्ता में बिजौन कर सके अपने को धूम्य समान (क-सम) कर सके । वह गुरु सक्ष सप्रवाय और दक्ष गुरु एवं आकार से बरीत है ।^७ वह आत्म-श्रेयसा-स्वयम् गुरु अपने भीतर है । यर्मात् धूम्य-स्वरूप हम अवस्था में सहज ही सद्गुरु है जिसे कबीर 'सोखी गुरु' (सहज रहस्य) कहते हैं । इस सहज कभी कछाकिनी के मिल जाने से अनुविन पतदिन-आनन्द-शास्वत एवं निरय आनन्द की प्राप्ति है । कबीर कहते हैं गुरुति के प्याले से यह जो भीठा महारस है, पियो । उसकी ब्रजन धरनेवाली धिरलन बाध निरय नू रही है, धर रही है । इस महारस के आगे सारे रस जैसे साखीन और गुच्छ हैं—

गुरुति पिनाल गुवा रस अंतिगु एह महारसु पेठ रे ।

निजर धार बुधे बति निरमक इह रस मनुमा पयो रे ।

बहे कबीर सक्के मय छूँई इह महारसु साधो रे ।^८

यह सहजानन्दा गन्त उपाधि रहित है ।^९ इसमें अन्तरात्मा की ली जव जाती है, आनन्द की बैठना स्वयं बन जाती है । इस अनुभूति का कारण हृद मेहद ससीम बहीम और

१ मं क० रागु गजड़ी ४८ पृ ५१ । २ बही रागु गजड़ी २ । २ पृ २२ ।

३ बही २ । १ पृ २२ ।

४ बही रागु गजड़ी २७।१ पृ २९ ।

५ बही रागु गजड़ी १७ पृ १० ।

६ पतद्गुरु की बाली अनुवच भाग ९ पृ ५१-५२ ।

७ मेम बाधु पृ ९१ ।

८ मं क रागु रामझरी १ पृ १७९ ।

९ मरम गन्तवि उपाधि रहित गुनि बहै भाग तिब जाती ।

रूप अरूप हो जाता है ।^१ इसका आनन्द दत्तात्रेय और गोरख नहीं जानते ।^२ योग, यज्ञ, तप, सयम, तीर्थ, व्रत, दान, वेदाध्ययन आदि इसके सहायक नहीं ।^३ अपना स्वरूप पहचान लेने से यह समाधि प्राप्त हो जाती है । अन्तरात्मा प्रकाशित हो जाती है, धोखे भिट जाते हैं, अपना 'पारख' स्वरूप प्रकट हो जाता है ।^४ जन्म-जन्म का भय भग जाता है ।^५ और वह अवस्था प्राप्त होती है, जिसमें सारी क्रियाएँ, जीवन के सारे व्यापार उस परमानन्द की अनुभूति के साथ सम्बद्ध हो जाते हैं ।^६ उस अवस्था को ढूँढ़ने के लिए अत दूर जाने की अपेक्षा नहीं, वह आनन्द, वह अनुभूति अन्तर्गत है,^७ अतः सारी क्रियाएँ व्यर्थ और थोथी हैं । एकमात्र सत्य है, वह अनुभूति । उस अनुभूति के लिए कबीर अपनी सारी साधना दलाली में देने को तैयार है,^८ इस सहज-समाधि से वास्तविक ज्ञान उत्पन्न होता है, दुर्मति नष्ट हो जाती है और अमृत रस से जीवन आपूरित हो जाता है ।^९ कबीरदास का जीवन इस मद से मतवाला हो चुका था, जिसके उतरने की कोई आशका नहीं रह गई थी ।^{१०}

मर्मा काव्य का मूल शब्द इस प्रकार 'सहज' है । सन्त को सहज मार्ग, सहज अनुभूति, सहज समाधि, सहज अवस्था और सहज अभिव्यक्ति चाहिए । सहज अवस्था के लिए वह साधारणतया 'सहज शून्य' का प्रयोग करता है । इस प्रकार सहज साधन द्वारा सहज-

१ पलटू बानी भाग १, शब्द ८४।६, पृ० ४९ ।

२ बीजक, शब्द ९० ।

३ बीजक, शब्द ११३ ।

४ "तू परख के धोखा छोड़ पारख तेरा स्वरूप है, सो थीर हो सकल कबीरा बोले बीरा ।"
—बीजक के शब्द ८६ पर त्रिज्या टीका (महात्मा पूरण साहेब कृत), पृ० १९७ ।

५ आ० ग्र०, रविदास, रागु सोरठ ४ ।

६ साधो सहज समाधि भली ।

गुरु प्रताप जा दिन तै उपजी दिन दिन अधिक चली ॥

जहँ जहँ डोलो सोइ परिकमा जो कुछ करौ सो सेवा ।

जब सोचौ तब करौ दण्डवत पूजौ और न देवा ॥

कहाँ सो नाम सुनौ सो सुमिरन खाव पिथो सो पूजा ।

गिरह उजाड एक सम लेखो भाव न राखो दूजा ॥ —शब्दा० १९, पृ० ७२ ।

७ सहज सुनि सब ठौर है, सब घट सबही माँहि ।

तहाँ निरजन रमि रह्या, कोउ गुण व्यापि नाहि ॥

—दा० द० बा०, भाग १, साखी ५६, पृ० १५ ।

८ कोई है रे सतु सहज सुख अतरि जाकउ जपु तपु देउ दलाली रे ।

एक बूँद भरि तनु मनु देवउ जो महु देइ कलाली रे ॥

—स० क०, रामकली १।१, पृ० १७६ ।

९ आ० ग्र०, वेणी, रामकली १।३ ।

१० अवधू मेरा मन मतवरा ।

उन्मनि चढ़्या मगन रस पीवै, त्रिभवन भया उजियाला ।—क० ग्र०, पद ७२, पृ० ११० ।

दासु कबीर दासु मद माता उचकि न कवहू जाइ ।—स० क०, रामकली २।३, पृ० १७७ ।

स्वाभाविक भाव-तत्त्व-स्वरूप की अनुभूति सम्भव होती है और सहज मार्ग से सहज समाधि में लीन होकर सहज शून्यावस्था की प्राप्ति होती है जिसमें सहज रूप में सहजानन्द की निराला का निर्मल शान्तिदायक अमृत पीकर मन सहज मतवाला हो जाता है। भाषा इस अनुभूति के बाद पंगु है और अविश्वस्य मूक है। कबीर-पंथ में सहज के विविध स्वरूप को उचित किया गया था।^१ सन्त-कवि प्रत्येक व्यक्ति को इस अमृत-धारा में अनावृत मिमंजन करने के लिए सहज भाव से आगन्तव्य से रहा है, जो अपना चिर से छूटता है अहंभाव को नष्ट कर सकने की क्षमता रखता है, वह सहज रूप में निर्विकार भाव से इस मन में आये। परमात्मा ने माया के जिस बन्धन में जीव को बाँध दिया था उस बन्धन को तोड़ वह अपने अटट प्रेम-पाश में प्रिय को बाँध लेगा और इस बन्धन से प्रिय को कभी मुक्ति नहीं।^२ इस मिमंजन में कभी बिछोह नहीं कोई बियोग नहीं। यहाँ बारहों मास वसन्त है, पूरा मिमंजन जिसमें बियोग की आशंका और विषा नहीं। इस आन्तर मिमंजन इस आन्तरिक संयोग को ही मर्मी इस जीवन का परम कव्य स्वीकार करता है।

तेजपुंज की पुम्बरी तेजपुंज का कठ।

तेजपुंज की खेज परि, बाहु बन्धा बसंत ॥^३

प्रवृत्ति और निवृत्ति

डॉ ब्रह्माल के अनुसार सन्त-मत मुख्य निवृत्ति-मार्ग है।^४ यद्यपि सन्त कव्य का व्यापक अर्थ उन्होंने किया है और केवल निर्गुणी सन्तों की ही नहीं बल्कि अभ्यास से सम्बन्ध रखनेवाले सभी सम्प्रदायों को उसके अन्तर्गत माना है। इसी निमग्न में आये चक कर बाले किया है— 'कबीर का सन्त-मत से अनिच्छ सम्बन्ध है।'^५ नाथ-पंथी योगियों की परम्परा में मानने पर निवृत्ति-भूककता का सिद्धान्त स्वयं प्रमाणित हो जाता है। डॉ ब्रह्माल के इस मत का अधिक प्रचार हुआ और सगुणोपासकों को प्रवृत्ति-मार्गी और गर्भी-साधकों को निवृत्ति मार्गी कहने की प्रथा-सी चक पड़ी। सूरदास की योगियों ने भी व्यास करते हुए कहा था कि कुम्भा की भीम और सन लीची मुक्तियों को बैराग्य (निवृत्ति) की धिका उपभुक्त नहीं।^६

१ सहजै लीनो सहजै दीन्हों सहज सुरती ली लाह।

सहजै रणी लो कबीर ली बर संन करै समाह ॥

श्री रामानंदजी कबीर का 'प्याल लीलक' (आत्मलिलक) हस्तलिखित लेखक की निजी प्रति।

२ मेरी बाँधि मगनु छुड़ाई बाँधी भगनु न छूटै मोहि।

एक समय मोकड़ गहि बाँधी तउ पुनि मो पै जवानु न होइ ॥

—नामदेव भा धं सारंग १।१।

३ बा व बा (१) गुंवर की अंग ३३ पृ २४२।

४ मोन-मवाह (उत्तराखण्ड में सन्त-मत और सन्त-साहित्य अधीनक निबन्ध) पृ १९७।

५ वही पृ २३।

६ ऊपर आगे माये मान।

कुम्भा को पटरानी कीन्हीं हवाई देत बैराग।

योग की बैलि लगावन आए जाति प्रेम की बाग।

—अ नी ता पर ११५ पृ १४४।

सूर-साहित्य के अध्येता पर यह प्रकट होते देर नहीं लगती कि उम साहित्य में योग-मार्ग की खिल्ली उड़ाई गई है। पातञ्जल योग-सूत्र के अनुसार चित्तवृत्ति का निरोध (निवृत्ति) ही योग है अर्थात् भिन्न-भिन्न वृत्तियों का अनुगमन करनेवाली इन्द्रियों को उनके विषय से विच्छिन्न करना है।^१ जिस सस्कार द्वारा देखी या सुनी वस्तुओं के पाने की अभिलाषा त्याग दी जाती है और मन को वश में करने की सतत चेष्टा होती है उसे वैराग्य कहते हैं।^२ सगुणोपासक तत्त्ववाद के अनुसार चित्तवृत्ति अविच्छिन्न रूप से निरन्तर अपने इष्टदेव से नियोजित रहती है, यहाँ चित्तवृत्ति का निरोध नहीं बल्कि वह इष्टदेव के साथ नियोजित हो जाती है। मनोवैज्ञानिक शब्दावली का प्रयोग करें तो कहना होगा कि योग में वृत्ति-दमन (Repression) होता है और भक्ति में शोध (Sublimation) वृत्ति का यहाँ तात्पर्य मूल्यगुण प्रवृत्ति (Innate tendency) समझना चाहिए। आदिम अन्तःप्रवृत्ति का सस्कार होता जाता है। अन्तःवृत्ति और आत्म-प्रेरणा में अन्तर है। आसक्ति-त्याग भी प्रेरणा का स्वरूप ग्रहण करता है। इस प्रकार की वर्जनाएँ मात्र अभावात्मक नहीं बल्कि भावात्मक भी होती हैं। अन्तःप्रेरणा अभीप्सा है, गम्भीर आकांक्षा, जो मकल्प का स्वरूप ग्रहण कर लेती है। योग में निग्रह अथवा निरोध है, जो प्रेरणा बंद सकता है। सगुणोपासना में वृत्ति इष्टदेव के साथ सम्बद्ध^३ होकर अन्य वस्तुओं से विरुद्ध हो जाती है। सगुणोपासक का भोग वस्तुतः भोग नहीं बल्कि नैष्कर्म्य-सिद्धि के विरुद्ध सत्ता-विशेष के अर्थ कार्य करने की प्रवृत्ति है। प्रवृत्ति का अतः सहज प्रभाव न तो योग-मार्ग अथवा ज्ञान-योग में है और न भक्ति-मार्ग में। भक्ति-मार्ग के इस प्रवाह परिवर्तन की एक और सीमा बाँधी गई है जिसे भागवतकार के शब्दों में अनिमित्तता अथवा अहैतुकी कहा जाता है।^४ इस प्रकार सगुण भक्ति-मार्ग समयित और परिमित प्रवृत्तिमूलक है। शोध के द्वारा वृत्ति का जो सस्कार होता है, उसमें गति रहती है। अहैतुकी की सीमा बाँध कर गीता के निष्काम कर्म के साथ सामञ्जस्य तो हो जाता है किन्तु उसकी अबाध गतिशीलता में बाधा आ जाती है। अतः इस बाधा को दूर करने के लिए आत्म-पक्ष से निर्हेतुक किन्तु इष्ट-पक्ष से तदोद्देश्य प्रवृत्ति का विधान है।

सन्त-कवि को ज्ञान-मार्गी कह कर यह मान लिया गया है कि ज्ञान द्वारा वह कैवल्य-प्राप्ति का साधक है। हमने देखा है कि यह धारणा भ्रममूलक है। उसका उद्देश्य है चैतन्य स्वरूप आनन्द की उपलब्धि और उसका साधन है अपने आत्मस्थ सत्स्वरूप की पहचान। परमानन्द की अनुभूति ही उसकी प्रेरणा है और इस अनुभूति के लिए योग के बाह्य स्वरूप और वैधानिक आडम्बर को मर्मों ने व्यर्थ और अनुपयुक्त समझा था। सन्त ने निर्घोष किया है कि भाव-भगति के अभाव में सशय दूर नहीं हो सकता।^५ भाव के अभाव में परोक्षानुभूति

१ योग सूत्र १।२।

२ वही, १।१५।

३ सा (भक्ति) परानुरक्तिरीश्वरे । —शाण्डिल्य सूत्र।

४ भागवत ३।२५।३३।

५ भाव भगति विसवास विन कटै न ससै-मूल।

कहै कवीर हरि भगति विनु मुक्ति नहीं रे भूल ॥ —कवीर।

स्वाभाविक आरम-तत्त्व-स्वरूप की अनुभूति सम्भव नहीं है और गहज मान में गहज समाधि में सीत होकर गहज धूम्राक्षरा की प्राप्ति पायी है जिसमें गहज रूप से गहजानन्द की निम्न पारा में निम्न द्वाविदायक अमृत पीकर मन गहज मनवाला हो जाता है। प्राण इस अनुभूति के बार गंगु है और अभिव्यक्ति मुर है। कबीर-गंय में गहज के विविध स्वरूप का संचित किया गया था।^१ गत-नवि प्रत्येक व्यक्ति का इन अमृत-पारा में अनामान निमज्जन करम के लिए गहज भाव से आभरण ब रहा ह आ आमा गिर दे सकता है, अर्हभाव का मर कर सकस की क्षमता रखता है वह गहज रूप में निर्जंक भाव से इस रूप में आब। परमात्मा न माया के जिस बन्धन में पीर की बाँध दिया था उस बन्धन को छोड़ वह अपन अटूट प्रम-गान्ध में प्रिय का बाँध सदा और इन बन्धन से प्रिय को कभी मुक्ति नहीं।^२ इन मिशन में कभी विछाड़ नहीं काई बियोग नहीं। यहाँ बाह्यों मांठ बल्लभ है, पुन मिशन जिसमें बियोग की आर्पका और दिया नहीं। इन आन्तर दिसन इस आन्तरिक संयोग को ही सभी इन जीवन का परम सत्य स्वीकार करता है।

तेजपुत्र की सुन्दरी तेजपुत्र का कंत।

तेजपुत्र की सेज पर दाऊ बन्धा बर्तत ॥^३

प्रवृत्ति और निवृत्ति

हाँ बड़प्पास के अनुसार सन्त मत मूलतः निवृत्ति-भाव है ^४ यद्यपि सन्त सत्य का व्यापक अर्थ उन्होंने किया है और केवल निगुणी सन्ता को ही नहीं बल्कि ब्रह्मारम से सम्बन्ध रखनेवाले सभी सन्तप्रवाहों को उसके अन्तर्गत माना है। इसी निबन्ध में आगे चल कर बान्ने किया है— कबीर का सन्त-मत से घनिष्ठ सम्बन्ध है।^५ नाथ-पन्थी योगियों की परम्परा में मानने पर निवृत्ति-भूम्भकता का सिद्धान्त स्वतः प्रमाणित हो जाता है। डॉ बड़प्पास के इस मत का अधिक प्रचार हुआ और सगुणोपासकों को प्रवृत्ति-मार्गी और सभी-साधकों को निवृत्ति मार्गी कहने की प्रथा-ही चल पड़ी। शूरबास की गोपियों न भी व्यंग्य करते हुए कहा था कि कुम्भा को भोग और उन बीसी मुक्तिमा को बेराम्य (निवृत्ति) को छिटा उपयुक्त नहीं।^६

१. सहजै सीतो सहजै दीग्यों सतुन गुरगो की लाह।

सहजै रबी की कबीर जी कर संन करै उमाह ॥

श्री रामानन्दजी कबीर का 'म्याम तीलक' (आनतिस्क) हस्तलिखित लेखक की निजी प्रति।

२. मेरी बाँधि भवतु छुड़ावै बाँधि भगनु न छूटै मोहि।

एक समय मोकठ गहि बाँधि सत पुनि मो पै बबानु न होह ॥

—सामवेद भा ४ सारन १११।

३. बा ४ बा (१) सुहर की संग ३३ पृ १४२।

४. मोन-प्रवाह (उत्तराखण्ड में सन्त-मत और सन्त-साहित्य दीर्घक निबन्ध) पृ १९७।

५. गद्दी पृ २३।

६. ठकी जाके माये बाव।

कुम्भा को पटरानी कीन्हों हमाहि बैठ बैराग।

बीन की बेछि लगावन आए, काटि प्रेम की बाय।

—म भी सा पृ ११५ पृ १४४।

जीवन की अति-सासारिकता से है। महज रूप में जो प्राप्त है, वही उपादेय है चाहे वह वैराग्य हो, चाहे गार्हस्थ्य। मन यदि सत्त्वस्थ हो गया, फिर घर-वन, वैराग्य-राग, प्रवृत्ति निवृत्ति का प्रश्न व्यर्थ है। कबीर के समय में ऐसे प्रश्न उठ खड़े हुए थे, कारण 'योग' और 'भोग' की चर्चा उन्होंने की है—

साधु मिलै सिधि पाइए कि एहू जोगु कि भोगु ।

दुहु मिलि कारज ऊगजै राम नाम सजोगु ॥^१

ससार और घर छोड़ना साधना और वैराग्य नहीं। साधना और प्रवृत्ति-मूलक जीवन में विरोध नहीं, इसमें किसी प्रकार की कसाकसी और ऐंजातानी नहीं। दादू के शिष्य रज्जव ने अत कहा है कि योग में एक प्रकार का भोग है, भोग में भी योग सम्भव है। इसीलिए तो वैराग्य से मनुष्य डूब सकता है और गृही तर सकता है।^२

प्रवृत्ति-निवृत्ति का प्रश्न निर्भान्त नहीं। सन्त के अनुसार यह न तो एकान्त भोग है और न योग ही। भोग में योग भी नहीं अथवा भोगमय योग भी नहीं। यह योगगत भोग भी नहीं है। यह सम्पूर्ण भावात्मक योग ही भोग और यह भोग योग से नितान्त विच्छिन्न और विभिन्न भी नहीं।

व्यापक मानववाद

दर्शनो की प्रचलित परम्परा और पद्धति के अनुसार इन मर्मी कवियों पर विचार करने से कई प्रकार की भ्रान्तियों की सृष्टि हुई है। यह स्मरण रखना चाहिए कि सन्तो का सम्प्रदाय सगठनवाद में धल कर हुआ यद्यपि सिक्ख धर्म प्रारम्भ से ही सगठित रूप में रहा। सिक्ख धर्म, सत्तनामी सम्प्रदाय और रामदासी सम्प्रदाय के सगठन द्वारा शासन सत्ता का जो विरोध हुआ था वह सम्प्रदाय के स्वरूप के कारण नहीं। कबीर ने कहा था कि सिंहों के लहड़े नहीं होते, हंस पवित्र-वद्ध होकर नहीं उड़ता। लाल बोरियों में भरे नहीं मिलते, उसी प्रकार सन्त समाज अथवा सम्प्रदाय बना कर नहीं रहता। इनकी चिन्ता-धारा विशुद्ध प्रयोगात्मक (Empirical) है। सन्त ने जीवन और जगत्, धर्म-सम्प्रदाय, रीति-नीति, आचार-विचार और साधना-पद्धति में विरोध देखा। शंकर के समक्ष बौद्ध दार्शनिकता के विरुद्ध वैदिक दार्शनिकता की प्रतिष्ठा करने का प्रश्न था अत तत्त्ववाद का तत्त्ववादी विवेचन उन्होंने किया। रामानुज को परम्परा से प्राप्त भक्ति-साधना, उपासना-पूजा को दार्शनिक आधार देना था अत रामानुज की धार्मिक दार्शनिकता है। हम यहाँ दोनों के तुलनात्मक महत्त्व के सम्बन्ध में विचार नहीं कर रहे हैं, अथवा इस प्रश्न पर भी विचार नहीं कर रहे हैं कि दोनों में कौन महत्त्वपूर्ण दार्शनिक अथवा किस में अधिक विवेचना शक्ति है। यहाँ दोनों के लक्ष्यान्तर के आधार का

१ स० क०, राग गउडी ५५।२, पृ० ५८ (स० क० में 'मजोगु' के स्थान में 'सगु' पाठ है, किन्तु आदि ग्रंथ में इसका पाठ 'सजोगु' है, छन्द और तुक की दृष्टि से यह उपयुक्त है) ।

२ एक जोग में भोग है एक भोग में जोग ।

एक बुढ़हि वैराग में एक तिरहि सो गृही लोग ॥ —सर्वांगी मायामधि को अग ४९ ।

नहीं हो सकती ।^१ रविदास ने उसके (जो 'स्व' से भिन्न नहीं) साथ सच्ची प्रीति बोधी को मठा अन्य वस्तुओं से प्रीति का सम्बन्ध जुड़ नहीं सका और जो जुड़ा था वह टूट गया।^२ यह प्रेम कुछ ऐसा प्रगाढ़ गम्भीर और व्यापक है कि उस प्रिय के अतिरिक्त और कुछ प्रिय ही न रहा।^३ सब में प्रिय है प्रिय में सब है, प्रिय है कोई भिन्न भी नहीं। सब वही 'एक' प्रिय पीछ पड़ रहा है अथ अप्रिय कौन रह सका ? कबीर कहते हैं— 'हे सखि ! तुमो मेरा हृदय प्रियतम में निवास करता है। मुझे तो हृदय और प्रियतम की अलग-अलग पहचान नहीं हो पाती और पता नहीं चलता कि मेरा हृदय है या मेरा प्रियतम।^४ प्रेम प्रकृति ॥ ऐसे वह व्यक्त व्यक्त के प्रति हो अथवा अव्यक्त व्यक्त के प्रति।

निवृत्ति-भ्रम का दूसरा अर्थ है सत्कार अथवा गार्हस्थ्य जीवन और वैयक्तिक पन्थ का परिष्कार जिसे साधारण भाषा में वैराग्य कहते हैं। इस प्रश्न पर अन्वय विचार किया गया है यहाँ इतना संक्षेप कर देना ही पर्याप्त होगा कि इस अर्थ में वैराग्य प्राप्त करना उत्त-सम्प्रदाय में पीछे चल कर प्रतिष्ठित हुआ। विवाहित जीवन व्यतीत करते हुए पन्थ का परिष्कार न कर जीविकोपासन करना सन्त ने आवश्यक समझा था। कुछ मध्यममार्गी कहे जाते हैं किन्तु उनके द्वारा प्रवर्तित सम्प्रदाय में काम-बर्बसा का अतिवाह प्रतिष्ठित हुआ था। बौद्ध सिद्धार्थों के अवर्तनीय बाले ब्रह्मचर्य को बह-भूषा के यौन-स्वातन्त्र्य की शरण लेने पड़ी थी। मठा इस प्रकृति का निरोध नहीं बल्कि सहज निवृत्ति के लिए वैवाहिक जीवन आवश्यक था। मारी को अतिशय निवा करने वाले संत ने भी काम वृत्ति के निरोध-अवरोध को नहीं बल्कि उसकी सहज स्वाभाविक पूर्ति को आवश्यक माना था। वृत्ति स्वयं बुरी नहीं संत की वृष्टि में उगरी अति-प्रकृति संकट में डालने वाली है। कबीर के अनुसार वैराग्य लेकर गृहस्थायम के बन्धन में पड़ने वाला आमाया है।^५ नाथ-संप्रदाय के सामने विषम समस्या उपस्थित की कि बलवन्त जाति हैं तो भुषा व्यापती है, भूख सताती है। नगर में बाधा है तो माया बाधुष्ट करती है। (पैठ) भर-भर कर जाता है तो भूख बाधक के कारण काम-वासना उठाती है। अन्-बूढ़ से निर्मित इस शरीर को किस प्रकार सिद्ध बनायें समस्त की अवस्था में समें ? कबीर और उनके प्रभाव प्रवर्तित मनी-समाज ने इसका व्यावहारिक मनोविज्ञान-गम्य उत्तर दिया था। सन्त-सम्प्रदाय का निरोध सांसारिक जीवन ॥ नहीं बल्कि

१ साथ सबधि बिन भाव न उपरै भाव बिन सबधि नहीं होइ लेरी।

—रविदास भा प्रं पनाउरी २१२।

२ छाकी प्रीति हम तुम सिव जोरी तुम सिव जाहि अकर संग छोरी।

—भा प्रं रविदास रामु खीरठ ५११।

३ सं क गमोक्त २३५ पृ २८२।

४ गुरु मगी पीठ महि जीउ बरी बीब महि बरी कि पीठ।

पीठ पीठ पृष्ठ नहीं पट महि जीउ कि पीठ ॥

—सं क गमोक्त २३५ पृ २८२

५ वैरागी बंधनु बरी ता को बरो अबाधु। —बड़ी गमोक्त २४३, पृ २८३।

६ गो भा १२।१।

जीवन की अति-मासार्थिकता से है। सहज रूप में जो प्राप्त है, वही उपादेय है चाहे वह वैराग्य हो, चाहे गार्हस्थ्य। मन यदि सत्त्वस्थ हो गया, फिर घर-वन, वैराग्य-राग, प्रवृत्ति निवृत्ति का प्रश्न व्यर्थ है। कबीर के समय में ऐसे प्रश्न उठ खड़े हुए थे, कारण 'योग' और 'भोग' की चर्चा उन्होंने की है—

साधु मिलै सिधि पाइए कि एहु जोगु कि भोगु ।

दुहु मिलि कारज ऊपजै राम नाम सजोगु ॥^१

ससार और घर छोड़ना साधना और वैराग्य नहीं। साधना और प्रवृत्ति-मूलक जीवन में विरोध नहीं, इसमें किसी प्रकार की कसाकसी और ऐंचातानी नहीं। दादू के शिष्य रज्जव ने अत कहा है कि योग में एक प्रकार का भोग है, भोग में भी योग सम्भव है। इसीलिए तो वैराग्य से मनुष्य डूब सकता है और गृही तर सकता है।^२

प्रवृत्ति-निवृत्ति का प्रश्न निर्भान्त नहीं। सन्त के अनुसार यह न तो एकान्त भोग है और न योग ही। भोग में योग भी नहीं अथवा भोगमय योग भी नहीं। यह योगगत भोग भी नहीं है। यह सम्पूर्ण भावात्मक योग ही भोग और यह भोग योग से नितान्त विच्छिन्न और विभिन्न भी नहीं।

व्यापक मानववाद

दर्शनों की प्रचलित परम्परा और पद्धति के अनुसार इन सभी कवियों पर विचार करने से कई प्रकार की भ्रान्तियों की सृष्टि हुई है। यह स्मरण रखना चाहिए कि सन्तों का सम्प्रदाय सगठनवाद में चल कर हुआ यद्यपि सिक्ख धर्म प्रारम्भ से ही सगठित रूप में रहा। सिक्ख धर्म, सत्तनामी सम्प्रदाय और रामदासी सम्प्रदाय के सगठन द्वारा शासन सत्ता का जो विरोध हुआ था वह सम्प्रदाय के स्वरूप के कारण नहीं। कबीर ने कहा था कि सिहों के लहड़े नहीं होते, हंस पक्षि-वद्ध होकर नहीं उड़ता। लाल बोरियों में भरे नहीं मिलते, उसी प्रकार सन्त समाज अथवा सम्प्रदाय बना कर नहीं रहता। इनकी चिन्ता-धारा विशुद्ध प्रयोगात्मक (Empirical) है। सन्त ने जीवन और जगत्, धर्म-सम्प्रदाय, रीति-नीति, आचार-विचार और साधना-पद्धति में विरोध देखा। शंकर के समक्ष बौद्ध दार्शनिकता के विरुद्ध वैदिक दार्शनिकता की प्रतिष्ठा करने का प्रश्न था अत तत्त्ववाद का तत्त्ववादी विवेचन उन्होंने किया। रामानुज को परम्परा से प्राप्त भक्ति-साधना, उपासना-पूजा को दार्शनिक आधार देना था अत रामानुज की धार्मिक दार्शनिकता है। हम यहाँ दोनों के तुलनात्मक महत्त्व के सम्बन्ध में विचार नहीं कर रहे हैं, अथवा इस प्रश्न पर भी विचार नहीं कर रहे हैं कि दोनों में कौन महत्त्वपूर्ण दार्शनिक अथवा किस में अधिक विवेचना शक्ति है। यहाँ दोनों के लक्ष्यान्तर के आधार का

१ स० क०, रागु गउडी ५५।२, पृ० ५८ (स० क० में 'सजोगु' के स्थान में 'सगु' पाठ है, किन्तु आदि ग्रंथ में इसका पाठ 'सजोगु' है, छन्द और तुक की दृष्टि से यह उपयुक्त है) ।

२ एक जोग में भोग है एक भोग में जोग ।

एक बुडहि वैराग में एक तिरहि सो गृही लोग ॥ —सर्वांगी मायामयि को अंग ४९ ।

नहीं हो सकती ।^१ रविदास ने उसके (जो स्व' से भिन्न नहीं) साथ सच्ची प्रीति जोड़ी तो बस अन्य वस्तुओं से प्रीति का सम्बन्ध जुड़ नहीं सका और जो जुड़ा था वह टूट पड़ा ।^२ यह प्रेम कुछ ऐसा प्रगाढ़ गम्भीर और व्यापक है कि उस प्रिय के अतिरिक्त और कुछ प्रिय ही न रहा ।^३ सब में प्रिय है प्रिय भ सब है प्रिय से कोई भिन्न भी नहीं । सबन वही 'एक' प्रिय पीछे पड़ रहा है अतः अप्रिय कौन रह सका ? कबीर कहते हैं— 'हे सखि ! सुनो मेरा हृदय प्रियतम में निगम करवा है । मुझे तो हृदय और प्रियतम की अलग-अलग पहचान नहीं हो पायी और पता नहीं चलता कि मेरा हृदय है या मेरा प्रियतम ।'^४ प्रेम प्रवृत्ति है, उसे वह व्यक्त व्यक्त के प्रति हो सकता अत्यन्त व्यक्त के प्रति ।

निवृत्ति-माय का दूसरा वर्ण है, संसार ब्रह्मा पार्श्वस्थ जीवन और वैयक्तिक बन्धों का परित्याग जिसे साधारण भाषा में वैराग्य कहते हैं । इस प्रयत्न पर अल्पक विचार किया गया है, यहाँ इतना संक्षिप्त कर देना ही पर्याप्त होया कि इस वर्ण में वैराग्य बारन करना सम्भव-सम्भवाम में पीछे खस कर प्रतिष्ठित हुआ । विवाहित जीवन व्यतीत करते हुए बन्धों का परित्याग न कर औचित्योपासन करना सन्त ने आवश्यक समझा था । कुछ मध्यममार्गी कोई बाटे हैं किन्तु उनके द्वारा प्रवर्तित सम्प्रदाय में काम-बचना का अतिबाध प्रतिष्ठित हुआ था । बौद्ध नियुक्तों के अवर्गस्ती बाड़े ब्रह्मचर्य को ब्रह्म-पूजा के यौन-स्वातन्त्र्य को छत्र छेनी पड़ी थी । अतः इस प्रवृत्ति का निरोध नहीं बल्कि सहज निवृत्ति के किष्प ब्याहृतिक जीवन आवश्यक था । गरीब को अतिशय निरा करने वाले संत ने भी काम वृत्ति के निरोध-अवरोध को नहीं बल्कि उसकी सहज स्वामाधिक वृत्ति को आवश्यक माना था । वृत्ति स्वयं बुरी नहीं संत की वृत्ति में उसकी अति-प्रवृत्ति संकट में डालने वाली है । कबीर के अनुसार वैराग्य केवल ब्रह्मसामय के व्ययन में पड़ने वाला आभास है ।^५ नाच-नर्ची के सामने विषम समस्या उपस्थित की कि बनवण्ड जाता हूँ तो क्षुधा व्यापयी है, भूख सतायी है । नगर में जाता हूँ तो भासा बाह्यष्ट करयी है । (पेट) भर-भर कर जाता हूँ तो भूख बाधक्य के कारण काम-बाधना सतायी है । जल-बूँद से निर्मित हम शरीर को किण प्रकाश सिद्ध बनायें समस्त की अवस्था में लायें ? कबीर और उनके प्रभाव प्रवर्तित मर्मा-समाज ने इनका व्यावहारिक मनोविज्ञान-गमन उत्तर दिया था । सन्त-सम्प्रदाय का निरोध सांसारिक जीवन से नहीं बल्कि

१ साथ सगति बिन भाव न सपनी मात्र बिन मयति नहीं होख तेरी ।

—रविदास भा धं बनावरी २।१ ।

२ साथी प्रीति हम गुम सिउ जोरी गुम सिउ आरि अबर संग तोरी ।

—भा धं रविदास रायु सीउ ५।३ ।

३ मं क सलोक २३५ पृ २८२ ।

४ मुनु गगो पीम महि जीउ बरी जीम महि बरी कि पीउ ।

जीउ पीउ बूझु नहीं धन महि जीउ कि पीउ ॥

—सं क गलोक २३५ पृ २८२

५ वैरागी बंजु बई ता को बरो अभागु । —बरी गलोक २४३ पृ २८३ ।

६ गो बा १२।१ ।

जीवन की अति-साधारणता से है। सहज रूप में जो प्राप्त है, वही उपादेय है चाहे वह वैराग्य हो, चाहे गार्हस्थ्य। मन यदि सत्त्वस्थ हो गया, फिर घर-वन, वैराग्य-राग, प्रवृत्ति निवृत्ति का प्रश्न व्यर्थ है। कबीर के समय में ऐसे प्रश्न उठ खड़े हुए थे, कारण 'योग' और 'भोग' की चर्चा उन्होंने की है—

साधु मिलै सिधि पाइए कि एहु जोगु कि भोगु ।

दुहु मिलि कारज ऊपजै राम नाम सजोगु ॥^१

ससार और घर छोड़ना साधना और वैराग्य नहीं। साधना और प्रवृत्ति-मूलक जीवन में विरोध नहीं, इसमें किसी प्रकार की कसाकसी और ऐंचातानी नहीं। दादू के शिष्य रज्जब ने अत कहा है कि योग में एक प्रकार का भोग है, भोग में भी योग सम्भव है। इसीलिए तो वैराग्य से मनुष्य डूब सकता है और गृही तर सकता है।^२

प्रवृत्ति-निवृत्ति का प्रश्न निर्भ्रान्त नहीं। सन्त के अनुसार यह न तो एकान्त भोग है और न योग ही। भोग में योग भी नहीं अथवा भोगमय योग भी नहीं। यह योगगत भोग भी नहीं है। यह सम्पूर्ण भावात्मक योग ही भोग और यह भोग योग से नितान्त विच्छिन्न और विभिन्न भी नहीं।

व्यापक मानववाद

दर्शनो की प्रचलित परम्परा और पद्धति के अनुसार इन मर्मी कवियों पर विचार करने से कई प्रकार की भ्रान्तियों की सृष्टि हुई है। यह स्मरण रखना चाहिए कि सन्तो का सम्प्रदाय सगठनवाद में चल कर हुआ यद्यपि सिक्ख धर्म प्रारम्भ से ही सगठित रूप में रहा। सिक्ख धर्म, सत्तनामी सम्प्रदाय और रामदासी सम्प्रदाय के सगठन द्वारा शासन सत्ता का जो विरोध हुआ था वह सम्प्रदाय के स्वरूप के कारण नहीं। कबीर ने कहा था कि सिहो के लहडे नहीं होते, हस पवित-वद्ध होकर नहीं उडता। लाल बोरियो में भरे नहीं मिलते, उसी प्रकार सन्त समाज अथवा सम्प्रदाय बना कर नहीं रहता। इनकी चिन्ता-धारा विशुद्ध प्रयोगात्मक (Empirical) है। सन्त ने जीवन और जगत्, धर्म-सम्प्रदाय, रीति-नीति, आचार-विचार और साधना-पद्धति में विरोध देखा। शंकर के समक्ष बौद्ध दार्शनिकता के विरुद्ध वैदिक दार्शनिकता की प्रतिष्ठा करने का प्रश्न था अत तत्त्ववाद का तत्त्ववादी विवेचन उन्होंने किया। रामानुज को परम्परा से प्राप्त भक्ति-साधना, उपासना-पूजा को दार्शनिक आधार देना था अत रामानुज की धार्मिक दार्शनिकता है। हम यहाँ दोनों के तुलनात्मक महत्त्व के सम्यन्ध में विचार नहीं कर रहे हैं, अथवा इस प्रश्न पर भी विचार नहीं कर रहे हैं कि दोनों में कौन महत्त्वपूर्ण दार्शनिक अथवा किस में अधिक विवेचना शक्ति है। यहाँ दोनों के लक्ष्यान्तर के आधार का

१ स० क०, रागु गउडी ५५१२, पृ० ५८ (स० क० में 'सजोगु' के स्थान में 'सगु' पाठ है, किन्तु आदि ग्रंथ में इसका पाठ 'सजोगु' है, छन्द और तुक की दृष्टि से यह उपयुक्त है)।

२ एक जोग में भोग है एक भोग में जोग।

एक बुढ़हि वैराग में एक तिरहि भो गृही लोग ॥ —सर्वांगी मायामयि को अग ४९।

विवेचन मात्र बनीष्ट है।^१ अतिसबाव विधिष्टातिसबाव परास्परबाव के घेरे में बाँध कर मानवीय स्वतन्त्रता के बावकों की भारबावों का विवेचन सम्भव नहीं। निर्भर की प्रवृत्त बाव का माप उसक किनारे नहीं। इस बाव के अध्ययन का प्रधान सूत्र कोटिक परम्प और तत्कावीन स्थिति है, जिनके ज्ञान के सीमित साधन ही अनाम्यबस हमें उपलब्ध है। वस्तुतः मनुष्य अपने को सत्य मान कर ही किसी विचार-सूत्र को पकड़ता है और अपने सम्बन्ध ही जगत् और उसके सम्बन्ध में विचार करता है। सन्त ने धृष्टि के मूस में तारुण्य और चैतन्य सीद्देस्पता देखी थी और उसके साधन अपनी चैतन्य-बाव को नियोजित करना बाव था। इस चैतन्य के वर्धन के लिए उसे अनुमृति की जमता बाहिए। किसी सिद्धान्त को अनुभव की कसौटी पर बिना कसे सन्त स्वीकार नहीं करता। 'स्वानुमृति के लिए 'स्व' का रहस्य बस समझना पड़ेगा। कबीर के लिए स्वसंबेध ज्ञान ही महत्त्वपूर्ण है बाव की अन्तःप्रेरणा के दूक में वह चैतन्य अनुमृति है। प्रत्येक सन्त इस रस-स्रोत में गिरलर रह रहा है। अनुमृति के द्वारा प्रयोमात्मक और व्यावहारिक उत्प-ज्ञान ही उसका मुकधन है। अनेक में 'एक' ही और 'एक' से 'अनेक' मिलन भी नहीं। सर्वस्यबाव की इस सीमा पर वह 'मानव' की पूष महुता की प्रतिष्ठा कर रहा है, जिसके पारस्परिक सम्बन्ध में कोई विपत्तता नहीं होनी बाहिए। सामाजिक राजनीति उस समय गुष्ट नहीं थी अतः उसे नीति-धर्म का आधार केना पड़ा था। व्याव की नीति-विधिज्ञान राजनीति के लिए अपपूण संकेतात्मक संवेध सन्त-काव्य में विविष्ट है। मानव-कस्यानवादी की कस्यान-कामना उसकी बेन है, जीवन-दया का मबीन कल्याण मात्र। सन्त मनुष्य की प्रतिष्ठा स्थापित करता है, उसके अन्त चैतन्य की रस-बाव और अमृत सक्ति पर उसे विश्वास है। आज के बुद्धिवादी मानवबाव के अनुकूल मनुष्य की विविष्ट बौद्धिकता में विश्वास उसे नहीं किन्तु आत्म-सत्कार द्वारा उस विधुष्ट आत्म-उत्प की प्राप्ति पर उसकी आस्था है जो मानवता का मूस है।

मर्मी कवि बावों के विचार में नहीं पड़ना बाहता पण्डितों की तार्किक-पद्धति से ठक करना सम्भवतया उसे आता भी नहीं था। वह तो सहज बाव में प्राप्त रह्य अनुमृतिधर्म ज्ञान को सहज का से प्रकाशित अभिव्यक्त कर देता है। उसकी बावों की बर्धकरण की अपेक्षा अतः कहाँ रह गई? उसका विश्वास है कि मनुष्य स्वतन्त्र है, उसमें अनन्त व्योति और अनन्त ज्ञानत्व का निवास है। मनुष्य के अध्यन्तर में सारा ज्ञान और समस्त ज्ञानत्व है किन्तु वैद-विधान धर्म-परम्परा आचार-नीति और धर्म-सम्प्रदाय के घेरे में घँसा मनुष्य अपनी सम्भावनाओं के अनुकूल बिकान नहीं कर पाता उसके माग में अनन्त बाबाएँ और अवरोध हैं। जीवन जल रहा है उसे शांति बाहिए, ज्ञानत्व की सीतल धारा। मनुष्य बाधा बन्धनहीन हो उसकी सम्भावनाओं की सन्मृति की सम्भावना बनी रहे। अतः सन्त ने पुकार पुकार कर कहा—मनुष्य ज्ञानत्व की चैतन्य जबाब पाया तुम्हारे अन्तर्मत प्रवाहित हो रही है।

देवता और मनुष्यत्व अरपत समीप है मनुष्यत्व की विधुष्ट रूपमता ही तो देवत्व है। जो मनुष्य नगान् है, वह देवता है। आर्चना और मय के आधार पर निर्मित धर्म-जीवन जो

उसने अभय का वरदान दिया। अमृत-पुत्र को अमृत-साधना का साधन दिया। सन्त के विचार को मानवीय भूमिका में देखना उचित है। और विचारक जहाँ तत्त्ववादी और धार्मिक है, वहाँ सन्त मानवीय है, मानव-दर्शन का द्रष्टा। धार्मिक अध्यात्म के साथ मानवीय तत्त्ववाद की समता कैसी ?

सन्त ने स्पष्ट कर दिया था कि पारस्परिक एकता, वैयक्तिक समता और जीव-गत अभिन्नता के दर्शन जब तक नहीं होते तब तक आध्यात्मिक जीवन का प्रत्यक्षीकरण सम्भव नहीं। इसके अभाव में धार्मिकता ढोंग है और आचार आडम्बर। इस ऐक्य-दर्शन के आधार पर ही वास्तविक सदाचार, मानवोचित सौजन्य, पारस्परिक शुभाकांक्षा एवं व्यापक मानवीय कृपा का सूत्रपात नहीं हो सकता। मर्मों कवि के अनुसार जब तक आध्यात्मिक शान्ति उपलब्ध नहीं होती तब तक घात-प्रतिघात, क्रिया-प्रतिक्रिया के फलस्वरूप व्यक्तिगत संघर्ष, जातिगत स्पर्धा और वैयक्तिक ऐंजातानी के कारण मनुष्य का पतन होना रहेगा। इस पतन को समुत्थान में परिवर्तित करने के लिए उसे सत्स्वरूप की अनुभूति करानी पड़ेगी, उसे अपने महत्त्व को समझना होगा। सन्त चिन्ता-धारा का मूल-स्रोत है मनुष्य की महत्ता, जो उनके व्यापक मानववादी दृष्टिकोण का फल है।

आत्मानुभव की यह साधना है, मुक्ति है।^१ अन्तर में सत्य का आलोक जग गया। मन का ताप मिट गया, जिज्ञासा शान्त हो गई, आनन्द का अक्षय भाण्डार-सुख सागर मिल गया।^२ सुख-सागर में विलीन होकर ज्ञान-चैतन्य खो गया जिसमें वह अवस्था मिट गई जहाँ साधक और साध्य, ज्ञाता और ज्ञेय में भिन्नता रह जाती है। यह अनुभूति मात्र सत्य है जिसमें आनन्द की शीतल धारा, अभय का मद है, वहाँ भय नहीं, दुश्चिन्ता नहीं, द्वन्द्व नहीं, एक रस अन-भय है, निर्द्वन्द्विता है, निश्चलता, निश्चलता और एकान्त निर्मलता।^३ यह सत्य ही आनन्द है, और आनन्द ही सुन्दर। जो कुछ है वह सब सुन्दर, एकान्त सुन्दर एवं जो नहीं है, जो असत् है वह एकान्त अ-सुन्दर।^४ जीवन में सत्य, आनन्द और सुन्दर की त्रिवेणी प्रवाहित हो, यह सन्त की कामना थी। यह दूसरी कथा है कि सरिताओं का मधुर जल सागर की लवणता दूर करने में असमर्थ रहा किन्तु उनके उद्देश्य की महत्ता और सदाकांक्षा

१ सुन्दर साधन सब करें, कहैं मुक्ति में जाहि।

आत्म के अनुभव विना, और मुक्ति कहैं नाहि ॥

—ज्ञान समुद्र, आत्म अनुभव को अग ५, पृ० २०२।

२ अब मोहि जलत रामुजल पाइआ। रामउदकि तनु जलत बुझाइआ ॥

—आ० ग्र० राग गउडी १।

३ दाढ़ दयाल की वाणी (१) परचा को अग, पद २९-३०, पृ० ६७ और (२), पद २०३, पृ० ९२।

४. है सो सुदर है सदा, नहिं सो सुदर नाहि।

—दा० द० की वाणी, ज्ञान समुद्र आत्म अनुभव की अग, पद १४, पृ० २०३।

विवेचन मात्र अभीष्ट है।^१ अद्वैतवाद विधिष्टाद्वैतवाद परास्परवाद के घेरे में बाँध कर मानवीय स्वतन्त्रता के पायकों की भारवालों का विवेचन सम्भव नहीं। निर्भर की प्रवृत्ति बाध का माप उसके किनारे नहीं। इस बाध के अध्ययन का प्रभाव सूत्र सौकरिक परम्परा और तत्काशीन स्थिति है, जिनके ज्ञान के सीमित साधन ही असाध्यबल हूँ उपलब्ध है। वस्तुतः मनुष्य अपने को सत्य मान कर ही किसी विचार-सूत्र को पकड़ता है और अपने सम्बन्ध से ही अज्ञात और उसके सम्बन्ध में विचार करता है। सन्त ने सृष्टि के मूल में तात्पर्य और वैतन्य सोहेय्यता देखी थी और उसके साथ अपनी वैतन्य-बाध को नियोजित करना चाहा था। इस वैतन्य के बदल के लिए उसे अनुभूति की ज़रूरत चाहिए। किसी सिद्धान्त को अनुभव की कसौटी पर बिना बसे सन्त स्वीकार नहीं करता। 'स्वानुभूति के लिए 'स्व' का रहस्य बर्ण समझना पड़ेगा।' कबीर के लिए स्वसंबन्ध ज्ञान ही महत्त्वपूर्ण है बाहु की अन्तःश्रवण के मूल में यह वैतन्य अनुभूति है। प्रत्येक सन्त इस रस-कोश में निरन्तर बह रहा है। अनुभूति के द्वारा प्रयोगात्मक और व्यावहारिक तत्त्व-ज्ञान ही उसका मूलबल है। 'अनेक में 'एक' है और 'एक' से अनेक' निम्न भी नहीं। सर्वात्मवाद की इस सीमा पर वह 'मानव' की पूरक महत्ता की प्रतिष्ठा कर रहा है जिसके पारस्परिक सम्बन्ध में कोई विषमता नहीं होनी चाहिए। सामाजिक राजनीति उस समय पुष्ट नहीं थी अतः उसे नीति-धर्म का आधार लेना पड़ा था। आज की नीति-विशिष्ट राजनीति के लिए अर्बपूर्य संकेतात्मक संदेश सन्त-काव्य में विहित है। मानव-कल्याणवादी की कल्याण-कामना उसकी देन है, जीवन-बचा का नवीन स्तर मान। सन्त मनुष्य की प्रतिष्ठा स्थापित करता है, उसके अन्त वैतन्य की रस-बाध और अमृत शक्ति पर उसे विश्वास है। आज के बुद्धिवादी मानववाद के अनुकूल मनुष्य की निहित बौद्धिकता में विश्वास उसे नहीं किन्तु आत्म-संस्कार द्वारा उस विद्युत् आत्म-तत्त्व की शक्ति पर उसकी आस्था है जो मानवता का मूल है।

मर्मी कवि शायों के विद्या में नहीं पढ़ना चाहता पण्डितों की तार्किक-पद्धति से ठग करना सम्भवतया उसे आता भी नहीं था। वह तो सहज भाव से प्राप्य एहज अनुभूतिमय ज्ञान का सहज रूप से प्रकाशित अभिव्यक्त कर देता है। उसकी बाधों को अचंकरन की अवस्था अतः कहाँ रह गई? उसका विश्वास है कि मनुष्य स्वतन्त्र है, उसमें अनन्त ज्योति और अनन्त आनन्द का निवास है। मनुष्य के अन्तर में सारा ज्ञान और समस्त आनन्द है किन्तु बेर-विषम वर्म-परम्परा आचार-नीति और मत-सम्प्रदाय के घेरे में बँधा मनुष्य अपनी सम्भावनाओं के अनुकूल विद्या नहीं कर पाता उसके माथ में अनन्त बाधाएँ और अवरोध हैं। जीवन जल रहा है उसे शांति चाहिए, आनन्द की धीतक पाय। मनुष्य बाधा-बन्धनहीन हो उसकी सम्भावनाओं की सम्पत्ति की सम्भावना बनी रहे। अतः सन्त ने गुंकार गुंकार कर कहा—मनुष्य आनन्द को वैतन्य बचाव पाय सुन्दारे अन्तर्गत प्रवाहित हो रही है।

देहरा और मनुष्यत्व अखण्ड समीप है मनुष्यत्व की विन्यस्त रूपमत्ता ही तो देहरा है। जो मनुष्य भगवान् है वह देहरा है। आर्पण और भय के आधार पर निर्मित धर्म-जीवन को

उसने अभय का वरदान दिया। अमृत-पुत्र को अमृत-साधना का साधन दिया। सन्त के विचार को मानवीय भूमिका में देखना उचित है। और विचारक जहाँ तत्त्ववादी और धार्मिक है, वहाँ सन्त मानवीय है, मानव-दर्शन का द्रष्टा। धार्मिक अध्यात्म के साथ मानवीय तत्त्ववाद की समता कैसी ?

सन्त ने स्पष्ट कर दिया था कि पारस्परिक एकता, वैयक्तिक समता और जीव-गत अभिन्नता के दर्शन जब तक नहीं होते तब तक आध्यात्मिक जीवन का प्रत्यक्षीकरण सम्भव नहीं। इसके अभाव में धार्मिकता ढोंग है और आचार आडम्बर। इस ऐक्य-दर्शन के आधार पर ही वास्तविक मदाचार, मानवोचित सौजन्य, पारस्परिक शुभाकांक्षा एवं व्यापक मानवीय करुणा का सूत्रपात नहीं हो सकता। मर्मों कवि के अनुसार जब तक आध्यात्मिक शान्ति उपलब्ध नहीं होती तब तक घात-प्रतिघात, क्रिया-प्रतिक्रिया के फलस्वरूप व्यक्तिगत संघर्ष, जातिगत स्पर्धा और वैयक्तिक ऐंजातानी के कारण मनुष्य का पतन होना रहेगा। इस पतन को समुत्थान में परिवर्तित करने के लिए उसे सत्स्वरूप की अनुभूति करानी पड़ेगी, उसे अपने महत्त्व को समझना होगा। सन्त चिन्ता-धारा का मूल-स्रोत है मनुष्य को महत्ता, जो उनके व्यापक मानववादी दृष्टिकोण का फल है।

आत्मानुभव की यह साधना है, मुक्ति है।^१ अन्तर में सत्य का आलोक जग गया। मन का ताप मिट गया, जिज्ञासा शान्त हो गई, आनन्द का अक्षय भाण्डार-सुख सागर मिल गया।^२ सुख-सागर में विलीन होकर ज्ञान-चैतन्य खो गया जिसमें वह अवस्था मिट गई जहाँ साधक और साध्य, ज्ञाता और ज्ञेय में भिन्नता रह जाती है। यह अनुभूति मात्र सत्य है जिसमें आनन्द की शीतल धारा, अभय का मद है, वहाँ भय नहीं, दुश्चिन्ता नहीं, द्वन्द्व नहीं, एक रस अन-भय है, निर्द्वन्द्विता है, निश्छलता, निश्चलता और एकान्त निर्मलता।^३ यह सत्य ही आनन्द है, और आनन्द ही सुन्दर। जो कुछ है वह सब सुन्दर, एकान्त सुन्दर एवं जो नहीं है, जो असत् है वह एकान्त अ-सुन्दर।^४ जीवन में सत्य, आनन्द और सुन्दर की त्रिवेणी प्रवाहित हो, यह सन्त की कामना थी। यह दूसरी कथा है कि सरिताओं का मधुर जल सागर की लवणता दूर करने में असमर्थ रहा किन्तु उनके उद्देश्य की महत्ता और सदाकांक्षा

१ सुन्दर साधन सब करें, कहैं मुक्ति में जाहि।

आत्म के अनुभव बिना, और मुक्ति कहैं नाहि॥

—ज्ञान समुद्र, आत्म अनुभव को अग ५, पृ० २०२।

२ अब मोहि जलत रामुजल पाइआ। रामउदकि तनु जलत बुझाइआ॥

—आ० ग्र० राग गउडो १।

३ दादू दयाल की बाणी (१) परचा को अग, पद २९-३०, पृ० ६७ और (२), पद २०३, पृ० ९२।

४ है सो सुंदर है सदा, नहिं सो सुंदर नाहि।

—दा० द० की बानी, ज्ञान समुद्र आत्म अनुभव की अग, पद १४, पृ० २०३।

में किसी प्रकार का सम्बन्ध नहीं किया जा सकता है। मानवता के मायक इन सभी कवियों को मानवता की इस व्यापक भूमिका में ही देखना हीमा।

मातात्मक मानववाद की प्रतिष्ठान्ती करते हुए कबोर की बाणी उद्बोधित होती रही। परवर के देव की पूजा करनेवाले की सेवा और उपासना व्यर्थ होती है। अन्धा अन्धत्वा स्थित प्रभु को पहचानना नहीं। म तो परवर कुछ मोझटा है, म कुछ देता ही है, उसकी समस्त छेबाएँ, अन्ध व्यर्थ ही होंगी। प्रभु सब जीवों को जीवन-दान देता है और सरा बोजनगाय ही हुमाटा देखता है। सेव्य और पूज्य।

जो पावर कउ कहते देव । ता को बिरया होई सेव ॥
अंतरि देव न जानै अंध । भ्रम का मोहिवा पावे कंध ॥
न पावइ बाँसै ना किछु देव । फोफ्ट करम निहफस है सेव ॥
ठाकुर हुमाटा सब बोसंटा । सरब बीया कउ प्रभु दाबु देता ॥^१

सन्त-मत और वेदान्त

डॉ. बड़म्हाल ने सन्तों के सिद्धान्तों और उपदेशों पर उपनिषदों का स्पष्ट प्रभाव देखा है और वह निष्कर्ष उपस्थित किया है कि उपनिषदों के दृष्टांतों ने अपना आध्यात्मिक अन्वेषण सही प्रकाश की पर चलाया जिस पर सत्ताग्रियों पीछे नियुगी सन्तों ने।^१ डॉ. बड़म्हाल सन्तों के सिद्धान्तों को बस्तुतः अधिकतम रूप से उपनिषदों के सिद्धान्त मानते हैं।^२ इस सिद्धान्त की पुष्टि में उपनिषदों से समान उक्तिया उद्धृत की हैं। सन्त-सम्प्रदाय के परवर्ती भाष्यकारों और टीकाकारों ने अपने मत को उपनिषद्-सम्मत सिद्ध कराने का प्रयास किया। चारवीन बम-भाषना के इतिहास में यह कोई नवीन घटना नहीं। प्रत्येक मतधार करने को वह-सम्मत और अपने सिद्धांत को बे-ना नवीन भाष्य होना का बाबा उपस्थित करता रहा है। औपनिषदिक ज्ञान के बहुमूर्तीय स्वरूप की प्रतिष्ठा के परचात् ब्रह्मगुणों को ही वह स्थान परवर्ती युग में प्राप्त हुआ।

औपनिषदिक आधार की ऐतिहासिक विवचना के लिए उपनिषदों की उनकी ऐतिहासिक भूमिका में देवता अनेकित हागा। भारतीय धर्म-गायना के इतिहास में ब्रह्मर का प्रामाणिक और प्रमाणित स्थान है। वहाँ में देवता और निराकार पूजन का विधान बमवाद की स्थापना है। विभिन्न और भीतर फला वा प्राप्ति के लिए वैदिक धार्मिक देवताओं का अवन पूजन करता था। वैदिक प्रथाएँ एक युग अनन्तर एक कालिनी को रचना नहीं। अन्धविश्वास की बलना और व्यथना परवर्ती युग को देव है। सन्त वर्गाओं का युग के परचात् ब्राह्मणों को रचना हुई जिनके धार्मिक बम-नाम-विधान का ज्ञा जगा है। ब्राह्मणों के अन्त भाग आत्यन्त और उपनिषद् है। वैदिक बम-नाम के औपनिषदिक ज्ञान-वाक्य का विधानात्मक स्वरूप के दर्शन इन प्रकाशों में होने हैं। उपनिषद में सन्त धर्मादि बम-नाम का विशेष भी नहीं।

१ नं ४ पानुधेरा १२ पृ २१८। २ ई वा नि न पृ १५५।

३ बरी पृ १५५।

किन्तु बाद में यज्ञ फूटी हुई नौका समझा गया।^१ वेदों के कर्म-काण्डात्मक विधान और देव-स्तुतियों के स्थान में दार्शनिक तत्त्ववाद के दर्शन उपनिषदों में होते हैं।^२ कर्म-काण्डों पूर्व मीमांसा के विरोध में ही इन्हें उत्तर-मीमांसा कहा गया है। अतः आध्यात्मिक अन्वेषण की प्रणाली कर्म-काण्ड से दर्शन की ओर उन्मुख रही। दर्शन स्वतन्त्र नहीं रहा बल्कि धर्म-साधना और सामाजिक व्यवस्था का सिद्धान्तीकरण। मर्मों सावक ने किसी धर्म, सम्प्रदाय की पद्धति अथवा उपासना-विधि को दार्शनिक-तत्त्ववादी आधार देने की चेष्टा नहीं की। उपनिषदों के द्रष्टाओं ने बाहरी खोज से असन्तुष्ट होकर ब्रह्म को अपने भीतर ढूँढने का निश्चय किया^३ किन्तु निर्गुणी सन्त ने यह प्रणाली अपनाई नहीं, उसने बाहर की खोज नहीं की थी। वह तो निश्चित रूप से जानता था कि बाह्याचार व्यर्थ है, बाहरी खोज अर्थहीन। उसने निश्चित रूप से स्वीकार कर लिया कि परम-तत्त्व आन्तर है और उसे बाहर ढूँढना विशुद्ध भ्रम और भ्रमोत्पादक। कर्म-काण्ड और उसके आधार पर प्रतिष्ठित वर्ग-भेद का विरोध उपनिषदों में नहीं जिसका स्पष्ट निर्घोष सन्त-साहित्य में प्राप्त है।

उपनिषदों की प्रणाली एक नहीं, विभिन्न उपनिषदों के विवेच्य विषय में ही नहीं, विवेचन की प्रणाली में भी अन्तर है। उपनिषदों की सामाजिक भूमिका का विचार अभी नहीं हुआ है। विभिन्न उपनिषदों का विवेचन यहाँ सम्भव नहीं किन्तु इतना स्पष्ट रूप से लक्षित किया जा सकता है कि ज्ञान-हीन कर्म से ज्ञान समुक्त-कर्म को अधिक महत्त्व-प्रतिष्ठा, कर्म और ज्ञान का समीकरण कर्म से ज्ञान का अधिक महत्त्व प्रतिपादन उपनिषदों में हुआ है। केनोपनिषद् के अनुसार ब्रह्म विद्या अथवा गुप्त रहस्य में प्रवेश पाने के लिए तप, कर्म, वेदानुष्ठान आवश्यक है। वेद ब्रह्म विद्या के सम्पूर्ण अंग हैं और सत्य के अधिष्ठान हैं।^४ कठ में तीन आश्रमों में अग्निहोत्र, यज्ञ, अध्ययन और दान तथा माता-पिता और आचार्य से शिक्षा प्राप्त करना मृत्यु से पूर्व ही शोकरहित होने का साधन माना गया है।^५ ईशोपनिषद् का विषय है, किसी के धन को मत लूटो क्योंकि समस्त ससार में जो कुछ भी चराचर है वह ईश्वर से व्याप्त है।^६ उपनिषदों की समस्या है जीर्णता-हीनता, मृत्यु और नाश से रहितता एवं वृद्धि-ह्रास से मुक्ति। शास्त्र-नियत कर्मों को करते हुए इस जगत् में सौ वर्षों तक जीने की इच्छा करनी चाहिए।^७ बृहदारण्यक के अनुसार भी उपनिषदों में जिसके स्वरूप का दिग्दर्शन कराया गया है उस आत्मा को ब्राह्मण वेदों के स्वाध्याय, यज्ञ, दान और तप के द्वारा जानने की इच्छा रखते हैं। वेदादि को पीछे ढाल कर अपरा विद्या का कारण माना गया और ब्रह्मैक्यानुभूति को परा।

१ प्लवाह्येते अदृढा यज्ञरूपा अष्टादशोक्तमवर येपु कर्म । —मुण्डक १।२।७।

२ तुलनीय—रानाडे कस्ट्रिक्टिव सर्वे ऑफ औपनिषदिक फिलॉसफी, पृ० ३।

३ हि० का० नि० स०, पृ० १५७।

४ केनो० ४।८।

५ कठ० १।१८।

६ ईशावास्यमिदं सर्वं यत्किञ्च जगत्या जगत् ।

तेन त्यक्तेन भुजीथा मा गृध कस्यस्विद्धनम् ॥ —ईश० १।

७ ईश० २।

में किसी प्रकार का सम्बन्ध नहीं किया जा सकता है। मानवता के गायक इन सभी कवियों को मानवता की इस व्यापक भूमिका में ही देखना होगा।

मातारमय मानवभाव की प्रतिष्ठा-सी करते हुए कबीर की बाकी उद्बोधित होती रही। परपर के देव की पूजा करनेवाले की सेवा और उपासना व्यर्थ होती है। सन्धा सन्तप्रथा स्थित प्रभु को पहचानना नहीं न तो परपर कुछ चोखता है न कुछ देता ही है, उसकी उपलब्धि सेवाएँ अथ-व्यय ही होंगी। प्रभु सब ओरों को जीवन-दान देता है और सदा बोझेराम ही हमारा देवता है, सेव्य और पूज्य।

जो पावर कउ कहते देव । ता की बिरथा होबै सेव ॥

अंतरि बैठ न जानै अंध । भ्रम का मोहिवा पार्थ कंधु ॥

न पावत बोसै ना किछु देह । फोफट करम निहफल है सेव ॥

ठाकुर हमरा सब बोखता । सरब बीया कउ प्रभु बाबु देता ॥^१

सन्त-मत और देवान्त

श्री ब्रह्माक्ष ने सन्तों के सिद्धान्तों और उपदेशों पर उपनिषद् का स्पष्ट प्रभाव देखा है और वह निष्क्रम्य उपस्थित किया है कि उपनिषद् के श्रद्धार्थों ने अपना आध्यात्मिक अन्वेषण उसी प्रवाही पर लगाया जिस पर सत्तामियों पीछे निगुणी सन्तों ने।^२ श्री ब्रह्माक्ष सन्तों के सिद्धान्तों को बस्तुतः अधिकतर रूप से उपनिषद् के सिद्धान्त मानते हैं।^३ इस सिद्धान्त की पुष्टि में उपनिषद् से समान उक्तियाँ उद्धृत की हैं। सन्त-सम्प्रदाय के परवर्ती भाष्यकारों और टीकाकारों ने अपने मत को उपनिषद् सम्मत सिद्ध करने का प्रयास किया। प्राचीन यम-साधना के इतिहास में यह कोई नवीन बटना नहीं। प्रत्येक मतवाद अपने को देव-सम्मत और अपने सिद्धांत को वेद का नवीन भाष्य होने का दावा उपस्थित करता रहा है। औपनिषदिक ज्ञान के ब्रह्मसूत्रीय स्वस्व की प्रतिष्ठा के पश्चात् ब्रह्मसूत्रों को ही वह स्थान परवर्ती युग में प्राप्त हुआ।

औपनिषदिक ज्ञान की तात्त्विक विवेचना के लिए उपनिषद् को उनकी वास्तविक भूमिका में देखना अपेक्षित होगा। भारतीय यम-साधना के इतिहास में क्रमिक का प्राधान्य और प्रभावित स्थान है। वेदा में देवता और पितरों के पूजन का विधान कमकांड की व्यवस्था है। विभिन्न और भौतिक कर्तव्यों की प्राप्ति के लिए वैदिक ऋषि देवताओं का पूजन करता था। वैदिक-ग्रन्थों एक युग जल्दा एक व्यक्ति की रचना नहीं बलित की कल्पना और व्यवस्था परवर्ती युग की देव है। गन्त-कर्तव्यों के युग के पश्चात् ब्राह्मणों की रचना हुई जिसमें वास्तविक कम-कांड-विधान की बटिका है। ब्राह्मणों के अन्तर्गत आरम्भ और उपनिषद् है। वैदिक कर्म-काण्ड से औपनिषदिक ज्ञान-काण्ड के विकासोत्पन्न स्वस्व के बचन इस प्रवाही में होते हैं। उपनिषद् में सर्वत्र यथावि कम-काण्ड का विरोध ही नहीं

१ सं क राम धरत १२ पृ २१८। २ हि का नि सं पृ १५६।

३ वही पृ १५७।

पहले यहाँ कुछ नहीं था, मग्न कुछ मृत्यु ने, प्रलय से आवृत था। यह अशनाया (धुषा) मे आवृत था। अशनाया ही मृत्यु है।^१ पहले यह पुरपाकार आत्मा ही था। वह अकेला और भयभीत था।^२ जिस प्रकार ऊर्णनाभि तन्तुओं पर ऊपर की ओर चढ़ता है, तथा जैसे अग्नि से अनेकों धृष्ट चिनगारियाँ उड़ती हैं, उसी प्रकार इस आत्मा से समस्त लोक, समस्त देवगण और समस्त भूत विविध रूप से उत्पन्न होते हैं।^३ इस प्रकार उपनिषदों में विभिन्न विषयों का प्रतिपादन विभिन्न रूपों में है।

सामान्य रूप से यह कथन सर्वथा सत्य है कि भारतीय दर्शन का आदि-मोत उपनिषदें हैं, किन्तु गेडेन का यह मत स्वीकृत करना कठिन है कि भारत में जितने धार्मिक सुधार-आन्दोलन हुए हैं, उनका आरम्भ हमेशा उपनिषदों के गहरे अध्ययन के साथ हुआ।^४ वस्तुतः काल-क्रम से धार्मिकता जय रूढ़ विचान मात्र रह कर बुद्धि को अस्वीकृत करने लगती है तो उसके प्रति विरोध उठ खड़ा होता है और विद्रोही मतवाद अपनी प्रामाणिकता सिद्ध करने के लिए उपनिषदों के अर्थ की नवीन मगति ढूँढता है। औपनिषदिक ज्ञान की अव्यवस्था और पारस्परिक विभेद और विरोध मिटा कर रागतिपूर्ण अन्विति की स्थापना 'ब्रह्मसूत्र' में हुई। साम्प्रदायिक आचार्यों ने अपने मतवाद के मगर्शन में इन सूत्रों पर भाष्य लिखे हैं।

आचार्य	भाष्य	मत
शंकर	यारीरिक	केवलद्वैत
भास्कर	भास्कर	भेदाभेद
रामानुज	श्रीमाण्म	विशिष्टाद्वैत
मध्व	पूर्णप्रज्ञ	द्वैत
निम्बार्क	वेदान्त पारिजात	द्वैताद्वैत
श्रीकृष्ण	शैव	शैव विशिष्टाद्वैत
श्रीपति	श्रीकर	शक्ति विशिष्टाद्वैत
वल्लभ	अणु	शुद्धाद्वैत

ब्रह्मसूत्र अल्पाक्षर और इतने दुर्लभ हैं कि भाष्य अथवा वृत्ति की सहायता के बिना इसका समझना कठिन है। साम्प्रदायिक भाष्यकारों की टीकाएँ उलझन में डालनेवाली हैं इन सूत्रों के द्वारा इतने विभिन्न मतों और वादों की पुष्टि द्वारा सकेत प्राप्त होता है कि औपनिषदिक ज्ञान विभिन्न रूप में ग्रहण होता रहा। साम्प्रदायिक विचारकों के तर्कों और युक्तियों का अवलम्ब सन्तों ने नहीं लिया।

मन्त-कवि ने दर्शन की कोई प्रणाली उपस्थित नहीं की और न वह दार्शनिक तत्त्व विवेचक ही है। वह तो वाद-विवाद से दूर रहता है, शास्त्र-ज्ञान उसके लिए महत्त्वहीन है

१ बृह०, १।२।१।

२ वही, १।४।१-२।

३ वही, २।१।२०।

४ बह्मवाल द्वारा हि० का० नि० स० के पृ० १५७ पर उद्धृत।

जीवनियतिक विचार-प्रणाली का विचार करने पर इसके तीन रूपों के रचन होते हैं—तत्त्वबोध परमतत्त्व की प्राप्ति के साधन और उसकी प्राप्ति के बाद की व्यवस्था एवं नैतिक भावना। तत्त्वबोधी स्वरूप में परमात्मा आत्मा और दोनों के सम्बन्धों की पर्चा है। उपनिषदों की कुछ उक्तियों पर विचार करना अपेक्षित है। इन उक्तियों को पूरा भूमिका में देखने की भी अपेक्षा होगी। यह 'ब्रह्मास्मि'^१ की पर्चा अधिक होती है। बृहदारण्यक के अनुसार आत्मा पुत्र से भी प्रिय है और जो आत्मरूप प्रिय की ही उपासना करता है उसका प्रिय अत्यन्त मरनशील नहीं होता।^२ ब्रह्म ने क्या जाना जिससे वह सब हो गया इस प्रश्न के उत्तर में बृहदारण्यक का विचारक कहता है— पहले यह ब्रह्म था उसने अपने आपको जाना कि 'मैं ब्रह्म हूँ'। देखताओं में से जिस-जिस ने जाना वही तद्रूप हो गया और इस समय जो जो जानता है कि 'मैं ब्रह्म हूँ' वह सर्व हो जाता है।^३ इस भूमिका में तत्त्वबोधी स्वरूप से अधिक ब्रह्म की आत्म-रूप से उपासना की कथा है, इन्द्रिय मन प्राण आदि के विरुद्ध आत्म-रूप स्थित ब्रह्म के जानने की पर्चा है। इसी प्रकार तत्त्वमसि की भी उसकी भूमिका में देखना चाहिए। उद्वाक्य आश्वि ने अपने पुत्र स्वेतकेतु को जल के परिणाम-पुत्र शरीर का मूक बल माना है। जल मूक है और शरीर बहुर। जल का मूक तेज और तेज का मूक सत् है। जल सम्पूर्ण प्रकाशसूक्ष्म और सद्रूप आयतन और सद्रूप प्रतिष्ठाभासी है। शरीर प्राण और सत् स्वरूप के साथ पृथ्वी जल और अग्नि के विभूतियों का समीकरण है। अग्नि-तेज ही सत् स्वरूप है। सत् रूप सूक्ष्म अधिष्ठान (अजिमा) ही सबका वास्तविक रूप है। वह सत्य है, वह आत्मा है और हे स्वेतकेतु ! वही तू है।^४ यहाँ इतना स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि अग्नि की जो प्रतिष्ठा वैदिक साहित्य में है, उसका ही व्याख्याकरण यहाँ है और आत्मा की प्रतिष्ठा स्थापित की गई है। ब्रह्म इस स्थान में पौन है। 'सब अस्मिन् ब्रह्म'^५ की रामरोप से रहित होकर निश्चयपूर्वक उपासना करे क्योंकि अनुस्यू अपनी वासना के अनुसार इस लोक में जीता है और मरकर भी उसके रूपों की प्राप्ति करता है की भूमिका में देखना चाहिए। नामरूपात्मक जगत् ब्रह्म है और जगत् ब्रह्ममय है इन दोनों कथनों में अन्तर है।

उपनिषदों के अध्ययन द्वारा इतना स्पष्ट हो जाता है कि तत्त्वबोधी दृष्टि से ब्रह्म की महत्ता आत्मा की प्रतिष्ठा और ब्रह्म और आत्मा का समीकरण विभिन्न उपनिषदों में प्राप्त है। उपनिषदों के मन्त्रार्थ जब की समझने के लिए अक्षर परामित नहीं कारण इनका प्रयोग भिन्न-भिन्न में मिलता है। इस सम्बन्ध में यह भी स्मरण रखने योग्य है कि उपनिषदें ब्राह्मण-ग्रन्थों से सम्बन्धित हैं। ऋग्वेद के ऐतरेय ब्राह्मण से ऐतरेय आरण्यक का सम्बन्ध है, जिसके अन्तर्गत ऐतरेयोपनिषद् बृहदारण्यक का नाम ही इसका शक्ति देता है। छन्दोग का साम वेदीय ब्राह्मण से सम्बन्धित है। उपनिषदों का विशेष विषय आत्मम् है और इसके साथ ब्रह्म उसके स्वरूप और सम्बन्ध की पर्चा है। दृष्टि की उत्पत्ति सम्बन्धी आख्यायिका पर विचार करने से जीवननियतिक मतबोध की विविधता अधिक स्पष्ट होती है। बृहदारण्यक के अनुसार

१ बृह १।४।१०। २ यही १।४।८। ३ यही १।४।१।

४ छन्दोग्य १।८।३।

५ आथर्वण्य १।१।१।

पहले यहाँ कुछ नहीं था, मग कुछ मृत्यु से, प्रलय से आवृत्त था। यह अशनाया (धुधा) से आवृत्त था। अशनाया ही मृत्यु है।^१ पहले यह पुष्पाकार आत्मा ही था। वह अकेला और भयभीत था।^२ जिस प्रकार ऊर्णनाभि तन्तुओं पर उपर की ओर चढ़ता है, तथा जैसे अग्नि से अनेको क्षुद्र चिनगारियाँ उड़ती हैं, उसी प्रकार इस आत्मा से समस्त लोक, समस्त देवगण और समस्त भूत विविध रूप से उत्पन्न होते हैं।^३ इस प्रकार उपनिषदों में विभिन्न विषयों का प्रतिपादन विभिन्न रूपों में है।

सामान्य रूप से यह कथन सर्वथा सत्य है कि भारतीय दर्शन का आदि-स्रोत उपनिषदें हैं, किन्तु गेडेन का यह मत स्वीकृत करना कठिन है कि भारत में जितने धार्मिक सुधार-आन्दोलन हुए हैं, उनका आरम्भ हमेशा उपनिषदों के गहरे अध्ययन के साथ हुआ।^४ वस्तुतः काल-क्रम से धार्मिकता जब रूढ़ विद्वान् मात्र रह कर बुद्धि को अस्वीकृत करने लगती है तो उसके प्रति विरोध उठ खड़ा होता है और विद्रोही मतवाद अपनी प्रामाणिकता सिद्ध करने के लिए उपनिषदों के अर्थ की नवीन सगति ढँढता है। औपनिषदिक ज्ञान की अव्यवस्था और पारस्परिक विभेद और विरोध मिटा कर सगतिपूर्ण अन्विति की स्थापना 'ग्रहसूत्र' में हुई। साम्प्रदायिक आचार्यों ने अपने मतवाद के समर्थन में इन सूत्रों पर भाष्य लिखे हैं।

आचार्य	भाष्य	मत
शंकर	शारीरिक	केवलाद्वैत
भास्कर	भास्कर	भेदाभेद
रामानुज	श्रीभाष्य	विशिष्टाद्वैत
मध्व	पूर्णप्रज्ञ	द्वैत
निम्बार्क	वेदान्त पारिजात	द्वैताद्वैत
श्रीकण्ठ	शैव	शैव विशिष्टाद्वैत
श्रीपति	श्रीकर	शक्ति विशिष्टाद्वैत
वल्लभ	अणु	शुद्धाद्वैत

ग्रहसूत्र अल्पाक्षर और इतने दुरूह हैं कि भाष्य अथवा वृत्ति की सहायता के बिना इसका समझना कठिन है। साम्प्रदायिक भाष्यकारों की टीकाएँ उलझन में डालनेवाली हैं। इन सूत्रों के द्वारा इतने विभिन्न मतों और वादों की पुष्टि द्वारा सकेत प्राप्त होता है कि औपनिषदिक ज्ञान विभिन्न रूप में ग्रहण होता रहा। साम्प्रदायिक विचारकों के तर्कों और युक्तियों का अवलम्ब सन्तो ने नहीं लिया।

मन्त-कवि ने दर्शन की कोई प्रणाली उपस्थित नहीं की और न वह दार्शनिक तत्त्व-विवेचक ही है। वह तो वाद-विवाद से दूर रहता है, शास्त्र-ज्ञान उसके लिए महत्त्वहीन है।

१ बृह०, १।२।१।

२ वही, १।४।१-२।

३ वही, २।१।२०।

४ बह्मवाल द्वारा हि० का० नि० स० के पृ० १५७ पर उद्धृत।

ब्रह्म-सम्बन्धी उसकी चारचारों बीजत पमस्या के मुक्तज्ञान के लिए है। विषम बीजत की गुत्थियाँ ही उसके ऐक्यवादी सम्बोध के मूल में हैं। वह अन्तःस्थापना की नहीं आत्मानुभूति की वास्तविक और ज्ञान का माध्यम मानता है। उपनिषदों की ज्ञान-निष्ठ उसकी वास्तविक प्रणाली की वह स्वीकार नहीं करता तथा उत्पत्तिवादी अन्तर से स्वयं उपनिषदों में ही है।

अद्वैतवाद के बीज सन्त-संहिताओं में प्राप्त हैं। उपनिषदों में अद्वैतपरक मुक्तियाँ हैं। बीज माध्यमिक और योगाचार अद्वैतवादी थे। स्फोटवाद अद्वैत-समर्थक है। शैव और पात मत भी अद्वैतवादी हैं। अद्वैतवाद इन मतों से प्राचीन है। इसकी अखण्डित धारा को प्राचीन काल से प्रवाहित हो रही थी। उसे सन्त-कवि ने अपनी मानववादी स्थापनाओं के उपलब्ध पाया था। औपनिषदिक उत्स के समर्पण में शुक्लाक्ष का यह पद उद्धृत किया जाता है—

निरगुण मत सोई शैव की अन्ता। ब्रह्म सकल अम्मातम सता ॥

जहँवा बुझिया भाव न कोई। अम्मातम बेरात मत सोई ॥

महि सिवाय कोई और बतावे। ताको सतगुर मन नहि आवे ॥^१

पद दसनों में बेबाध प्रमुख है और इसकी चर्चा सन्त-साहित्य में सर्वाधिक हुई है। दसनों की केवल न्याय योग मीमांसा आदि नहीं समझना चाहिए। यद्यपि शास्त्रों के दसनों की भी चर्चा है—

मीमांसा कहे सब कम ही हैं। वीरोपिक समय को व्यावता हैं।

स्वाध्यायी कर्तार ठामे। पठनकी योग बखानता हैं ॥

सांख्यवादी गिर्यागिरय कहे। वैश्यापी ब्रह्म अनुमानता हैं।

कहहि कबीर ये बुद बहुविध मणी। सो बुझी को सब पावता हैं ॥^२

‘पद दसना के सम्बन्ध में बीजक का भी मत द्रष्टव्य है—

नर को नहि परतीति हमारी।

झूटे मनिज कियो झूठे सग वृन्दी सबे मिति हारी ॥

पद दरगम मिति पण बकायो तिरबैसा अपिकारी।

रामा बेग बड़ो परपंचो रहमत रहत उभारी ॥^३

विचारदास ने पद दरसन का योगी अंशम शेषड़ा दरबख आदि छ शेषवादी कोन कह कर सुनी था का है।^४ शास्त्रज्ञ और सगुणानामक विरचनाय विह को स्वीकार करना पड़ा है कि जो पद दर्शन वे हैं ते मिति की मानार्थ बलावत अये।^५ यद्यपि दर्शन का सारतम्य दसनों के अनुसार नहीं। माना मतों की प्रतिष्ठा के लिए पद दान है। इसे महात्मा बुरजडात ने भी लप्य किया है।^६ कबीर पण्य साहित्य के अनुसार कबीर ने

१ मुक्ताल बानी पृ. २१४।

२ पंचरंजी (दरगार) गद्य श्रुतना १ पृ. २८७।

३ बीजत सप्त ५९।

४ विचारदास बीजक सम्पिण्डन पृ. २४।

५ पा. न. टीका पृ. ३१५।

६ विष्णु टीका पृ. १४३।

शकराचार्य को चेताया था ।^१ यह तो निर्विवाद है कि सन्तो ने उपनिषदों का अध्ययन नहीं किया था । सन्त अद्वैतवादों अवश्य हैं किन्तु वेदान्ती नहीं । सगुण मतवाद भी वेदान्ती ही है ।

परम-तत्त्व के निर्वचन में औपनिषदिक प्रभाव स्पष्ट है । कठोपनिषद् का अशब्द, अस्पर्श, अरूप, अव्यय, अरस, अगन्ध, अक्षम, अनादि, अनन्त परात्पर, निष्कल, निष्क्रिय, शान्त, निरवद्य, निरजन स्वरूप सन्त-मत में मान्य है । परवर्ती सन्त-साहित्य इस स्वरूप के विधान में अधिक सचेष्ट नहीं । प्रारम्भिक युग में इसकी स्वरूप-चिन्ता अधिक मिलती है । तत्पश्चात् “न सत् न चासत्”^२ का रूप अधिक सम्मानित हुआ । अनुपम तत्त्व कबीर ग्रथावलो के अनुसार इस प्रकार है—

वेद विवर्जित भेद विवर्जित, विवर्जित पाप र पुन्य ।
ग्यान विवर्जित ध्यान विवर्जित, विवर्जित अस्थूल सून्य ॥
भेप विवर्जित भोग विवर्जित, विवर्जित ड्यभक रूप ।
कहै कबीर तिहँ लोक विवर्जित, ऐसा तत्त अनूप ॥^३

ज्ञान और प्रकाश के रूप में परमतत्त्व की कल्पना सन्त-साहित्य ने ग्रहण की है किन्तु हीरा आदि नवोन सस्कार है । ब्रह्म की द्विविध कल्पना उपनिषदों में है । यह ब्रह्म पर और अपर है ।^४ परब्रह्म का दो रूप में ध्यान करना उचित है ।^५ ब्रह्म द्विविध रूप है—मूर्त और अमूर्त, मर्त्य एव अमृत, स्थिर और अस्थिर, सत् और त्यत् ।^६ सन्त ‘केवल’ स्वरूप को ग्रहण करता है । “जहाँ उगै सूर न चढ़ा, तहा देण्या एक अनदा ।”^७ के साथ कठोपनिषद् का “न तत्र सूर्यो भाति न चन्द्रतारक नेमा विद्युतो भान्ति”^८ तुलनीय है । “तखर एक पेड़ बिन ठाढ़ा, बिन फूला फल लगा” में ‘ऊर्ध्वमूलो वाक्शाख’ की ध्वनि और विस्तार है । अन्धे द्वारा परिचालित अन्धे के दृष्टान्त का उपयोग सन्त-साहित्य में हुआ है किन्तु औपनिषदिक रूप से भिन्नता है । कबीर के अनुसार जो स्वयं अन्धा (ज्ञानरहित) है और अन्धे गुरु द्वारा परिचालित है, वह अपने अज्ञानी-वचक गुरु के साथ कूएँ में अवश्य गिरेगा ।^९ मुण्डक में गुरु की चर्चा नहीं बल्कि अपने आपको बुद्धिमान् और विद्वान् समझने की बुद्धि एव मिथ्याभिमान ही परिचालक अन्धा है ।^{१०} सन्त-साहित्य का अज्ञानी वचक भी मिथ्याभिमान, दम्भी और अपने पाण्डित्य पर विश्वास करनेवाला है, किन्तु दोनों एक नहीं ।

१ पद छुछुम (सूक्ष्म) कहा कबीर गोसाइ । सकाचार्य को चेताया । गुष्ट सपूर न ।
—‘ज्ञानतिलक’ (हस्तलिखित) ।

२ श्वेताश्वतर ४।१८ ।

३ क० ग्र०, पद २२०, पृ० १६३ ।

४ प्रश्न० ५।२ ।

५ मंत्रे० ६।२२ ।

६ बृह०, २।३।१ ।

७ क० ग्र० पद ३१, पृ० ९८ ।

८ कठ० २।२१५ ।

९ जाका गुर भी अघला, चेला खरा निरध ।

अधै अघा ठेलिया, दून्यू कूप पडत ॥ —क० ग्र०, साखी १५, पृ० २ ।

१० तुलनीय—अविद्यायामन्तरे वर्तमाना स्वयं घीरा पण्डित मन्यमाना ।

जध्यमाना परियन्ति भूढा अन्धेनैव नीयमाना यथान्धा ॥ —मुण्डक २।८ ।

उपनिषदों को मूल समस्या आत्मा का प्रहारेक्यानुभव है और इसे समझने-समझाने के लिए आत्मा के स्वरूप ब्रह्म और उसके स्वरूप तथा दोनों के सम्बन्धों का ज्ञानात्मक विवरण किया गया है। ब्रह्म कभी यज्ञ-स्वरूप है, कभी अन्न रूप एवं कभी 'बोधम्' है। पहले स्वरूप और उसकी सघनस्थितमत्ता के पर्याप्त उल्लेख हैं। सन्त-कवि की समस्या आत्मनुरुति आत्मोपसृष्टि है। आत्मा की स्वरूप चिन्ता में ब्रह्म-स्वरूप की वर्षा है, जो अद्वैतवादी संरूप में है। उपनिषदुक्तिविरुद्ध धातु रूप (ईश्वर) को भी सन्त मायावर्णित अतः मायिक अन्त है। इस मायिकता का पूणत्व पाण्डित्यामिमानी पण्डितों का पुराग्रह है और इस उपान्त के लिए सन्तों को अधिकार नहीं था।

इसमें पात्र ही उपनिषदों में सत्य का निकषण है। प्रारम्भिक देखना में बन्ती ही सत्य है कारण उसका अस्तित्व कृष्टि-सम्भव है। वाक्यान्तर में वृक्षमान् बन्त (वास्तविक स्थिति से हीन) और इनका अन्तर्भूत सत्य (आत्मा वास्तविक स्थितिवाता) हो गया। सन्त के समस्त सत्य की विज्ञाता का प्रसन्न नहीं। सत्य को वह जानता है, पूरा तरह पट्टाजानता है। उसकी समस्या है विकल्पहीन उस सत्य की आन्तरिक एवं संवेदनमक अनुभूति। सत्य की स्थिति इन अनुभूति के आयय हैं प्रकट होती है और अनुभूति के डाँठ ही उसका प्रत्यक्षीकरण होता है।

उपनिषद् बौद्धिक ज्ञान को अमूर्तबुद्धि बौद्धिकता की महारूपधर और ब्रह्मात्मैकानुभव का साधन मानती है। उपनिषदों के कई स्तर इन साधन-प्रवाही में मिलेंगे। बेवारी घातों का ज्ञान कुछ अवस्थाओं में उपकारक है और कम उद्देश्य-साधन में समथ। मुन्डक क अनुवाक मन्त्रेय यजुर्वेद गामवेय तथा अथर्ववेद विद्या ब्रह्म आचरण निरूपण छन्द और बौद्धिक बरता विद्या है और अविनाशी ज्ञान की प्राप्ति करानेवाली पद्य।^१ ये दोनों विद्या ज्ञानमय है।^२ ज्ञान प्राप्तीय ज्ञान का अथवा अनुपुष्य और अज्ञान मानता है। उनकी प्राप्ति वाचिक ज्ञान अथवा कथन से नहीं होती। वह ज्ञान को नहीं ज्ञानापात्रित भविष्य की परमात्म प्राप्ति का साधन मानता है और इनके अन्वेषण के लिए दूर जाने की ज़रूरत नहीं बल्कि ज्ञान ही कारण भी है जिन्हु जब अन्तर्गत है तो दूर जाने की ज़रूरत क्यों ? ज्ञान इन औपनिषदिक ज्ञान का स्वीकार कर केता है कि परममत्त की ज्ञान देने के बाद और कुछ ज्ञानना हीन नहीं रहता जिन्हु जब वह आत्म से मिलन नहीं तो अज्ञान आत्म देने के बाद और कुछ जानने योग्य उपाय लिए नहीं। सत्य प्रयोगात्मक अनुभूति से हीन बौद्धिकता के आत्मन का अन्त नहीं करता।

औपनिषदिक ज्ञान उद्देश्यपुष्य और मुन्डक है योग्य पुत्र और अधिकारी ज्ञान पर ही पद ज्ञान प्रदान करने योग्य है। ज्ञान-अप मुन्डका के इन विज्ञान को स्वीकार नहीं करता। उनके सभी उद्देश्य उद्देश्य है जो वेद में नहीं है। प्रत्येक वाचिक अधिकारी है अतिरिक्त और अन्वेषण ज्ञान के लिए य ज्ञान अन्तर्गत है और हीन बौद्धिक और मुन्डक ज्ञान वाचिकों

पर इसका कोई प्रभाव भी नहीं। ऐसी अवस्था में ऐसे व्यक्तियों से दूर रहना उत्तम है किन्तु कोई भी अनधिकारी नहीं, इस मत में गुह्यता नहीं। गुरु-दीक्षा पर जो बल सन्त-साहित्य में है उसकी मात्र झलक ही औपनिषदिक साहित्य में उपलब्ध है। सन्त-मत की गुरु-कल्पना भी नितांत भिन्न है।

सन्तो में आचरण की पवित्रता का उच्च स्वर है, उसकी सामान्य समता ही उपनिषदों में मिल सकती है। आचरण के प्रमाण के लिए बाह्य आदर्श की प्रतिष्ठा उपनिषदों में मिलती है। तैत्तिरीय के अनुसार श्रेष्ठ गुरुजन और ब्राह्मणों के अच्छे आचरणों का अनुकरण करना चाहिए।^१ सन्यास की जो प्रतिष्ठा उपनिषदों में मिलती है, यद्यपि उपनिषदों के उपदेशक राजा और ऋषि विवाहित हैं, एवं याज्ञवल्क्य को दो पत्नियाँ हैं, वह सन्त-मत में नहीं। बृहदारण्यक के अनुसार उपनिषदों में निरूपित आत्मा को ब्राह्मण वेदों के स्वाध्याय, यज्ञ, दान और तप के द्वारा जान कर मुनि होता है और आत्म-लोक की इच्छा करते हुए त्यागी पुरुष सन्यासी।^२ मन्त न तो वेदादि अध्ययन द्वारा मुनि होने का अभिलाषी है और न सन्यासी। मनुष्य के नैतिक स्वरूप का कोई बाह्य मापदण्ड नहीं, आत्मा की वास्तविकता के दर्शन द्वारा ही कार्य और व्यापारों को प्रामाणिकता प्राप्त होगी। सन्त के लिए गृह और वन में कोई अन्तर नहीं। आचरण का यह महत्त्व बौद्धों की परम्परा से मिला है और इसे शाक्त-मत की अतिवादी विकृति भूमिका में देखना चाहिए। गीता के निष्काम कर्म की चर्चा—जो उपनिषदों से प्राप्त हुई—भी यहाँ नहीं। कर्म वैदिक रूप में नहीं रह कर, जीवन का साधारण व्यापार बन गया और सन्त पेशे के महत्त्व का प्रतिष्ठापक है। विदेह जनक के यहाँ याज्ञवल्क्य शिष्य को उपदेश के द्वारा कृतार्थ कर पशुओं की इच्छा से प्रश्न का उत्तर देने के लिए जाते हैं।^३ ऐसी भिन्ना सन्त के लिए वर्ज्य है।

औपनिषदिक और सन्त-मतीय रूपों और प्रतीकों का अन्तर स्पष्ट है। परमतत्त्व और जगत् के स्वरूप-विवेचन में दोनों में समानताएँ हैं किन्तु पारस्परिक सम्बन्ध एवं नैतिक-भावना-सम्बन्धी विधान में अन्तर स्पष्ट हो जाता है। दोनों दो सांस्कृतिक समुदायों के सकेतक हैं। सामान्य जनता जिन रूपों और प्रतीकों को ग्रहण करने में समर्थ थी, सन्त ने उन्हें ही चुना। जल-तरंग, कनक-कुण्डल (गहना), रज्जु (सर्प), ज्योति और स्फुलिंग का उपयोग हुआ है, और साधारण जनता इन्हें हृदयगम करने में समर्थ थी। रथ-चक्र, अग्निहोत्र, राजसी-उपकरण आदि का त्याग हो गया। नमक-पानी का उदाहरण भी सन्त-काव्य में स्वीकृत रहा। इसके प्रयोग में भी पूर्ण समानता नहीं और आत्मानन्दानुभूति के विधान में तो पूर्ण अन्तर दोख पड़ेगा। प्रतीक और सरूपक-विधान का अन्तर मानसिक गठन के अन्तर की सूचना देता है। औपनिषदिक मनोवैज्ञानिक स्थिति और सन्त की मानसिक स्थिति में अन्तर है। उपनिषदों में ब्राह्मण-क्षत्रिय-सघर्ष और तत्पश्चात् उस सघर्ष का उपशमन स्पष्ट है

१ तैत्ति०, १।११।

२ बृह० ४।२२।

३ बृह०, ४।१ और ७।

क्रियु सन्त-मठ जनवारी और चामेबस्य की अपेक्षा स्वीकार करता हुआ निम्नवर्गीय संस्कृतिक चेतना का संचित उपस्थित करता है।

जीपनिपदिक धारा का जो आमास मिथ्या है वह किस प्रकार सन्तों तक बाधा से निश्चयपूर्वक नहीं कहा जा सकता। हमने अत्यन्त कष्टित किया है कि राजानस्य से बचीर ने सम्भवतया केवल 'राम' नाम पाया था और नियुक्त राम की कल्पना हुई। संसर्गिता सिद्धांत अधिक सहायता नहीं देता। अष्टेश्वर की चैतान्यवर्तनीय शेष-धारा की परिधि धार-सम्प्रदाय में हुई थी। मध्यवाद के धावाधक स्वरूप का अष्टौतु रूप यहाँ परिचित हुआ और सन्त-मठ का धार्मिक रूप माध-सम्प्रदाय प्रभावित है। जीपनिपदिक साम्य का स्रोत उपनिषद् नहीं बल्कि साम्यवादीक धर्माव है। इससे अतिरिक्त अष्टेश्वरी कमवादी धावा के प्रभाव से वैशाल-रक्त रचनाओं का कबीर-साहित्य में प्रवेश अत्यन्त सरल है। भाष्य और टीकाओं के क्रमिक सम्मेलन द्वारा इस निष्कर्ष पर पहुँचने में सहायता मिलती है। निर्द्वन्द्व ज्ञानियों के भाष्य-विषय पर ध्यान देने से यह स्पष्ट मिलता है कि सन्तों ने अपने रूप से इनकी व्याख्या की है, वरत कदाचिद-साम्य द्वारा समता की स्थापना संभव नहीं।

व्यापक अर्थों में भारतीय चिन्ता-धारा मूलतया और मूलरूप में जीपनिपदिक है और सन्त-साहित्य वर इसी व्यापक और सामान्य अर्थ में उपनिषद्-प्रभावित है। उपनिषद् के प्रत्यक्ष रूप से इसने ग्रहण नहीं किया और उपस्थित एवं कर्तव्य अर्थ में सन्त-साहित्य जीपनिपदिक नहीं।

सन्त-मठ और योग

भारतीय धर्म-शास्त्रों में 'योग' शब्द व्यापक अर्थ का शीतक है। यहाँ तक कि बलि-योग है ज्ञान और कम भी। योग सिद्धि और साधन दोनों हैं। अतः परमात्म-तत्त्व की श्रद्धा से उपलब्धि के साधनों का भी नाम 'योग' पड़ गया है। योग स्वयं भाग भी है। यही योग का प्रयोग हमके कर्तव्य अर्थ में किया जा रहा है। 'योग की चार शक्तियाँ अवस्था प्रकृतियाँ बनी गई हैं—मग्नयोग समयोग हठयोग और राजयोग। कुछ लोगों के मतानुसार ये चारों विभिन्न और विभिन्न प्रकार के साधन के लिए हैं एवं कुछ लोगों के अनुसार ये चारों ही बलि योगान्तर हैं। साधक स्वयं स्वयं से इनकी शास्त्रों द्वारा कल्पित प्राप्त करता है। मग्नयोग के अनुसार परमात्मा से भाव और भाव से भाव-व्यापक अर्थों की मुक्ति हुई है। मोक्ष शक्ति के लिए इनके अर्थ को समझने की अपेक्षा श्रेणी अर्थात् नाम वर से भाव और भाव से भाव धावा परमात्मा की उपलब्धि होती। योग का चित्तवृत्ति का निरोध बना गया है जो परमात्म-तत्त्व की उपलब्धि का अर्थ है चित्तवृत्तियों का उन्मूलन उपलब्धि में रूप हो जाना। योग के शीत अर्थ में भक्ति को समझा गया है। शूल शरीर के साधन द्वारा योग-साधन की प्रकृति का योग बनने है। 'मग्न योग' के अर्थ में है—यस नियम आत्म शान्ति प्राप्त प्रकृतिक साधन ध्यान और समाधि। अर्थात् अर्थात् योग बनने है। सम आत्म और परमात्म की प्रकृति है। 'राजयोग' अर्थात् है भाव मुक्त रूप है। अथर्ववेद से यह

वायु-सिद्धात अधिक पूर्णता के साथ मिलता है और 'वायु' की सज्ञा प्राण है। प्राणायाम वायु (प्राण, पचप्राण) पर विजय प्राप्ति का साधन है।^१ प्राणायाम-विज्ञान पर आर्येतर प्रभाव देखा जा सकता है किन्तु इस विषय पर यहाँ विचार करने का अवसर नहीं। द्यौति, वस्ति, नेति, लौकिकी, ब्राटक और कपाल भाँति के द्वारा शरीर-शोधन-क्रिया होती है। हठयोग का अन्तिम साधन है समाधि। समाधि का फल पातजल योग-सूत्र के अनुसार वह अवस्था है जिसमें त्रिगुणात्मक प्रकृति के कार्य विवर्जित हो जाते हैं और पुरुष अपने विशुद्ध स्वरूप (केवल भाव) में अवस्थित हो जाता है।^२ क्रियाओ की कुशलता द्वारा पिण्डज्ञान प्राप्त करके प्रकृति को पुरुष में लय करना 'लययोग' है। आधारपञ्च में रहनेवाली कुल कुण्डलिनी शक्ति को उद्वुद्ध कर सहस्रार-स्थित पुरुष में लय करने की क्रिया ही 'लययोग' है। लय क्रिया द्वारा महालय रूपी समाधि की उपलब्धि होती है। राजयोग योगी का राजा है। इसके अनुसार सृष्टि, स्थिति और प्रलय का कारण अन्तःकरण है। अन्तःकरण के साधन को 'राजयोग' कहते हैं। हठयोग असल में प्राणवायु के निरोध को कहते हैं और राजयोग मन के निरोध को। इस प्रकार मन्त्रयोग की परिणति राजयोग में मानी जाती है। विचार-शक्ति को पूर्णता और विचार-बुद्धि का प्राधान्य एव चेतना का जागरण ही 'निर्विकल्प समाधि' है और इस समाधि-प्राप्त मनुष्य को जीवन्मुक्त कहते हैं। मन्त्रयोग के सोलह अंग हैं—भक्ति, शुद्धि, आसन, पचाग-सेवन, आचार, धारणा, दिव्यदेश सेवन, प्राणक्रिया, मुद्रा, तर्पण, हवन, बलि, याग, तप, ध्यान और समाधि। बलि के भेद—अन्तर्बलि (काम, क्रोध, अहंकार आदि का त्याग), बहिर्बलि—१ सात्त्विक (फल इत्यादि) और २ राजसिक-तामसिक (पशु-पक्षी)।

हठयोग के सात अंग—षट्कर्म, आसन, मुद्रा, प्रत्याहार, प्राणायाम, ध्यान और समाधि।

समाधि—महाभाव (मन्त्रयोग की समाधि), महाबोध (हठयोग), महालय (लययोग) और निर्विकल्प समाधि (राजयोग)।

यम—(१) अहिंसा, (२) सत्य, (३) अस्तेय, (४) ब्रह्मचर्य, (५) दया, (६) आर्जव, (७) क्षमा, (८) धृति, (९) मिताहार, (१०) शौच।

नियम—(१) तप, (२) सन्तोष, (३) आस्तिक्य, (४) दान, (५) आराधन, (६) वेदान्त-ध्वण, (७) ह्री, (८) मति, (९) जप, (१०) व्रत।

आसन—(१) स्वस्तिक, (२) गोमुख, (३) वीर, (४) योग, (५) पद्म, (६) बद्ध पद्म, (७) कुक्कुट, (८) उत्तान कूर्मक, (९) घनु, (१०) सिंह, (११) भद्र, (१२) मुक्त, (१३) मयूर, (१४) सिद्ध, (१५) मत्स्य, (१६) पश्चिम-तान (१७) सुख।

१ बरुआ ऐ हिस्ट्री ऑफ प्रि-बुद्धिस्ट इण्डियन फिलासफी, पृ० २६ और उपाध्याय धर्म और दर्शन, पृ० १४५ (टि०)।

२ पुरुषार्थ शून्याना गुणाना प्रतिप्रसव कैवल्यस्वरूप प्रतिष्ठा वा चित्ति शक्तेरिति।

किन्तु सन्त-मत जनबासी और सामंजस्य की अपेक्षा स्वीकार करता हुआ निम्नवर्ती संछिन्न चेतना का संकेत उपस्थित करता है।

औपनिषदिक चारा का भी आभास मिळता है वह किस प्रकार सन्तों तक आया है निरन्तरमूलक नहीं कहा जा सकता। हमने अन्वयन संचित किया है कि रामानन्द से खीरे से सम्भवतया केवल राम नाम पाया था और निम्न राम की कल्पना हुई। उससिद्धि से सिद्धांत अधिक सहायता नहीं देता। अर्द्धतत्त्व की स्वेताम्बरतरोय खेन-बारा की परिधि तक सम्प्रदाय में हुई थी। दृश्यवाच के भावार्थक स्वरूप का अन्वेषण यहाँ परिच्छिन्न हुआ और सन्त-मत का प्रारम्भिक रूप मात्र-सम्प्रदाय प्रभावित है। औपनिषदिक साम्य का मोत उपनिषद् नहीं बल्कि साम्प्रदायिक प्रभाव है। इसके अतिरिक्त अर्द्धतत्त्व की कर्मवाची भाषा के प्रभाव से वेदान्त-परक रचनाओं का कबोर-साहित्य में प्रवेश अत्यन्त सरल है। माध्य और टीक्यों के क्रमिक अध्ययन द्वारा इस निष्कर्ष पर पहुँचने में सहायता मिळती है। निरन्तर जाति सन्तों के माध्य-विपर्यय पर ध्यान देने से यह सचित मिळता है कि सन्तों ने अपने रूप से इनकी आत्मा की है, अतः केवल सत्य-साम्य द्वारा समता की स्थापना समझ नहीं।

व्यापक बर्णों में भारतीय चिन्ता-चार मुक्तता और मुक्त्य में औपनिषदिक है और सन्त-साहित्य में इसी व्यापक और सामान्य बर्ण में उपनिषद् प्रभावित है। उपनिषद् से प्राप्त रूप से इसने ग्रहण नहीं किया और संचिन्तित एवं वचन बर्ण में सन्त-साहित्य औपनिषदिक नहीं।

सन्त-मत और योग

भारतीय बर्ण-साधना में 'योग' शब्द व्यापक बर्ण का श्रोतक है, यहाँ तक कि जैन-योग है ज्ञान और क्रम भी। योग सिद्धि और साधन दोनों हैं, अतः परमात्म-तत्त्व की प्रतीति उपकल्प के साधनों का भी नाम 'योग' पड़ गया है। योग स्वयं माग भी है। यहाँ योग का प्रयोग इसके कश्चित् बर्ण में किया जा रहा है। 'योग' की चार शक्तियाँ बचवा प्रकाशित कही गई हैं—मन्त्रयोग, कर्मायोग, हठयोग और राजयोग। कुछ लोगों के मतानुसार ये शक्तियाँ विभिन्न और विभिन्न प्रकार के साधकों के लिए हैं एवं कुछ लोगों के अनुसार ये शक्तियाँ सभी बलिष्ठ होना हैं। साधक क्रम-क्रम से इनकी साधना द्वारा कैवल्य प्राप्त करता है। मन्त्रयोग के अनुसार परमात्मा से भाव और ध्यान से नाम-रूपात्मक वास्तु की सृष्टि हुई है। मोक्ष-प्राप्ति के लिए इनके क्रम की उलटने की अपेक्षा होगी अर्थात् नाम-रूप से भाव और भाव से नाम-वाही परमात्मा की उपकल्पित होगी। योग की चित्तवृत्ति का निरोध कहा गया है, अतः परमात्म-तत्त्व की उपकल्प का बर्ण है चित्तवृत्तियों का उस उपकल्प में रूप हो जाना। योग के छोड़ अर्थों में भक्ति की गणना सर्वप्रथम हुई है। स्मृत धर्मी के योगन द्वारा योग-साधन की प्रकाश की हठयोग कहते हैं। इस साधना के बाध अंग हैं—मम निबन्ध आसन प्राण-नाम प्रत्याहार धारणा ध्यान और समाधि। इनमें अष्टांग योग कहते हैं। समस्त आसन और प्राणायाम की मुख्यता है। अष्टांगयोग 'जिनक' से वास्तु मुख्य तत्त्व है। अन्तर्बोध में यह

में 'निरगुन' हो गई, जिनमें समार की अनित्यता और राम-कृष्णोपासना का भी उल्लेख मिलने लगता है। 'निरगुन' का सामान्य अर्थ आज वैराग्यमूलक, सासारिकता की तुच्छता और व्यर्थता सेकेतित गीत है।

गोरखनाथ के साथ भी यह घटना-दुर्घटना हुई थी, अतः गोरखवानी के आधार पर गोरखनाथ के सिद्धान्तों का प्रामाणिक उल्लेख सम्भव नहीं और संस्कृत की रचनाओं में तो शास्त्रसम्मत वनान का प्रवास है। संस्कृत और हिन्दी की रचनाओं में सिद्धान्तभेद का कारण अतः स्पष्ट ही है। गोरखनाथी साधना ने पूर्व की साधनाओं का नवीन स्वरूप उपस्थित किया था। कैवल्य की प्राप्ति गुरु-कृपा से होती है, वेद-पाठ से भी नहीं, ज्ञान से भी नहीं, वैराग्य से भी नहीं। इस कथन में पातजल योग से भिन्नता जो दोख पड़ती है, वह अन्य धारा का प्रभाव है। गोरखनाथ ने छ चक्र, सोलह आधार, दो लक्ष्य और व्योमपञ्चक को सिद्धि के लिए आवश्यक माना था फिर यह अन्तर कैसे? गोरखनाथ का ज्ञान केवल बुद्धि-विलास नहीं, साधना का विषय है। दीर्घ आयास के बाद प्राप्त होता है और गुरु की उसके लिए नितान्त अपेक्षा है। गोरखनाथ के सम्प्रदाय में सांख्यवादी, बौद्धों की विभिन्न शाखाएँ, जैन, शाक्त आदि सभी मिल गए। कबीर को नाथ-सम्प्रदाय का जो परिचय है, वह परवर्ती गोरख-सम्प्रदाय का है। गोरख-सम्प्रदाय की विभिन्न शाखाओं के सिद्धान्तों के अव्ययन करने से पता चलेगा कि विभिन्न शाखाओं का अन्तर्भाव किस प्रकार इस सम्प्रदाय के साथ हुआ।

डॉ० वड्डवाल के अनुसार निर्गुण-सम्प्रदाय योग का ही परिवर्तित रूप है।^१ कबीर को गोरख का शिष्य होना तक कुछ लोगों को मान्य है। कबीर-मत में गोरखनाथ ही शिष्य बन गए हैं। कबीर योगियों के शिष्य अवश्य हैं किन्तु उनका ऋण गोरखनाथ के प्रचलित सिद्धान्तों और नाथों के रूप की स्वीकृति में नहीं बल्कि नाथ-परम्परा की कुछ प्रचलित धारणाओं की स्वीकृति में है। नाथ-सम्प्रदाय की कई मान्यताएँ स्वतः सन्त-मत में स्वीकृत हो गई थी—वेद-विमुखता और ब्राह्मण-विरोधिता, गुरु की कृपा, ज्ञान की अपेक्षा, पिण्ड-ब्रह्माण्ड की एकता आदि। सिक्ख-सम्प्रदाय ने नाथ-पन्थियों की भाँति पीछे चल कर सैनिक भाव ग्रहण किया। सिक्ख-सम्प्रदाय में मणुषोपासना की आरती-पूजा का विधान निर्गुण मत और नाथ-सम्प्रदाय के अनुकूल नहीं। नाथ-सम्प्रदायों में 'हठयोग' की प्रतिष्ठा अधिक है। सन्त-सम्प्रदाय ने इसे स्वीकार नहीं किया है। कबीर-पन्थ में कई गद्दियों के अधिकारियों से पता चला कि योग-साधना करनेवाले पन्थिया की सख्या नगण्य है। स्वयं गोरख-पन्थ में इस साधना का अभाव त्रिगुण से लक्षित किया था।^२ गोरखवानी से कबीर, नानक, दादू आदि के पदों की समता द्वारा किसी निश्चित निष्कर्ष पर नहीं पहुँचा जा सकता। गोरखवानी की भाषा १६वीं सदी की नहीं बल्कि पन्द्रहवीं-सोलहवीं सदी की है।^३ प्राचीन अर्थ इसमें है किन्तु

१ ना० प० प०, भाग (११), अंक ४, पृ० ४, सम्बत् १९८७।

२ त्रिगुण गोरखनाथ ऐण्ड दि कनफटा जोगिज, पृ० २५१।

३ हि० का० धारा (टिप्पणी), पृ० १५६, डॉ० वड्डवाल ने इसकी भाषा १६वीं सदी की मानी है, पूरी रचना के सम्बन्ध में यह कथन भ्रमात्मक है (दे०, गो० वा० की भूमिका)।

प्रणायाम—पूरक कुम्भक ऐक्य ।

धारणा—मूढ भवना विस्म भगूढ भवना सत् ।

भक्त—त्रिकोण मुखाधार स्वाधिष्ठान मणिपूर अनाहत विद्युदात्म वाक्का रूप भवना सहस्रार ।

पाठकल योग-युग के प्रारंभ और अन्त का विचार कर इस निष्क्रम पर स्पष्टता है कि चित्त-वृत्तियों का निरोध योग है और उसकी सिद्धि कैवल्य प्राप्ति । अन्य सिद्धि हीन और मात्र झोक-प्रतिष्ठा के कारण हैं । योग ने सांख्य के तत्त्ववाद को स्वीकार किया है और ईश्वर की मायता भी उसे है वह इसे छेवर सांख्य भी कहते हैं ।

योग की यह चर्चा गोरखनाथ द्वारा प्रचलित नाथ-सम्प्रदाय को उसकी वास्तविक परम्परा और भूमिका में देखने के लिए है । 'गोरख बानी' में डॉ० बड़म्बाळ ने गोरखनाथ के नाम पर हिन्दी में मिलनेवाले साहित्य का परिधमपूरक सकलन किया है । इन रचनाओं में सबबी' को गोरखनाथ की सबसे अधिक प्रामाणिक रचना आपने मानी है ।^१ डॉ० हवाई द्विवेदी ने कल्प किया है कि 'इन पद्यों में कई बाबू बयाल के नाम पर, कई कबीर के नाम पर और कई गानक देव के नाम पर पाए गए हैं । कुछ पर झोकोक्ति का रूप धारण कर गए हैं, कुछ ने बीतीपों का रूप किया है और कुछ लोक-अनुभव-सिद्ध ज्ञान के रूप में बज रहे हैं ।^२ नाथ-सम्प्रदाय के योगियों ने कबीर गानक बाबू बापि के प्रसार में आकर जब अपना सम्प्रदाय परिवर्तन किया होगा तो पूर्व प्रचलित पर इस सम्प्रदाय के प्रवक्तृ के नाम के साथ जुड़ गए । 'गोरख' गानक' कबीर' और बाबू में मानाओं की संख्या समान होने के कारण यह परिवर्तन सहज सम्भाव्य हुआ । ऐसी अवस्था में प्राचीन प्रवर्तकों की रचनाएँ मूल्य सम्प्रदाय के प्रवक्तृ का नाम ग्रहण कर लेती हैं और अपने सम्प्रदाय में भी बीतियों की बानो के रूप में मिलती हैं । कबीर पन्थी बीनी रैवाही बीपी बाबू पन्थी बीगी की स्थिति इस कल्पना की पुष्टि देती है । आचार्य सेन ने बाबू-पन्थी बीतियों के वही योग-वचन पद्यों की मायता देती थी ।^३ इन पद्यों में स्वामी बाबूजी का 'बाधिवोध सिद्धान्त पद' मुख्य है, जिसमें योग-वाक्य का अच्छा बचन है । पश्चिम बङ्गिका प्रसार विप्रादी के अनुसार पूब देशों की माना कठे समय वहाँ के प्रचलित पद्यों के साथ बाबू का परिचय हुआ था । इन पद्यों का मुर भी विशिष्ट प्रकार का है ।^४ प्रत्येक सम्प्रदाय-प्रवर्तक के नाम के साथ विभिन्न भाषाओं और मुरों में भी रचनाएँ मिलती हैं । उनमें अधिकतर सम्प्रदाय में बीजित अन्य सम्प्रदायानुयायियों की होती हैं । जिसकी रचनाओं की प्रामाणिकता के लिए पण्डितों की सुदूर पर्यटन द्वारा भाषा-ज्ञान की कल्पना करनी पड़ती है । कुछ में तो सम्प्रदाय का रूप भी परिवर्तित हो जाता है । 'बीजपुर' में एक प्रकार का गीत प्रचलित है, जिसे निरगुन कहते हैं । स्पष्ट रूप में कबीर का प्रचार इन पद्यों में मिलेगा । राम-कृष्ण के समुल रूप का वर्णन करनेवालों गीतों की संज्ञा भी बार

१. गोरखबानी (भूमिका) पृ १९ । २. नाथ-सम्प्रदाय पृ १८१ ।

३. सेन बाबू (अध्यात्मिका) पृ १८ ।

४. बङ्गिका प्रचार विप्रादी बाबू-पन्थी सम्प्रदाय का हिन्दी साहित्य पृ २ ।

अतरु मल निर्मल नही कीआ बाहरि भेख उदासी ।
हिरदे कमलु घटि ब्रह्मा न चीना काहे भइआ सनिआसी ॥

—आ० ग्र०, त्रिलो०, रागु गूजरी १ ।

कबीर के अनुसार हरि की भक्ति के अभाव में मतवाद भ्रान्तिपूर्ण और भ्रामक है । योगियो से कबीर की मुठभेड़ भी होती रही थी और कबीर ने स्पष्ट कहा है कि योगी योग को ही अच्छा और श्रेयस्कर कहते हैं और अन्य मार्गों को अनुचित । वे अपनी सिद्धि-प्राप्ति का दावा भी करते किन्तु सच बात है कि वे भ्रम में पड़े हैं ।^१ वेषधारी योगियो के प्रति कबीर उतने ही अनुदार हैं जितने पौराणिक हिन्दू धर्म के प्रति । कबीर ने लक्षित किया था कि भोगी में अमर होने की लालसा प्रबल थी और वे लुञ्चित, मूँज की मेखला धारण करनेवाले, जटा धारण कर मौनी बननेवाले थे । तन्त्र, मन्त्र और औषधियों की पहचान ही उनमें अधिक थी ।^२ योगियो के विभिन्न सम्प्रदायो से भी कबीर का परिचय है, उनमें नादी, वेदी, सबदी और मौनी प्रधान थे ।^३ औषधियों पर विश्वास करनेवाले^४ रसेश्वर मत-वादी भी थे ।

योगियो से विवाद करते समय कबीर योग के पूर्ण ज्ञान का दावा उपस्थित करते हैं और योगिक-क्रियाओं की जानकारी प्रदर्शित करते दीख पड़ते हैं । शाक्तों की भरपूर निन्दा कबीर के पदों में दीख पड़ती है । नाथ-पन्थों तान्त्रिकों का अधिक ज्ञान इनमें लक्षित नहीं होता । मन्त्र, बीजमन्त्र और मुद्रा का उल्लेख भी अल्प है ।^५ कवच और न्यास की चर्चा तक नहीं मिलती । कबीर के पदों में योग-परिचय पर्याप्त है और इसके लिए अधिक खोज-ढूँढ़ की आवश्यकता नहीं किन्तु कबीर गोरखनाथी नाथ-सम्प्रदाय को परम्परा में नहीं । सन्त अनुभव को ही सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण मानता है और 'भाव-भगति' को परमतत्त्व-प्राप्ति का मूल साधन । डॉ० द्विवेदी के अनुसार "नाथ-मार्ग के परवर्ती ग्रन्थों में कुण्डलिनी को कोई चर्चा नहीं आती ।"^६ आदि-ग्रन्थ में आए कबीर के पदों में कुण्डलिनी के दो रूप दीख पड़ते हैं । पहली शक्ति-स्वरूपिणी कुण्डलिनी जिसके उद्बोधन से जरा मरण से मुक्ति मिल जाती है ।^७ जब कुण्डलिनी शक्ति से चक्र-वेधन कर लिया जाता है तो ब्रह्म से भेंट हो जाती है ।^८ दूसरी माया-स्वरूपिणी, सर्पिणी तुल्य है जिसके कारण जीव बद्ध होता है । माया को सर्पिणी-स्वरूप मानने में कुण्डलिनी का सकेत मिलता है, क्योंकि वह शरीर को इसी बस्ती में निवास करती है और गुरु की कृपा मात्र से उससे मुक्ति मिल जाती है ।^९ योग-मार्गीय बाह्याचार को कबीर

१ सं० क०, रागु गउडी ५१।१ ।

२ वही, रागु आसा ५ ।

३ वही, रागु सोरठि ३ ।

४ वही, रागु आसा ५ ।

५ आदि-ग्रन्थ में वेणी की रामकली (१) में बीज मन्त्री का उल्लेख है—

बीज मन्त्र लै हिरदै रहै । मनुआ उलटि सुन महि गहै ॥

६ नाथ-सम्प्रदाय, पृ० ११३ ।

७ सं० क०, रागु भैरव १९ और रामकली ६, पृ० १८१ ।

८ सं० क०, रागु रामकली १० ।

९ सं० क०, रागु आसा १९ ।

बहु कितना और किस अंश तक है कहना कठिन है। कबीर के समय में नाथ-मन्त्रियों के दो चरों का पता साफ़ चलता है। आत्मार्थी शाक्त तान्त्रिक और सहज एवं शून्य का निराली बीड़ मत। काष्ठ-प्रभाव से हठयोग की प्रक्रिया से परिचित योगियों की संख्या कम रह गई थी। बाह्य वेद जाति धारण कर चमत्कार-प्रदर्शन द्वारा स्वाम-सिद्ध करनेवालों की संख्या भी अधिक थी। भारतीय साम्राज्य के इतिहास में योग न मध्यकाल में अनुत्पन्न प्रसिद्ध प्राप्त की थी। यहाँ तक कि भागवत में योग की चर्चा कम नहीं है, यद्यपि अपने सम्प्रदाय के अनुकूल अक्षरों में लिखा गया है।^१ नाथ-मन्त्रियों में तन्त्र-मत मिश्रित गया था। योरखाना हठ उपदिष्ट होकर मत्स्येन्द्रनाथ पुनः अपने मार्ग पर आए, इस विषय में अक्षरपूर्व संकेत करता है। 'बुद्ध ही सिद्ध है, सिद्ध ही बुद्ध है' जैसे कवनों का प्रचलन इसी आधार पर हुआ है किन्तु फलस्वरूप कबीर की गोरख और रामानन्द से घुमिष्ट हुई एवं मानक की रामानन्द और कबीर के साथ। सामारण सिद्धियों से समुत्पन्न हो जानेवाले साधकों की संख्या भी अधिक थी।

सप्त-कवियों में दो एक स्पष्ट बीड़ पढ़ता है, कुछ लोगों का योगमत की क्रियाओं से गहरा परिचय बीड़ पढ़ता है और कुछ धर्मों का परिचय नहीं के बराबर। काष्ठ-क्रम से वह प्रभाव कम होता गया और सामान्य ज्ञान पाँच-पचीस तक रह गया। कबीर का शेष और योगियों से गहरा परिचय है। नामदेव का परिचय भी अच्छा है किन्तु रविदास न वह परिचय अधिक नहीं बीड़ पढ़ता। आदि-श्रवण में संपूर्णतः चरों में योग-भाग के अक्षरिष्ट बीड़ पढ़ते हैं। नामदेव में यौमिक क्रियाओं का ज्ञान स्पष्ट है—

इका पियका अजर बुद्धममा पत्नी बाँधि रहारगो ।

बैँध सूरख बुद्ध सम करि राखत ब्रह्मचोवि मिनि बावरो ॥^२

नामदेव का 'खेवर' मूखर' मुद्राओं का भी परिचय है।^३ कबीर के चरों के विस्लेषण के द्वारा इस तन्त्र की प्राप्ति होती है कि मात्र योग-साधना परम-तत्त्व की प्राप्ति का साधन नहीं एवं उस समय तक वास्तविक योगियों की संख्या अत्यन्त कम हो चुकी थी। आदि-श्रवण में त्रिकोचन का एक पद आया है जो इस दृष्टिकोण को स्पष्ट करने के लिए पर्याप्त संकेत देता है—

भरि भरि आइया पिहु बचाइया बिचर मुँरा माइया ।

मूँस मछान की भसम जगाई मुर बिन तनु न पाइया ॥

—आ ई पिछी राहु मुखरी ॥

'मुर' का अर्थ मुख कैसा उचित नहीं कारण मुख का महत्त्व नाथ-सम्प्रदाय मोक्ष-मार्ग अथवा अन्य सम्प्रदायों में कम नहीं अतः मुर का अर्थ तत्त्व रहस्य और मेव है। त्रिकोचन के शब्दों में ही 'मुर' का रहस्य वर्तमान है—

१ इष्टक—उपाध्याय धर्म और वर्तन पृ ११५ १७९ ।

२ आ ई नामदेव रामकवी ७ ।

३ खेवर मूखर मुखरी माँका मुर परवाही पाइया । —आ ई रामकवी १ ।

अतए मल निर्मल नही कीआ वाहरि भेख उदासी ।
हिरदे कमल घटि ब्रह्मा न चीना काहे भइआ सनिआसी ॥

—आ० ग्र०, त्रिलो०, रागु गूजरी १ ।

कवीर के अनुमार हरि की भक्ति के अभाव में मतवाद भ्रान्तिपूर्ण और भ्रामक है । योगियो से कवीर की मुठभेड़ भी होती रही थी और कवीर ने स्पष्ट कहा है कि योगी योग को ही अच्छा और श्रेयस्कर कहते हैं और अन्य मार्गों को अनुचित । वे अपनी सिद्धि-प्राप्ति का दावा भी करते किन्तु सच बात है कि वे भ्रम में पड़े हैं ।^१ वेपधारी योगियो के प्रति कवीर उतने ही अनुदार हैं जितने पौराणिक हिन्दू धर्म के प्रति । कवीर ने लक्षित किया था कि भोगी में अमर होने की लालसा प्रबल थी और वे लुञ्चित, भूँज की मेखला धारण करनेवाले, जटा धारण कर मौनी बननेवाले थे । तन्त्र, मन्त्र और औपधियो की पहचान ही उनमें अधिक थी ।^२ योगियो के विभिन्न सम्प्रदायो से भी कवीर का परिचय है, उनमें नादी, वेदी, सबदी और मौनी प्रधान थे ।^३ औपधियो पर विश्वास करनेवाले^४ रसेश्वर मत-वादी भी थे ।

योगियो ने विवाद करते समय कवीर योग के पूर्ण ज्ञान का दावा उपस्थित करते हैं और योगिक-क्रियाओं की जानकारी प्रदर्शित करते दीख पड़ते हैं । शाक्तों की भरपूर निन्दा कवीर के पदों में दीख पड़ती है । नाथ-पन्थी तान्त्रिकों का अधिक ज्ञान इनमें लक्षित नहीं होता । मन्त्र, वीजमन्त्र और मुद्रा का उल्लेख भी अल्प है ।^५ कवच और न्यास की चर्चा तक नहीं मिलती । कवीर के पदों में योग-परिचय पर्याप्त है और इसके लिए अधिक खोज-ढूँढ़ की आवश्यकता नहीं किन्तु कवीर गोरखनाथी नाथ-सम्प्रदाय की परम्परा में नहीं । सन्त अनुभव को ही सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण मानता है और 'भाव-भगति' को परमतत्त्व-प्राप्ति का मूल साधन । डॉ० द्विवेदी के अनुसार "नाथ-मार्ग के परवर्ती ग्रंथों में कुण्डलिनी को कोई चर्चा नहीं आती ।"^६ आदि-ग्रंथ में आए कवीर के पदों में कुण्डलिनी के दो रूप दीख पड़ते हैं । पहली शक्ति-स्वरूपिणी कुण्डलिनी जिसके उद्बोधन से जरा मरण से मुक्ति मिल जाती है ।^७ जब कुण्डलिनी शक्ति से चक्र-वेधन कर लिया जाता है तो ब्रह्म से भेंट हो जाती है ।^८ दूसरी माया-स्वरूपिणी, सर्पिणी तुल्य है जिसके कारण जीव बद्ध होता है । माया को सर्पिणी-स्वरूप मानने में कुण्डलिनो का सकेत मिलता है, क्योंकि वह शरीर को इसी बस्ती में निवास करती है और गुरु की कृपा मात्र से उससे मुक्ति मिल जाती है ।^९ योग-मार्गीय बाह्याचार को कवीर

१ स० क०, रागु गउडी ५१।१ ।

२ वही, रागु आसा ५ ।

३ वही, रागु सोरठि ३ ।

४ वही, रागु आसा ५ ।

५ आदि-ग्रंथ में वेणी की रामकली (१) में वीज मन्त्री का उल्लेख है—
वीज मन्त्र लै हिरदै रहै । मनुआ उलटि सुन महि गहै ॥

६ नाथ-सम्प्रदाय, पृ० ११३ ।

७ स० क०, रागु भैरव १९ और रामकली ६, पृ० १८१ ।

८ स० क०, रागु रामकली १० ।

९ स० क०, रागु आसा १९ ।

और अन्य सन्त प्रधानता नहीं देते । 'सन्त' योग के सत्स्वरूप को ग्रहण करने का उद्देश स्पष्ट मिश्रता है । ध्यान (सुरति) और स्मरण (विभ्रित) ही कहीं और मुंदा हो तंग-रस्मि कठरा बबबाण की बिम्बा धूम्र कपी (बह्मरंघ) गुफा में गिरास और काना-मस्त (घोर बरा-भरणहीन बनाने का रस-योग) बाके पंथ से भिन्नता होनी चाहिए । ब्रह्माष्ट और इन्ने अष्ट सिद्धी और सम्पूर्ण पृथ्वी बटुका है, सांसारिक वासना का मस्त हो वास्तविक तत्त्व है । मूठ मविष्य और नतगान में बाटक क्या है अर्थात् जीवन काष्ठ विवर्धित है । यम की पत्न (प्राण) तूँबी के बी तार है । छोर की तगनी इस अवस्था में मूक हो जाती है और अतह्व को निरन्तर बोधा बनने लगती है । कबोर ने आग को ऐसा हो बिचित्र ईश्वरी बोध माना है ।^१ बरबासो योगियों और अन्य योगियों से भिन्नता बिलकाले के लिए ही त्र यौमिक छत्र का प्रयोग है । यम और यमा का उपदेश भी कबीर ने बोधी को दिया है ।^२ सन्त ऐकान्तिक योग को अनुव रस-भाषि का साधन नहीं मानता । बीजक में भी इस प्रकार के कथन को इड़ना कठिन नहीं जिनमें योगाचार को अनुपयुक्त माना गया है । परबन्ध-तत्त्व ही पूर बोधी है और उसे न सिद्धी है न पाव औपनि-मूल कुछ भी नहीं ।^३ चौठो भासन बाबा (दशनाथ) बबमुदा आवि भम में डाठनेबाके गुरुओं का रूप है इसे मरुत्ता पूरणबास बीजक की टीका में प्रवर्धित करते हैं—नटबट कहिये बीरासी भासन बाबा कहिये दशनाथ देखनी कहिये बबमुद्रा ये सम्पूर्ण बाजोपर बुरबा सोनों की बाबी है, दामें कैं न बिदाबी भई ।^४

सन्त-सम्प्रदाय के विकास की दिशाएँ स्पष्ट होना है कि नाम-सम्प्रदायी प्रभाव कमजोर होना गया । सन्तों के विश्वासों और चारणाओं की परम्परा नाबो और निम्न एक ही नहीं इकटो बल्कि बहु बलि प्राचीन है बिचमे बार्धतर प्रभाव स्पष्ट है । नाम सम्प्रदायी मोम-मान और विधियों से परिचित होने और बखपाणी और सहजमानी सम्प्रदाय से आते हुए सहज और धूम्र से अबगत सन्त-सम्प्रदाय ने इसे नवीन स्वरूप दिया है । नाम सम्प्रदाय में सम्मानित यौमिक अन्तस्वाध्याना और क्रिया द्वारा चित्तवृत्ति-निरोध एवं ब्रह्मोक्ति सिद्धियों की प्राप्ति का सन्त स्वीकार नहीं करता उन्हें यह अस्वन्त गुच्छ वृष्टि है देसता है मन पर बिजय प्राप्त करन की राजयोग में को नहीं है उसे सन्त स्वीकार करता है किन्तु वृत्ति के निरोध द्वारा नहीं बल्कि उसके संस्कार और छोब द्वारा । नाम-योग के नाम-स्मरण व जसमे किया है किन्तु उसका बाव अजपा है । जसयोग के जस को 'जस' और 'जो' के रूप लेकर अपनी वृत्तियों के जस करने की नहीं वह करता है । समाधि के लिए योग की व यौक्तियों की चार समाधि के स्थान में सहज-समाधि की वह कायना करता है । जसका वे भी हठयोग नहीं बल्कि सहजयोग है, नामपन्थी योगमग तत्त्व के स्थान में वह अत्यन्त व की केता है । सन्त-मत और नाम-सम्प्रदायगत जीवन-वृष्टि (World-U w) में अन्तर है सन्त का महत्त्व नाम-सम्प्रदायगत तत्त्वों से सहज में नहीं बल्कि उनके नवीन ससोधन व

१ बही रामु नडड़ी ५३ ।

२ लं क रामकली ७ ।

३ बीजक छत्र ७४ ।

४ बिजया टीका पृ १७७ (छत्र ७४ की टीका) ।

संस्कार में है। नाथ के समक्ष समस्या थी इस काया को अजर-अमर बनाने की, अलौकिक सिद्धि प्राप्त करने की, और सन्त के समक्ष प्रश्न या जीवन को उदात्त बनाने और मानव जीवन की महत्ता और समानता प्रतिपादित करने का। सन्त-काव्य की चिन्ता-धारा का यह मूल गाधार है। शुद्ध सत्त्वस्थ आत्मा के सहज रूप की सहज अनुभूति और नाथ-पन्थी अन्तःसाधना-प्रधान हठयोग में शब्दावली की समानताएँ हैं, किन्तु दोनों की चैतन्य अन्तर्वारा में अन्तर भी कम नहीं।

सन्त-मत और पौराणिक धर्म

पौराणिक धर्म प्रबल मत था, इस कथन का इतना ही अर्थ हो सकता है कि उच्च वर्गों में (ब्राह्मण, क्षत्रिय और वैश्य में) ही इसकी प्रतिष्ठा थी। वैश्यों को अनेक उप-जातियों को शास्त्र-सम्मत धर्म के पालन की सुविधाएँ अधिक नहीं थी। शूद्र और वैश्यों के कार्य में कोई निश्चित विभाजक रेखा नहीं थी। शूद्रों में भी दो वर्ग जरूर थे, जिनमें एक वर्ग की स्थिति दूसरे से उच्च समझी जाती थी। चाण्डाल, श्वपच, निषाद आदि के पेशे अन्य पेशों से निम्न कोटि के समझे जाते थे। मनु और उनके विभिन्न टीकाकारों द्वारा स्पष्ट रूप से पता चलता है कि इन वर्गों को वर्ण-व्यवस्था में सम्मानित स्थान प्राप्त नहीं था। इन निम्न वर्ग के व्यक्तियों की धार्मिक आस्था की सीमाएँ विस्तृत थी जिनमें भूत-प्रेत, जन्त-मन्तर, झाड़-फूँक में आस्था आदि अधिक थी। पौराणिक हिन्दू धर्म में आचार-बहुलता थी, इसे सन्तों ने स्पष्ट करके लक्षित किया था। दार्शनिक तत्त्ववाद से केवल कबीर आदि सन्तों का ही परिचय नहीं था बल्कि सामान्य रूप से जिनमें इनकी प्रतिष्ठा थी उनमें भी इस ज्ञान का अभाव था। पौराणिक हिन्दू धर्म का तात्पर्य स्पष्ट नहीं। पुराण धर्म-ग्रंथ नहीं, उनमें विभिन्न प्रकार की वस्तुएँ संगृहीत हैं, जिनमें सृष्टि-क्रम, पूजा-विधान शासक-नामावली, आदि का परिचय मिलता है। पुराण में इतिहास का भाग अधिक है, जो विभिन्न कथाओं से आच्छन्न है। पुराणों में सर्ग (सृष्टि), प्रतिसर्ग, वंश, मन्वन्तर और वंशानुचरित के वर्णन करने का विधान है। इन पुराणों में परस्पर विरोधी एवं अतिरञ्जित घटनाओं का वर्णन अधिक है। तत्त्ववाद से धार्मिकता का रंग गहरा है। विभिन्न देवों की प्रतिष्ठा में विभिन्न पुराणों की भी रचना हुई है। हिन्दू धर्म के समझने की जो चेष्टा इनके अध्ययन के द्वारा हुई है, उसमें पर्याप्त स्पष्टता नहीं आ सकती। पुराण-साहित्य के अध्येता को यह लक्षित करते देर नहीं लगेगी कि विभिन्न उद्देश्य से लिखी हुई अनेकानेक कथाएँ इनमें हैं। वैदिक कथाओं, देवी-देवताओं के उत्थान-पतन की मनोरंजक कहानियाँ इन पुराणों में मिलती हैं। पौराणिक धर्म सामाजिक व्यवस्था में वर्ण-विभिन्नता को स्वीकार कर चलता है। भक्ति-सम्प्रदाय के आचार्यों ने प्रस्थानत्रयी का भाष्य अधिकांशतया किया है। भागवत को छोड़ कर अन्य पुराणों के भाष्य द्वारा तत्त्ववाद की प्रतिष्ठा के प्रयत्न का पता इन पंक्तियों के लेखक को नहीं, रामानुज ने विष्णुपुराण के वचन उद्धृत अवस्थ किए हैं। भागवत की गणना पुराणों में होती है, और यही सबसे अधिक समादृत पुराण है और भारतीय साहित्य एवं विचार-धारा को इसने अधिक दूर तक प्रभावित भी किया है। सगुण भक्ति-धारा पर हम अन्यत्र विचार कर रहे हैं, यहाँ इतना संकेत करना

पर्याप्त होगा कि पौराणिक धर्म उत्पत्तियों से अधिक व्यापार-मुक्त है और कबीर के समय तक यह स्पष्ट हो चुका था। कई उत्पत्तियों के मिश्रण और धर्मग्रन्थ के कारण उद्भवने और अधिक बढ़ गई थीं। सन्त की पहली पौराणिक शास्त्र तक नहीं थी उनके उत्पत्तियों से परिचय प्राप्त करने का अवसर भी नहीं था। ऐसे अवस्था में बाह्य-आचार को स्वीकृत करना ही उचित और सुगम है। इस्लामी पौराणिक धर्म से भी हमका परिचय महज नहीं था। बाहर देखते जानेवाले मुसलमान इनके प्रभाव में नहीं आए, यदि आए हों तो हमको सच्चा नयन्य थी। सूफियों का बेशुद्ध रूप भी उस स्वतन्त्रता के साथ कुपान और उसके ज्ञान का विशेष रूप कर सकता बिना स्वतन्त्रता के साथ अन्य संत। कुछ धर्म-साधना से निष्कासन पाकर साहित्य-क्षेत्र में स्थापित हो गया यह बहुत कम है। कबीर में जो कुपान की अनुपयोगिता और अनुपयोगिता मिश्रित है, उसके बहुत कम मिश्रित है। समृद्धिवादी और उत्पत्तियों मुक्त राज्य की स्थापना के साथ एवं काफ-कम के कारण विरोध-भावना कम होती गई। सन्त-धर्मग्रन्थ में जो हो प्रचार के व्यक्ति विशेष रूप में आए—हिन्दू-समाज के निम्न स्तर वाले व्यक्ति और निम्न वर्ग से नव-संश्लिष्ट मुसलमान। प्रामाणिक इतिहास नहीं मिलने के संकेत का धार्मिक परिचय पाना कठिन है और बाद में सम्प्रदाय-संस्थापकों की उत्पत्ति-संज्ञा सिद्ध करने के लिए प्रयास किए गए। आदि-संकेत में दोष कटौत के पत्र आए हैं, उनमें कुपान का विरोध नहीं किन्तु दोष कटौत की योजना सन्त-सम्प्रदाय में नहीं की जा सकती। वस्तुतः परवर्ती सन्त-सम्प्रदाय और सीमित भारतीय मुसलमानों का सूक्ष्म मठ अत्यन्त सीमित था और इसी कारण द्वितीय वर्ष की गणना सन्त-सम्प्रदाय में होने लगी और सन्तों पर सूक्ष्म प्रभाव अधिकित किया जाने लगा।

वेद-विरोधिता और बाह्य-आचार की असमयता भारतीय साधना के क्षेत्र में नहीं मिली इनकी सुवीच परम्परा है और यह परम्परा लोकमान्य की है। सम्प्रदायों की प्रतिष्ठा के बाद धार्मिक समर्पण प्रशंसित करने अथवा धार्मिक-सम्मान देने के लिए कभी जानेवाली वेद-आपा अर्थात् संस्कृत का व्यापार किया गया। हमने स्थापन-स्थापन पर अधिकृत किया गया है कि वेद-साहित्य में इसके संकेत पर्याप्त हैं और वेद-साहित्य में प्राप्त विचार-आचार के बीच वैदिक-साहित्य में हैं। परम्परा सम्प्रदाय और प्राचीन है जिसे प्रभावित करने की सामग्री हमारे पास नहीं। धर्म-अनार्य संघर्ष के भी अवशिष्ट साहित्य में मिलते हैं उनके यह धारणा पुष्ट होती है। गुप्तकाल से पूर्वकाल तक पौराणिक धर्म की प्रतिष्ठा रखने के कारण ऐसे साहित्य का पता नहीं चलता किन्तु आखिरी सीमा से इसकी धारा स्पष्ट होने लगती है। पौराणिक धर्म के प्रभाव के कारण आदि विचलन अधिक हुआ सम्प्रदायों की संख्या बढ़ी धार्मिक व्यापार का बाहरी रूप बृद्ध हुआ। ऐसी अवस्था में उत्पत्तियों का सम्मान कूट जाता है। धार्मिक अंगण व्यापार का विचार सामग्री है, विचारों का विचार नहीं और सन्तों का संक्षेप या जनसाधारण की मानवोपयोगिता की स्थापना। सन्तों की दृष्टि से आत्मगुण-विशेष-मार्ग-मार्ग ही प्रकाश है और उन्होंने देखा था कि पौराणिक धर्म इसके उपयुक्त नहीं। धर्म-धारा करना धर्म आदि मानवीय गुणों का विकास इससे नहीं होता। धर्म के नाम पर अनेकानेक व्यवहार होते रहे ऐसी अवस्था में परमाण्व ने कहा कि 'मात्र मार्ग के अभाव में सारी पूजा-अर्चना व्यर्थ

है ।^१ सेन का जो पद आदि-ग्रन्थ में है, उसमें पूजा-विधि का विरोध नहीं दीखता ।^२ लेकिन उस पद के बाद ही पीपा का उसी राग में एक पद है जिसमें काया को ही देव और देवल और उसी को धूप, दीप और नैवेद्य माना गया है ।^३ पण्डित केवल वक्तावाद और शास्त्रार्थ करता था, इसे लक्ष्य कर बहुतेरे पद आदि-ग्रन्थ में आए हैं और इसको परम्परा सन्त-सम्प्रदाय में चलती रही । कवीर में यह अत्यन्त स्पष्ट है । ब्राह्मण के मुख से वेद और गायत्री का उच्चारण होता है किन्तु मन में भाव का अभाव है । वह नीच के यहाँ भोजन करता है । निकृष्ट कर्मों के द्वारा पेट भरता है । चौदस और अमावस का ढोंग रच-रच कर दान माँगा करता है । उसके सारे कर्म दीपक लेकर कुएँ में गिरने की भाँति है ।^४ जीव का वध कर उसे धर्म की सन्नाह देता और सम्मानित करता है ।^५ पुराणादि की रचना स्वार्थ के कारण है ।^६

१ तै नर किया पुरान सुनि कीआ ।

अनपावनी भगति नही उपजी भूखै दानु न दीना ॥

कामु न विसरिउ क्रोधु न विसरिउ लोभु न घूटिउ देवा ।

पर निंदा मुख ते नहीं छूटी निफल भई सब सेवा ॥ १ ॥

वाटपारि घर भूमि विरानो पेटु भरै अप्राधी ।

जिहि परलोक जाइ अपकीरति सोइ अबिदिआ साधो ॥ २ ॥

हिंसा तउ मन ते नही छूटी नीअ दइआ नही पाली ।

परमानद साध सगति मिली कथा पुनीत न चाली ॥ ३ ॥

—आ० ग्र०, रागु सारंग १ ।

२ धूप दीप द्रित साजो आरती, बारने जाउ कमला पती । —धनासरी १।१ ।

३ कायउ देवा काइअउ देवल काइअउ जगम जाती ।

काइअउ धूप दीप नईवेदा काइअउ पूजउ पाती ॥ —धनासरी १।१ ।

४ जिहि मुख बेदु गाइत्रो निकसै सो किउ ब्रह्मानु विसरू करै ।

आपन ऊच नीच घरि भोजनु हेठ करम करि उदर भरहि ।

चौदस अमावस रचि रचि मागहि कर दीपकु लै कूप परहि ॥

तुलनीय—बम्हणहि म जाणन्त हि भेउ । एँवइ पढिअउ ए चउ बेउ ।

—सरहपा, हि० का० घा०, पृ० ० ।

शास्त्र पढतौ होइ उड, जो न हनेइ विकल्प ।

—जोइन्दू, हि० का० घा०, पृ० २४८ ।

जे कारण तटि तीरथ जाही । रतन पदारथ घट ही माही ॥

पडि पडि पडितु वादु बखानै । भीतर होदी बसतु न जाणै ॥

—आ० ग्र०, नानकी, पद ४, पृ० १५२ ।

५ जीअ वधहु सुघरम करि थापहु अधरमु कहहु कत भाई ।

—स० क०, रागु मारु, पृ० १८९ ।

६ चारि चरन कहहि बहु आगर । —स० क०, रागु गउडी ५।३, पृ० ७ ।

कबीर ने न तो बिद्या पढ़ी है और न तो वह बान्-विवाद में ही पड़ना चाहता है।^१ बिद्या पढ़ कर बिबाद करने में ससार बगुनई मानता है। इस अर्थ में कबीर पागल है। मानता है, मतवाला है, किन्तु इसी 'मतवालेपन' को ही वह बीबन का चरम सत्य मानता है। पौराणिक धर्म को सन्त ने बाह्य बिबाद भाव समझा था। इसमें किसी प्रकार का सम्बन्ध नहीं रह जाता।

इस सत्य की पौराणिक धर्म के प्रबल समर्थक तुलसीदास ने भी लक्षित किया था।^२ किन्तु तुलसीदास धर्म-मुबारक से व्यवस्था को परिवर्तित करने का उलका मध्य नहीं था। मुरबास तक में इस आचार-बहुल धार्मिक बाह्याचार के विरोध का स्वर मिस्रता है।^३ पौराणिकता और उसके आचार पर निर्मित समाज-व्यवस्था में सत्ता की किमी दिन आत्मा नहीं रही। सुखियों से भी इसकी तुलना की जा सकती है। भारतीय सुखियों ने धर्म की वैधा निकता का विरोध कम किया है। प्रबल मतवाद की टक्कर के कारण यह आवश्यक था भारतीय सुखी बिबाद अपने बिबादों में इस्लामी ही अधिक रखा है।^४ सन्त-साहित्य में पुण्य-कृत्य का एकीकरण इस्लामी पौराणिकता के विरोध का निर्देश करता है।

सन्त-मत और सगुण सम्प्रदाय

सम्प्रदाय ही पाश्चात्य दृष्टिकोण से ईश्वरवादी है। अनीश्वरवाद और नास्तिकता को एक नहीं समझा जा सकता। सगुण अस्त व्यक्त-पुन-सम्पन्न ईश्वर में बिश्वास करता है जो मक्त पर सदा कृपाळ है, वह पुन ही नहीं बल्कि पुनोत्पन्न है। उसके हाथ ही सृष्टि की सृष्टि पावन और सहार होता है। नैतिकता और पुणों का मूल उद्गम वही है और संसार का वासक भी। अव्यात्म के ब्रह्म और धर्म के ईश्वर में अन्तर था। ईश्वर-सम्पन्नी

१ तुलसीय—बादबिबादा जे करहि, बाहि न किटिय गाँवि ।

जे रता पड पावियई ते पुनति भवति ॥—रामसिंह पाहुक बोहा २१७ ।

२ त्रिज श्रुति बेचक भूप प्रभासन । कोठ नहि मान नियम बगुसासन ॥

—रा न मा उत्तर १८ ।

बिष निरच्छर सोल्य कानी । निराचार छठ नृपजी कानी ॥—वही उत्तर १ ।

३ कोठ कई तीरब छेबन करी । कोठ कई धान-जल बिस्तरौ ॥

काहुँ कहाँ मंग जप करना । काहुँ कष्ट, काहुँ कष्ट करना ॥

—धू सा पद ३४१ ।

अनमेव बलहु जो कोने नया बनारस बस केवार ।

रामनाम सरि ठक न पूँजी जो तनु बारी बाद हिवार ॥

सहस बार जो बेनी परती ब्रह्मनाम कीनी सो बार ॥—वही पद ३४६ ।

४ हिंदु धर्म पर पाँच न राखैई । काशी बहुतै द्विरो मानै ॥

मग इसलाम मतकई मानै । शीत जेवरी करकम मानै ॥

—गूर मुहम्मद ब्रह्मचरी (सू का सं पृ १९१) ।

धारणा के विमर्श से भक्ति, मोक्ष, ज्ञान, जीव और जगत्-सम्बन्धी धारणाओं में अन्तर आता है। वेदों में भक्ति के तत्त्व मिलते हैं। देवता पूजा के अधिकारी थे और पूजित होने पर प्रसन्न होकर उपासक का उपकार करते थे, अनिष्ट से रक्षा करते थे और पूजा नहीं पाने पर क्रुद्ध होकर अनिष्ट करते थे। कृष्ण ने इन्द्र की पूजा वन्द करा दी, क्रुद्ध इन्द्र ने धारापात वर्षण द्वारा ब्रज को बहाने का उपक्रम किया। इन्द्र, वरुण, मित्र, अग्नि, वायु आदि भिन्न-भिन्न देवों की प्रार्थनाएँ मिलती हैं। विष्णु और नारायण को बाद में प्रतिष्ठा मिली। रुद्र की चर्चा ऋग्वेद ने अधिक अथर्ववेद में है। प्राकृतिक देवताओं के साथ उसी नाम के ऐतिहासिक व्यक्तियों के क्रिया-कलाप क्रमशः सम्बद्ध होते गए और ऐतिहासिक व्यक्ति भी पौराणिक (Mythological) बन गए। वैदिक देवताओं की पूजा प्रतीकोपासना के रूप में चली जिसके व्यापक स्वरूप के दर्शन बौद्ध धर्म और साधना में हुए। भक्ति का निरूपण गीता में हुआ। भक्ति-सम्प्रदाय की टीकाओं में गीता का यही परम सिद्धान्त माना गया है। भागवत की प्रतिष्ठा सगुण भक्ति-सम्प्रदाय में है। नारदीय और शाण्डिल्य सूत्रों में भक्ति की विवेचना है। तन्त्र-ग्रंथों में शिव-भक्ति की उपासना प्रतिष्ठित है। देवताओं के स्वरूप की पूर्ण उद्भावना पुराणों में आगे चल कर हुई और देवताओं के रूप, रंग, आयुध, वाहन आदि का विस्तृत वर्णन पौराणिक साहित्य में मिलता है। बौद्ध साहित्य में ही कृष्णोपासक, वासुदेवोपासक, पाचरात्र आदि वैष्णव सम्प्रदायों के प्रमाण मिलते हैं। राम को ब्रह्मत्ववाद में चल कर मिला। ईश्वरावतार के रूप में राम की प्रतिष्ठा सम्भवतया ईसवी सन् के प्रारम्भ में हुई। वैदिक साहित्य में राम की प्रतिष्ठा नहीं के बराबर है। बौद्ध ग्रंथों में राम का उल्लेख अवश्य है। वाल्मीकीय रामायण के राम को ईश्वरता प्रदान करनेवाले अश्व प्रक्षिप्त माने जाते हैं।

शंकर के केवलद्वैत ब्रह्मवाद की प्रतिष्ठा के बाद चार प्रसिद्ध आचार्यों ने सगुण भक्तिवाद के प्रवर्तन में योगदान दिया—रामानुज, मध्व, निम्बार्क और वल्लभ। वल्लभ कवीर के अन्त-काल में समसामयिक रह सकते हैं। सुशील कुमार देव के अनुसार इन आचार्यों ने शंकर के अद्वैतवाद के विरोध में अपने मत खड़े किए।^१ वस्तुतः परम्परा-मुक्त भक्ति-मार्ग और पूजा-विधि का अद्वैतवादी दर्शन के साथ नामजस्त स्थापित करना ही इनका उद्देश्य था। विशिष्टाद्वैत, द्वैताद्वैत और शुद्धाद्वैत में 'अद्वैत' का ग्रहण सूचित करता है कि अद्वैतवाद को ही सीमित करने का प्रयत्न हुआ है। आचार्यों ने अपने मतवाद के अनुकूल ब्रह्मसूत्रों का भाष्य किया और भागवत की टीकाएँ लिखी-लिखवाई। शंकर के आध्यात्मिक दर्शन के स्थान में साम्प्रदायिक-धार्मिक दर्शन को स्थापना इनमें है। शंकर के नाम पर चलाई जानेवाली अनेक रचनाओं में इस 'भक्तिवाद' के दर्शन मिलते हैं। महाराष्ट्र में ईसा की ग्यारहवीं सदी में भक्ति का नवीन पन्थ खड़ा हुआ। एक नया भक्ति-स्थान और नए देव के नाम से एक नया भक्ति पन्थ चला, जिसका नाम हुआ 'वार करी' और इष्ट देवता हुए विठ्ठल। उपाध्याय के अनुसार 'विठ्ठल' विष्णु का अपभ्रंश है।^२ महाराष्ट्री विद्वान् ऐसा नहीं मानते और इसका

१ अर्ली हिस्ट्री ऑव दि वैष्णव फेथ ऐण्ड मूवमेण्ट इन बंगाल (१९४२ ई०), पृ० २।
२, धर्म और दर्शन, व० ३०, पृ० १३२।

बच करते हैं ईंट पर रक्का । ज्ञानेश्वर की रचना के कारण इस पद्य की महत्ता बड़ी और मानदेव के कारण इसका व्यापक प्रसार हुआ । नीच कही जानेवाली बातों में भक्त हुए । यहाँ तक कि प्रत्येक बात का एक-एक सन्त था । शेरवाओं में कान्हीपाबा नाम को भक्तिन हुई है । ये भक्त अपने-अपने बन्धे करते और बीबिकीपाजन के किए भीस नहीं मानते थे । कन्धे पर पठाया हाथ में छाँस और मुक्त से बिटुस-बिटुल का घान करते हुए प्रत्येक एका-बन्धी—विशेषकर कापाड़ और कातिक सुनस-पस की एकावली—को पंढरपुर में एकत्र हो भजन-भाव करते थे । समुक्त भक्ति धारा के दो स्वल्प यहाँ पर दोष पड़ते हैं—नीच कही जानेवाली बातों की भक्ति जिसमें नामकीसतन बात-गति बिचार की व्यर्थता स्वीकृत थी एवं भक्ति के दूसरे रूप को वास्तविकता का साहाय्य प्राप्त था बचवा जिम्मे साधनिक विधि से सिद्ध करने की चेष्टा हुई थी । समुक्त भक्ति-धारा की इन सम्पिप्त चर्चा द्वारा हमसे सम्भव इस बारम्बा पर पहुँचते हैं—

(१) ब्रह्म निर्गुण और सगुण दोनों हैं । छंकर के अनुसार सगुण रूप व्यावहारिक और मायिक है एवं निर्गुण रूप हो पारमायिक । मनुज भक्त के अनुसार सगुण रूप हो पारमायिक है । ईश्वर के तीन रूप हैं—स्वयं रूप त्रयेकात्म रूप और आवेश रूप ।

(२) ईश्वर के अवतार में विश्वास । विष्णु, नारायण बामुदेव राम कृष्ण या उनक विभिन्न अवतारों में कोई सब नहीं ।

(३) ईश्वर में मानवीय गुण आदर्श रूप में मिलते हैं, वह पुत्रपोसत है ।

(४) सभी प्रकार के प्रकोभनों से दूर रह कर भक्तान् की खरपागति प्राप्त करना । भक्त का वैय भगवान् की ब्यामत्ता के बगाने समझ होता है ।

(५) ईश्वर प्राप्ति के लिए भक्ति ही जरम साधन है, बत भक्ति ही काम्य । भक्ति साधन और साध्य दोनों हैं ।

(६) भक्तान् के साथ भक्त का व्यक्तिगत सम्बन्ध है वह सम्बन्ध पाँच प्रकार का है—साप्त वास्य सख्य बरसक और मधुर ।

(७) भक्ति का मुख्यत्व ह सारे कार्यों को इष्टार्पण करना । ज्ञानेश्वरी के अनुसार 'भक्त संसार को बीन्हुते-गहवानते ही नहीं । वे चारुनों की पड़ते-मुक्त हैं मेरे (कृष्ण के) किए । पटीर की सभी चेष्टाओं द्वारा वे मेरा (कृष्ण का) ही भजन करते हैं । ' अपने-बापको मुझे अपख कर बना हो मेरी प्राप्ति का एकमात्र उपाय है । इस बात को ही धर्मुन । तुम ध्यान में रहो । अन्य किसी उपाय से मत्सक्य काम नहीं हो सकता । बेदों से अधिक ज्ञान-धम्मल मजा कील ही सकता है ? यहमजिह्म खेप से अधिक मोक्षने की शक्ति बजा किसमें है ? पर खेप की मेरा बिबाबन होकर रहना पड़ा और बेदों की 'नेति-नेति कह कर झूट बना पड़ा ।'

भक्ति के दो स्वरूप हैं—अपरा अथवा गौणी एव मुख्या या परा।^१ गौणी भक्ति वृत्ति प्रधानता के कारण तीन हैं—तामसी, राजसी और सात्त्विकी।^२ परब्रह्म, ईश्वर अथवा क्रोध से की गई भक्ति तामसी, लोकैषणा, वित्तैषणा, भोगैषणा की पूर्ति के निमित्त की गई सेवा-उपासना राजसी एव कर्तव्य-वृद्धि से प्रकट अथवा गुप्त इच्छा की निवृत्ति के लिए की गई भक्ति सात्त्विकी^३ कही गई है। परा भक्ति सर्वथा अहेतुकी और अव्यवहित होती है।^४ भक्त के चार प्रकार बतलाए गए हैं—आर्त, जिज्ञासु, अर्थार्थी और ज्ञानी। दुःख से परित्राण चाहनेवाला आर्त, किसी प्रकार की जिज्ञासा रखनेवाला जिज्ञासु, अर्थ की कामना रखनेवाला अर्थार्थी होता है। ईश्वर की अहेतुकी, निस्वार्थ और भगवदतिरिक्त हेतुहीन भक्ति करनेवाला ज्ञानी भक्त है।^५

भक्ति के दो और स्वरूप हो सकते हैं—ईश्वर-तत्त्व गहन है, अतः भक्ति के द्वारा उसे प्राप्त करना। इस रूप में भक्ति साध्य और साधन दोनों हैं। इसे भक्तिमूला भक्ति कहा जाय। ज्ञान द्वारा उस परमात्म-स्वरूप के दर्शन परिचय के बाद उसकी भक्ति की जाय, इसे ज्ञान-भक्ति कहेंगे। ज्ञान-भक्ति में ज्ञान के माध्यम द्वारा परिचय-प्रतीति के बाद प्रेम की आत्यन्तिक उद्भावनता होती है। प्रेम वस्तुतः आत्मतत्त्व का प्रसार है एव ब्रह्म आत्मतत्त्व से भिन्न नहीं, अतः यह ज्ञान-भक्ति प्रेम-स्वरूपा भक्ति है।

मध्यकालीन भक्ति-साहित्य के अध्ययन द्वारा यह स्पष्ट हो जाता है कि निर्गुण-सगुण के आधार पर खड़ी की गई ज्ञानाश्रयी और सगुण भक्ति-शाखाओं में समानताएँ कम नहीं हैं। निर्गुण-सगुण विचार का आधार ब्रह्मस्वरूप की विवेचना अथवा लक्षण-विचार है। लक्षण दो प्रकार का होता है—स्वरूप-लक्षण और तटस्थ-लक्षण। स्वरूप-लक्षण उस वस्तु-विशेष में वस्तु की स्थिति तक सदा रहता है और तटस्थ-लक्षण विशेष समय तक उसकी विशेषता प्रकट करता है। ब्रह्म का स्वरूप लक्षण है सत्, चित् और आनन्द। उसमें अनन्त सत्ता, अनन्त चेतना और अनन्त आनन्द है। सत्, चित् और आनन्द उसके गुण अथवा अंग नहीं, बल्कि उसके स्वरूप हैं, इनसे भिन्न वह और कुछ नहीं। चेतना प्रकाश और प्रकाश्य दोनों हैं। भास्वान् सूर्य अपने प्रकाश से अपने आप और जगत् दोनों को प्रकाशित करता है।

ब्रह्म जगत् का कारण है, ब्रह्माण्ड की उत्पत्ति, स्थिति और लय का कारण वही है। परमात्मा अव्यक्त प्रकृति तथा जीव का स्वामी और सत्त्वादि गुणों का नियामक है। इसे ही सगुण, सविशेष ब्रह्म अथवा ईश्वर कहते हैं। निर्गुण-सगुण विवेक के मूल में परमतत्त्व के यथार्थ स्वरूप-लक्षण का प्रश्न है। प्रत्येक साम्प्रदायिक विचारक यह स्वीकार कर चलता है कि सृष्टि का जो परिवर्तनीय रूप दीख पड़ रहा है, उसके मूल में एक शाश्वत, विरन्त,

१ औपनिषदिक परा और अपरा ज्ञान के आधार पर यह वर्गीकरण हुआ है।

२ ना० भ० सूत्र, ५६।

३ भाग०, ३।२९।८-९-१०।

४ वही, ३।२९।१२।

५ शा० सू०, स्वप्नेश्वर भाष्य ७२ और ना० भ० सूत्र, ५६।

अपरिवर्तनीय तत्त्व है। नित्य अनित्य के प्रश्न पर विचार कर वह सृष्टि के अन्तर्भूत नित्य तत्त्व और परम तत्त्व के सम्बन्ध की गवेषणा करता है।

समुच्चय त्रिगुण का अध्ययन नहीं करता। द्वितीय के सगुण भक्ति-काव्य में इसके सम्बन्ध की चेष्टा होती रही है। इस प्रकार परमतत्त्व के समुच्चय और त्रिगुण स्वरूप में कोई अन्तर नहीं त्रिगुण ही सम्यक् बन जाता है और वह निर्गुण-सगुण से परे है, की धारणा स्थापित होती है। सूर और तुलसी को निर्गुणवाद से टकरा केना पड़ा था और उन्हें सिद्ध करना था कि त्रिगुण ब्रह्म ही सगुण रूप में अवतार ग्रहण करता है। सूरदास के अनुसार—

सदा एक रस एक अर्च्यहित आदि अनादि अनूप ।
कोटिकल्प वीर्यत नहि ज्ञानत विहरत युगल स्वरूप ॥
सकल तत्त्व ब्रह्मांड देव पुनि माया सब विधि काक ।
प्रकृति पुन्य भीषति नारायण सब है अंस गुणान् ॥^१

तथा —

अविद्यत आदि अनन्त अनूपम अलख पुण्य अविनाशी ॥^२

तुलसीदास के ब्रह्म का स्वरूप है —

एक अनौह अक्षय अनामा । अत्र सम्बिधानंद परचामा ॥
व्यापक विस्मयक भवनामा । तेहि परि देह चरित कृत नामा ॥^३
व्यापक ब्रह्म निरंजन त्रिगुण विषय विनोद ॥^४

व्यापक व्याप्य अर्च्य अर्च्यता । अक्षि अक्षय सक्ति भगवता ॥
अमुन अदभ्य विद्य पोछीठा । सब बरसी अनवय बजीठा ॥
विषय विराकार निरमोहा । नित्य निरंजन सुख संशोहा ॥
प्रकृति पार प्रभु सब बरबासी । ब्रह्म निरीह विरख अविनामी ॥^५

त्रिगुण-सम्प्रदाय में ईश्वर को अनात्म नहीं किया गया है किन्तु हम स्वल्प की वार आर्चिक नहीं बल्कि भाविक माना गया है। समुच्चय-सम्प्रदाय में इसकी विभक्तता इसी में अहित होती है कि समुच्चय-सम्प्रदाय हम ईश्वर को ही परम ब्रह्म समझता है।

भारतीय ईश्वरवाद के सम्बन्ध में एक कठिनाई उभा रह गई है। बौद्धिकता का आवह है कि ब्रह्म नभमें परिग्राह्य है और सब ब्रह्म में है। और भक्ति के लिए वैयक्तिक ईश्वर की अपेक्षा है। अंतर्वासी ब्रह्म की भक्ति की सम्भावना शेष नहीं मानते और बुद्धिवादी ईश्वर के समुच्चय की पारमार्थिक नहीं मान पाते। दोनों के सम्बन्ध और पारस्परिक

१ सूर वराहजी सूर सागर से प्रे पृ १४।

२ नू ना वी प्रे पृ ३८।

४ प व ना नाम १९८।

३ रा व ना नाम १३।

५ राम व ना उत्तर० ७१।

की चेष्टा सगुणवाद में दीखती है। सगुण भक्त ने दावा किया है कि वही सच्चिदानन्द नर तन धारण कर अवतार लेता है।

पूरन ब्रह्म प्रकट पुरुषोत्तम नित निज लोक विलासी ।^१

वेद उपनिषद यश कहै निर्गुनहि वतात्रि ।

सोइ सगुन होय नद की दावरी बँधावै ॥^२

व्यापक विश्वरूप भगवाना । तेहि घरि देह चरित कृत नाना ॥^३

तुम तनु धारि हर्यो भुव-भार, नमो नमो तुम्हें बारवार ।^४

निर्गुण ब्रह्म सगुण बयो हुआ, इसका उत्तर केवल इतना ही दिया जाता है कि “भक्त हेतु तनु धर्यो गोसाई” निर्गुण-सम्प्रदाय इस ‘अवतारवाद’ को अमान्य करता चलता है। राम-कृष्ण, गोविन्द, अल्लाह की एकता उसने मानी है किन्तु अवतार का समर्थन नहीं किया है। इन दोनों प्रकार के भक्तों के समस्त जीवन की दो विभिन्न समस्याएँ थी। सगुण भक्त-वादी अपनी व्यवस्था को सुरक्षित रखना चाहता था, अतः उसे ऐसे पुरुषोत्तम की आवश्यकता थी, जो उसकी भावना को उन्मेष दे सके, जो आगत विपत्तियों में उसकी रक्षा कर सके और जिस तक साधारण व्यक्ति की पहुँच हो सके। सन्त के समस्त व्यक्ति के महत्त्व का प्रतिपादन करना था, उसे मन्दिरों में जाने का अधिकार न था, पूजा-विधि उसके लिए वर्जित थी, अतः उसने परमतत्त्व की आत्मगत प्रतीति को प्रमुखता दी।

‘पुरुषोत्तम’ मनुष्य के सम्पूर्ण गुणों के उत्कर्ष का रूप है और सन्त का जीवनमुक्त सम्पूर्ण गुणों का आधार। पुरुषोत्तम सक्रिय होकर भी अ-निष्क्रिय नहीं और जीवनमुक्त निष्क्रिय होकर भी अ-सक्रिय नहीं। निर्गुणोपासना ने मनुष्य में ब्रह्मत्व की सम्भावना देखी और सगुण भक्ति-धारा ने आदर्श मानवता को ब्रह्मत्व माना।

सन्त ने परमतत्त्व को निर्विकार, निर्विशेष आदि मान कर भी उसे अत्यन्त कृपालु और दयालु माना है। इस कठिनाई को देख कर विचारकों ने भिन्न-भिन्न कारणों की कल्पना की है। इन दोनों शब्दों का प्रयोग भिन्न-भिन्न आधार पर हुआ। निर्गुण का अर्थ है सत्, रज और तम की साम्यावस्था और हलचल का अभाव। गुण-विवर्जित का अर्थ, इन गुणों की सीमाओं का वर्जन है। सृष्टिकर्त्ता, पालक और सहायक ब्रह्म-स्वरूप अमान्य तो नहीं। सन्त जब राम-रहीम, अल्लाह-गोविन्द की एकता का उल्लेख करता है, तब इसी ईश्वर की एकता का व्याख्यान करता है। परमतत्त्व को वह एक ओर तो तत्कालीन प्रचलित नामों से पुकारता है और दूसरी ओर साम्प्रदायिकता के विरोध की मिटाने के लिए इनकी एकता स्थापित करता है। सामी एकेश्वरवादी प्रभाव ढूँढ़ना अतः महत्त्वपूर्ण नहीं।

ब्रह्म का जो रूप है, वह गुण-निर्गुण, अगुण-सगुण सबसे परे है, अनिर्वचनीय है। तुलसीदास में विरोध का जो स्वर है वह निर्गुण-पन्थ के नाम पर चलनेवाले पाखंड और वर्ण-

१ सूर सारावली, वे० प्रे०, पृ० ३८।

२ सूर सागर, वे० प्रे०, पृ० २।

३ रा० च० मा०, बाल०, १३।

४ सूर सागर, दसम स्कंध, पृ० १६०।

व्यवस्था के विरोध में कारण है, स्वयं निगुण भक्ति के कारण नहीं। भुक्ति सम्मत और भक्ति पथ संयुक्त विरति विवेक को तुलसीदास ने भुक्ति के लिए आवश्यक माना है। इस बात में कबीर के समीप तुलसी हैं। कबीर ने भी भाव-भक्ति नारसीय भक्ति को भुक्ति के लिए आवश्यक माना है। तुलसी के विरोध का कारण है—

साखी सबही बोहरा कहि किहनी उपसान ।
अगत निर्याहि भक्ति कलि निरहि बेद पुरान ॥
बावहि सूत्र द्विजन सम हम तुम तें कसू पाटि ।
पानहि बह्य सो विप्रवर बाँधि बिसावहि डाँटि ॥^१

‘भक्ति द्वाविकी ऊपवी में सम्भवतः ब्रह्मचारों की ओर संकेत है जिनमें अनेक नीच-जन्मा भक्त हो गए हैं। उनकी भक्ति को साखीय आचार हैकर भुक्ति-सम्मत सिद्ध करने की चेष्टा हुई समुदाय में और मन्त्रियों का द्वार बन्द रहने के कारण भक्ति को आत्मस्थ ब्रह्म के साथ सम्बन्ध करने का प्रयास हुआ निगुण कहे जानेवाले सम्प्रदाय में। भावभक्त में भुक्ता भक्ति को अहिंसुकी ओर निगुण कहा गया है और गीता में ज्ञानी भक्त की कम्पना है।

सगुण निगुण का विरोध अतः सामाजिक-धार्मिक है, धार्म्यात्मिक कम। कबीर का समुदायवाद-विरोध बाह्याचार, अन्त भाव-गुण्य विद्या-पाठन और जन्ममृत परिवर्तन-अपविष्टता की धारणा के कारण है और तुलसी का निर्गुणिमा सन्तों का विरोध ऐसे सन्तों के छिछोरे ज्ञान बहुमन्त्रवाद बिलाने की प्रवृत्ति और वर्ण-व्यवस्थागत आचार विरोध के कारण है।

भाव-भक्ति अत्रत्य प्रेम अपने आपका त्याग एवं निस्वात्म अहिंसुकी भक्ति की प्रतिष्ठा दोनों मतधारों में है। रविदास ने माया के द्वारा समस्त जगत् को बाध करके ब्रह्म की अपने प्रेम की ओर में बाँध किया है—

जड हम बाँधे मोह प्यस हम प्रेम बाँधि तुम बाँधे ।
अपने कूटन को जतन करहु हम कूटे तुम बाटने ॥^२

रविदास के अनुसार भक्ति का स्वरूप है—

तनु मन बेह न अंतर राखी । अवरु देखि न भुनै ज-भाखी ।^३

नारसीय भक्ति श्रुत के अनुसार यह भक्ति पुष्परहित (निर्गुण) एकल कामना रहित प्रतिष्ठावर्द्धमान अभिष्किन्ना और सुदयतर अनुभव स्वरूप है।^४ भक्ति की गिरीय स्वरूपा

१ तुलसी बोझा ५५१ और ५५४ ।

२ बादि-ईश रविदास रागु सीरठ १११ ।

तुलसी—हाथ जुझाये जात ही निबल जानि के मोहि ।

हिरण्य तें अब जाहुगे मरव बखानो लोहि ॥ —सूर ।

३ बादि ईश रविदास रागु सुखी १११ । ४ ना म सू ५४ ।

माना गया है जिसमें लोक-वेद-व्यापार का निरोध हो जाता है।^१ लोक-वेद-व्यापार के निरोधत्व को स्वीकार करते हुए भी शास्त्र-मर्यादा की रक्षा को भक्ति का सोपान माना गया है।^२ नारदीय भक्ति सूत्र की रूपासक्ति को निर्गुण धारा में स्वीकृति नहीं मिली है।

नारदीय भक्ति के स्वरूप को सन्तो ने ग्रहण किया है किन्तु भगवत्-रूप की सगुणवादित्ता स्वीकृत नहीं होने के कारण रूपासक्ति और लोक-वेद व्यापार की महत्ता और माध्यमता इन्हें स्वीकृत नहीं।

सन्त-मत और तसन्वुफ

डॉ० ताराचन्द के अनुसार कबीर, दादू, नानक और अन्य भारतीय सन्तो ने मुस्लिम सूफी मत की भाषा—यहाँ अभिव्यक्ति प्रणाली और प्रतीक-विधान से तात्पर्य है—अपनाई।^३ प० रामचन्द्र शुक्ल के अनुसार कबीर ने जिस प्रकार एक निराकार के लिए भारतीय वेदान्त का पल्ला पकड़ा, उसी प्रकार उस निराकार की भक्ति के लिए सूफियों का प्रेम-तत्त्व लिया और अपना 'निर्गुण-पन्थ' बड़ी धूम-धाम से खड़ा किया।^४ डॉ० बडधवाल ने निर्गुण सम्प्रदाय पर इस्लाम की जितनी निषेधात्मक देन स्वीकार की है, उतनी विधेयात्मक नहीं। उनके अनुसार सन्तो को हिन्दू धारणाओं तथा परम्पराओं के प्रति आलोचनात्मक दृष्टिकोण प्राप्त हुआ। सूफी मत ने विचार-धारा से अधिक व्यक्त करने की शैली में सहयोग दिया और केवल दाम्पत्य प्रेम के प्रतीको के लिए ही निर्गुणी सूफियों के ऋणी कहे जा सकते हैं।^५ प० चन्द्रबली पाण्डेय ने तो कबीर को आजाद (वेशरा) अथवा सन्त सूफियों की पवित्र में बिठा दिया है।^६ इन मतों के विवेचन के द्वारा स्पष्ट हो जाता है कि सूफी-मत के प्रभाव को स्वीकार करने पर भी उसके प्रभाव के स्वरूप के सम्बन्ध में मतैक्य नहीं। प्रतीक-विधान-अभिव्यक्ति की शैली, प्रेम-तत्त्व, निषेधात्मक-आलोचनात्मक दृष्टिकोण और आध्यात्मिक विचारों पर, अतः प्रभाव देखा गया।

अध्यात्म

सूफियों के आध्यात्मिक विचारों में साम्य नहीं। कही मुस्लिम मतावलम्बी होने के कारण एकेश्वरवाद की छाप है, तो कही प्रतिविम्बवाद की झलक। आरम्भवाद से लेकर विश्वात्मवाद का प्रभाव स्पष्ट रूप से दीख पड़ता है। परवर्ती सूफी मत और सर्वेश्वरवाद (Pantheism) को समानार्थक शब्द समझ लिया गया है। मुस्लिम दार्शनिक मत में ईश्वर जगत् से परे (विशुद्ध एकेश्वरवादी = इजादिया), परे किन्तु जगत् में प्रतिविम्बित (प्रति-विम्बवादी = शुद्दिया) एवं ईश्वर के अतिरिक्त और कोई भिन्न सत्ता नहीं (एकात्मवादी = वुजूदिया) जैसी विभिन्न धारणाएँ हैं। ईश्वर के रूप और गुण के सम्बन्ध में भी अनेक

१ ना० भ० सू०, ७-८।

२ वही, १२ एवं द्रष्टव्य—गीता १६।२४।

३. इ० इ० इ० क०, पृ० ७०।

४ हि० सा० इ०, पृ० ७८।

५ हि० का० नि० स०, प्रस्तावना, पृ० (८)।

६ तसन्वुफ अथवा सूफी-मत, (निवेदन), पृ० ३।

व्यवस्था के विरोध के कारण है, स्वयं निर्गुण भक्ति के कारण नहीं। भुक्ति सम्मत हरि भक्ति पथ संयुक्त विरति विवेक को तुलसीदास ने भुक्ति के लिए आवश्यक माना है। इस वर्ण में कबीर के समीप तुलसी है। कबीर ने भी भाव-भगति^१ भारतीय भक्ति को भुक्ति के लिए आवश्यक माना है। तुलसी के विरोध का कारण है—

साखी सबही दोहरा कहि किहनी सपखान ।
भयत निरुपाहि भगति कसि निरहि देव पुरान ॥
बारहि सूर द्विजन सम ह्वम तुम तें कछु बाटि ।
बानहि बह्य सो विप्रवर साँधि रिखावहि जाँटि ॥^२

‘भक्ति प्राप्ति की राह’ में सम्भवतः अछारों की ओर संकेत है, जिनमें अनेक नीच आत्मा भक्त हो गए हैं। इनकी भक्ति को शास्त्रीय आधार हैकर भुक्ति-सम्मत सिद्ध करने की चेष्टा हुई सगुणवाद में और मन्त्रियों का द्वार बन्द रहने के कारण भक्ति को आत्मस्थ ब्रह्म के साथ सम्बद्ध करने का प्रयास हुआ निर्गुण कहे जानेवाले सम्प्रदाय में। भावगत में भुक्ता भक्ति को अर्हनुकी और निर्गुण कहा गया है और गीता में ज्ञानी भक्त की कल्पना है।

सगुण-निगुण का विरोध अतः सामाजिक-धार्मिक है, आध्यात्मिक कम। कबीर का समुद्योपासना-विरोध बाह्याचार अन्तःभाव-सूक्ष्म विद्या-वाक्य और अन्तर्ज्ञान परिवर्तन-अपरिवर्तन की धारणा के कारण है और तुलसी का विभुविद्या सत्तों का विरोध ऐसे सत्तों के छिछले ज्ञान बहुमन्यता विज्ञान की प्रवृत्ति और वर्ण-व्यवस्थागत आधार विरोध के कारण है।

भाव भगति^३ अन्तर्य प्रेम अपने आपका त्याग एवं निस्वार्थ अर्हनुकी भक्ति की प्रतिष्ठा दोनों मतवालों में है। रविदास ने भामा के द्वारा समस्त जगत् को आबद्ध करनेवाले ब्रह्म को अपने प्रेम की ओर में बाँध किया है—

जब हम जाने मोह जब हम प्रेम बीचनि तुम बाँधे ।
अपने छूटन को जठन करहु हम छूटे तुम बाँधये ॥^४

रविदास के अनुसार भक्ति का स्वरूप है—

तनु मन देह न अंतर राखी । अन्तर देखि न सुनै क-भाटी ।^५

भारतीय भक्ति तुल ने अनुसार यह भक्ति गुणरहित (निर्गुण) सकल कामना रहित प्रतिबन्ध बद्धमान अविच्छिन्न और सुदमतर अनुभव स्वरूप है।^६ भक्ति को विरोध स्वरूपा

१ तुलसी बीहा ५५३ और ५५४।

२ बारि-बीच रविदास रागु सोरठ २११।

तुलसीय—हाथ गुहाये बाव ही निबळ जाणि के भोहि।

हिरदय तें जब बाहुने मरब बगानी तोहि ॥ —गूर।

३ बारि बीच रविदास रागु गुरी १११। ४ ना न गू ५८।

(इश्क) होता है, इश्क से वज्द (उन्माद) और उन्माद से वस्ल (मिलन) । साधन की अवस्था में शरीरगत, तरीकत, मारिफत और हकीकत हैं । वा-शरा सूफी शरीरगत (शास्त्र-विधान) को आवश्यक समझते हैं,^१ किन्तु वे-शरा सूफी इसकी चिन्ता नहीं करते । उनके लिए सूफी दशा की प्रारम्भिक अवस्था तरीकत है । तरीकत साधना की वह अवस्था है जिसमें साधक इन्द्रिय-निग्रह द्वारा ईश्वरोन्मुख होता है । मारिफत की अवस्था सिद्धावस्था है, जिसमें आत्मा-परमात्मा का सम्मिलन प्रारम्भ हो जाता है, हक का बोध हो जाता है । हकीकत में परमात्म-मिलन की पूर्णता आ जाती है । साधन के सोपान और अवस्थाओं की तुलना द्वारा स्पष्ट रूप में देखा जा सकता है कि प्रारम्भिक अवस्था में इनकी चर्चा नहीं है । 'यारी' साहब ने इन अवस्थाओं का उल्लेख किया है । मलकूत, जवरूत और लाहूत की चर्चा भी है ।^२ शब्द-प्रयोग में भी इस्लामी प्रभाव है । पलटू ने सातवें आसमान के ऊपर रहनेवाली अल्लाह की ज्योति का वर्णन किया है ।^३ आत्म-सयम, वैराग्य, नाम-स्मरण, गुरु-महिमा, धैर्य, दीनता आदि की अपेक्षा प्रत्येक सम्प्रदाय और मत में स्वीकृत है इन्हें किसी मत-विशेष का नहीं कहा जा सकता । वस्तुतः बहुत कम सन्तों को सूफी अवस्था या मुकामात से परिचय है । वस्ल के साम्प्रदायिक रूप का भी उल्लेख अत्यन्त अल्प और परवर्ती सन्त-साहित्य में है । निषेधात्मक आलोचना-पद्धति मुस्लिम प्रभाव के कारण नहीं बल्कि परम्परा का नवीनतम विकास है, इसे अन्यत्र लक्षित किया जा चुका है ।

प्रेम-तत्त्व

सूफी-मत में प्रेम का महत्त्वपूर्ण स्थान है । मनुष्य के चार विभागों में भोग-वृत्ति, आत्मा, हृदय और बुद्धि हैं । सूफियों के यहाँ हृदय (कल्ब) के द्वारा ही वस्तु ज्ञान होता है और उसी पर भाव-चित्र अंकित होते हैं । सूफियों के अनुसार प्रेम का ज्ञान साधन ही नहीं बल्कि स्वयं ज्ञान है ।^४ प्रेम ही अस्तित्व है और उसका अभाव अनस्तित्व ।^५ प्रेम का प्रारम्भिक अक्षर पढ़नेवाला चेला भी ज्ञान का पक्का होता है ।^६ सूफी-प्रेम में विरहानुभूति का महत्त्वपूर्ण स्थान है और परमात्मा सम्बन्धी सकेत मात्र से अवगत होकर साधक प्रेम के ताप और विरह की ज्वाला में दग्ध होता है । यह विरहानुभूति प्रेम-प्राप्ति का चरम साधन है । प्रेम से पूर्व विरह की स्थिति का वर्णन दादू के काव्य में प्राप्त है ।^७ इस विरहानुभूति के

१ साची राह सरीअत जेहि विसवास न होइ ।

पाँव रखै तेहि सीढ़ी, निरमम पहुँचै सोइ ॥ —जायसी अखरावट ।

२ यारी साहब की रत्नावली, झूलना ६, पृ० १८-१९ ।

३ प० सा० वा० (१), पृ० ४७ ।

४ कहा मुहम्मद प्रेम कहानी । सुनि सो ज्ञानी भए धियानी ॥ —आ० प्र०, पृ० १३६ ।

५ अस्ति प्रेम उपजेत चित आई । नास्ति सबै जव गई हेराई ॥ —उसमान चित्रावली ।

६ पुस्तये अक्ल अस्त अवजद ख्वाने इश्क । —ई० सू० क०, पृ० १३७ ।

७ पहिली आगम विरह का, पीछै प्रीति प्रकास ।

प्रेम मगन लै लीन मन, तहाँ मिलन की आस ॥

—दा० द० वा० (१), साखी ९९, पृ० ३९ ।

प्रकार ने मउपेय है जो छांकर अद्वैतवाद से लेकर द्वैतवाद की सीमा तक में प्रवेश करते हैं। छांकर अद्वैतवाद से दृढ़ती निम्नता भी है। परम-सत्त्व के स्वरूप और उसके व्यक्त रूप के विवेचन-निरूपण में सूफी मत नहीं ऐसा जा सकता। कबीर का ब्रह्म छांकर अद्वैतवाद के अधिक समीप है ब्रह्म धरमो हस्ताव मयमा जामी की कस्तुरा के समीप नहीं। सूफी का विश्वास है कि इस्लामान् जगत् परम-सत्त्व का प्रतिबिम्ब है और परम प्रिय का रूप इसमें सङ्गठित है। मनुष्य परमात्मा अंश है। परमात्मा-निमित्त सुखर रूप से प्रेम करना उससे ही प्रेम करना हुआ।^१

सूफियों की सृष्टि-प्रक्रिया के शास्त्र सन्त-भारता की तुलना द्वारा स्पष्ट हो जाता है कि सन्त-परम्परा भारतीय दृष्टिकोण को स्वीकार करती है। 'सुम्' से ब्रह्माह ने इस सृष्टि का निर्माण किया। सूफियों के अनुसार ब्रह्माह ने मुहम्मदोय आलोक की सृष्टि की और उसी के सम्बन्ध से पृथ्वी, वायु एवं अग्नि बार उत्पन्न।^२ मुस्लिम धारणा के अनुसार यह सृष्टि ही अन्तिम है। आवाकमन का सिद्धान्त उनके यहाँ मान्य नहीं। सन्त न तो इस सृष्टि को ही अन्तिम मानता है और न आवाकमन को ही अपाय्य करता है। उसके अनुसार बार उत्पन्न नहीं बल्कि पाँच है और 'सुम्' को तो वह जगत् का उपादान कारण मानता ही नहीं। आदि-अंश के अनुसार सूफि ब्रह्माह का आरम्भ भी है और अन्त भी। प्रारम्भिक अवस्था में सुम् की स्थापिती की और उस सुम् से ही उत्पत्ति हुई।^३ किन्तु परम-सत्त्व ने अपने आपको व्यक्त किया^४ जगत् सुम् उत्पन्न सामी मर्तों का सुम् नहीं बल्कि भावात्मक सुम् है जो नाश-पञ्च की परम्परा में है।

साधन और साधना-पद्धति

साधक (साधक) साधना के बार साधन ब्रह्मा प्यारह सोपान (मुकामात) का बलिष्ठमन कर फला और बफा की स्थिति में पहुँचता है। मुकामात द्वारा साधक की सफरता और योग्यता का निर्देश प्राप्त होता है। हबब-मशूत ज्ञान (मारिअत) से प्रेम

१ इब्न-अरबी—द पदसिक्कत मिस्तिक्कत कमी पृ २१ २२ और अबारिकुल मन्नारिअ (जुमिका) पृ ३।

२ कीन्हेसि प्रथम बोधि परवाह। कीन्हेसि वेहि पिरीति कबिलाहू ॥
कीन्हेसि बलि पवन बह सोहा। कीन्हेसि बहुरह रंज धरेहा ॥
—बा ४ १।

३ सुम् कडा अपरंपरि बारी। आपु निराहमु अपर अपारो ॥
अये कुहरा करि करि बेबी सुगहुं सुग जाईया ॥
पउनु पाबी सुनै से साजे। सुहरि कपाह काहना यह राब ॥
अबलि पाबी बीर बोधि तुमारो सुने कडा प्याहसा ॥
सुनहु ब्रह्मा बिहनु गहैसु जपाए। सुने बरी सुम सबाए ॥
—बा ४ गानक १ माह सोबहे, पृ १०-१०।

४ बाँ आपु कपाह निराहा। —बही पृ १ ३६।
अब न बीबी एकी सोई। —बही पृ १ ३६।

भी हठयोग को अपनाया था। 'प्याला' पर केवल सूफी-प्रभाव नहीं बल्कि योगियों के रसायनी सम्प्रदाय का भी प्रभाव है।

शब्दावली और प्रतीक

ख्वाजा ख़ाँ ने सूफियों को पारिभाषिक शब्दावली की लम्बी-सी तालिका दी है। 'अवारिफुल मबारिफ' की भूमिका में भी क्लार्क ने पारिभाषिक शब्दावली दी है।^१ इनमें कुछ हैं—जिक्र, वफा, दीदार, फना, फिक्र, हक, हकीकत, इश्क, जलाल, जमाल, लाहूत, जवख्त, नासूत, खिरका, मुराकबा, मुकाम, कत्व, सिफत, जात, तरीकत, वज्द, आरिफ, सालिक, तालिव और आशिक। इनमें बहुत कम शब्दों का प्रयोग सन्त-साहित्य में प्राप्त है। आशिक, दीदार, हक, इश्क का प्रयोग अधिक मिलता है। साम्प्रदायिक अर्थ में कुछ सन्तो ने ही इनका प्रयोग किया है। आदि-ग्रन्थ में सुरक्षित कबीर के पदों में इनमें से कुछ का प्रयोग प्राप्त है। "तुरक तरीकत जानीए"^२ में तरीकत का साम्प्रदायिक अर्थ में प्रयोग नहीं बल्कि "तुरक" (तुर्क) की तुर्क-रक्षा में मुसलमानी धर्म को तरीकत कहा गया है, इसे "हिन्दू वेद पुरान" के साथ मिला कर देखने से स्पष्ट हो जाता है कि तरीकत का प्रयोग आन्तरिक स्वच्छता द्वारा प्रियोन्मुखता के अर्थ में नहीं हुआ है।^३ ज्ञानाभास के अर्थ में ही प्रयोग है। इसी प्रकार हाल (भाववेश) का प्रयोग भी साम्प्रदायिक रूप में नहीं। जोति की जात जाति की ज्योति (स० क०, गउडी ९, पृ० ११) को जाणो जोति न पूछहु जाती, आगे जाति न हे (आ० ग्र० आसा नानक १) की भूमिका में देखना चाहिए। कबीर ग्रन्थावली में कुछ ऐसे पद हैं,^४ जो वस्तुतः सूफी-परम्परा में हैं। हमने अन्यत्र लक्षित किया है कि कबीर के साथ शेख कबीर और सैयद कबीर नामक दो सूफी सन्तों का अन्तर्भाव हो गया है, ऐसी अवस्था में बहुत सम्भव है शेख कबीर जो बनारसी कबीर के प्रायः समसामयिक हैं, की रचनाएँ प्रवेश पा गईं। नानक और अन्य सिक्ख-गुरुओं की रचनाओं में भी यह प्रभाव नहीं देख पड़ता, यद्यपि पंजाब मुसलमानी शासन में अधिक दिनों तक रह चुका था और लाहौर सूफियों का भी प्रधान केन्द्र था। तलवण्डी का जमींदार इस्लाम ग्रहण कर चुका था और एक ग्रामीण मुसलमान नानक को अपनी सतान की भाँति मानता था। फिर भी नानक ने कहा—“शास्त्र और वेद को कोई नहीं मानता। लोग अपनी-अपनी पूजा करते हैं। तुरकों का मत उनके हृदय में समा रहा है। लोग दूसरों का जूठन खाते हैं और चौका देकर पवित्र होते हैं। तथा लोग घर पर पूजा-पाठ आदि करते हैं और तुकों के साथ सम्बन्ध बनाए रखने के लिए बाहर कुरान का हवाला देते हैं। यह समझना भ्रम से खाली नहीं कि गुरु नानक पर इस्लाम का गहरा प्रभाव था तथा प्रत्यक्ष रूप में सूफी कथाओं और गीतों में उनकी प्रगाढ़

१ द्रष्टव्य—ख्वा ख़ाँ स्टडीज इन तसव्वुफ, परिशिष्ट (३), पृ० १७०-२०६ और अवारि-फुल मबारिफ (भूमिका), पृ० ४।

२ स० क०, राग गउडी ७५, पृ० ७८। ३ स्टडीज इन तसव्वुफ, पृ० २०१।

४ विशेष रूप से ग्रन्थावली के पद २५७ और २५८। इनमें साम्प्रदायिक शब्दावली का बहुलता से प्रयोग हुआ है।

समान और कोई दूसरा साधन नहीं।^१ प्रेम और विरह का यह स्वरूप सन्त-मत में पूर्णतया प्रतिष्ठित नहीं। कबीर और नानक इस रूप को स्वीकार नहीं करते। कबीर ने ज्ञान के पश्चात् प्रेम की अनुभूति को अनेकित माना है। ज्ञान प्रेम का साधन है। प्रेम ज्ञान का प्रतीक और न प्रेम ज्ञान ही है। रामानन्द सम्प्रदाय में प्रेम की महत्त्वपूर्ण प्रतिष्ठा है और प्रेम का अस्तित्व ही सुखी मठवास की सूचना नहीं दे सकता। प्रेम के साधन रूप में विरह की स्वीकृति और प्रतीकों के प्रयोग विवेचन द्वारा ही सुखी-प्रभाव का अध्ययन किया जा सकता है। बाबू की भाषा पर उन्मुख-धरणी की जग-जोसी है, यद्यपि अभिव्यक्ति-प्रणाली अधिकतर भारतीय है। प्रेम-विवेचन में रहस्यवादी भावुकता विरह-कातरता और प्रेमोन्माद है। सिद्धान्तगत कबीर के निकट होते हुए भी कोमलता भाषावत् सरलता एवं भाव-मिश्रकता सुखियों की समीपता सूचित करती है। सन्त-मत का प्रेम संयत सुकुमार और भाव-उत्कट है, सुखी प्रेम विज्ञान सम्भव और उन्मुख-वर्णित। सन्त-मत का महत्त्व उसके आध्यात्मिक किन्तु पूर्ण मानवीय रस में है और सुखी प्रेम की महिमा वैयक्तिक अनुभूति-मयीति में।

सुखी-मत में धरातल प्यासा साकी आदि का संकेतात्मक प्रयोग अधिकतर से हुआ है। परमात्मा साकी है प्रेम धरातल जीवन और आत्मा प्यासा है। इस प्रकार उन्माद मुन्ना और जनेब काम्य बन गए। इसी अवस्था में प्रिय की अनुभूति संभव मानी गई। सुखियों को सुरा-नाम द्वारा इस स्थिति की प्राप्ति में संकोच न था। बुत और धरातल का विरोधी इस्लाम सुखियों के कारण बुत और धरातल का उपासक बन गया। सुखी को भीति सन्त बुत के परदे में उसका बहका नहीं देखता। संसार के बीजों के प्रति उसमें व्यापक कसबा भाव है, किसी एक के माध्यम से औक्तिक प्रेम के साधन से परम-प्रिय का प्रेम वह प्राप्त नहीं करता। समझी प्रेम की शब्द—जो सुखी-मत में प्रतिष्ठित था—सन्त-काव्य में प्राप्त नहीं। मनवत्प्रम का जो आदर कबीर ने ग्रहण किया है, वह वैष्णव-सम्प्रदाय में प्राप्त है। रामानुजीय भक्ति-परम्परा में ब्रह्मचर्य मारुत की अद्भुत-भक्ति-भारा है। निम्न कुञ्जोद्भूत शक्तों को प्रभु की कृपा अनेकित की। हे नारायण ! मेरे ऊपर आज दया करो कल भी करो और सब कृपा बनाए रखो। मुझे विश्वास है कि न मैं तुम्हारे बिना हूँ और न तू ही मेरे बिना है।^२ संत धंधाल की माधुर्य-भारा सन्त-काव्य में प्रवाहित है। मधुर भक्ति का जोर सुखी नहीं। सुखी-मत में जो मधोन्माद और बाधनात्मक शक्त है, उनके वर्णन सन्त-काव्य में नहीं। प्रेम के लिए अनन्त-व्यापार का त्याग सन्त नहीं करता। भावार्थ प्रेम-विज्ञानकता और विरह-कातरता सन्त-काव्य में है। सन्त-कवि की प्रेम-मिष्टा व्यक्त ईश्वर (अवतार) के प्रति नहीं होमे के कारण ही सुखी अथवा अमरतीय नहीं। धैर्य फटीर बाबू, नुस्खा घाटी पर सुखी-प्रेम का स्पष्ट प्रभाव है। सुखी-सम्प्रदाय के व्यक्ति सन्त-मत में दीक्षित होकर प्रेम का वह स्वरूप के भाए जिस प्रकार गाय-पत्नी जोषियों के प्रभाव से हठयोग की सञ्चारणी। अनेक सुखियों ने

१ ज्ञान प्यान सब छाड़ि है जप तप साधन जोय ।

बाबू विरह के रहै, छाड़ि सकल रस भोग ॥ —वा (१) ला ७४ पृ १७ ।

२ जे एम नपूर हिम्त जाफ द जाह्नाम पृ १२ ।

सामाजिक कारणों से हुआ था, कोई विचार-धारा निराधार नहीं उठ खड़ी होती। तत्कालीन चेतना का इतिहास सिद्ध करता है कि दो स्तर सामाजिकता के हैं। वर्ण व्यवस्था में सम्मान प्राप्त ब्राह्मण-क्षत्रिय वर्ग और दूसरा स्तर था निम्न वर्ग और पेशेवर जातियों का। वैश्यों की अवस्था कुछ भिन्न थी, जैन धर्म स्वीकार कर कृषि में छोड़ चुके थे। कुछ वैश्य तो शूद्रों की गणना में भी आ जाते हैं। इस प्रकार के भिन्न स्तरों में से निम्न स्तर नाथ-पन्थ, सिद्ध-सम्प्रदाय और आडवार भक्तों के कारण जागरूक हो रहा था जिसकी परम्परा बुद्ध से लक्षित होती है, यद्यपि वह गौतम बुद्ध से अधिक पुरानी है। ऋग्वेद में ही आर्य-आर्येतर सघर्ष लक्षित किया जा सकता है। बौद्धकालीन विरोध आर्यों के ही दो स्तर का विरोध है, यद्यपि बौद्धों ने आर्येतर जातियों को सघर्ष की सुविधा के लिए अपने साथ कर लिया। इस प्रकार दो धारा चलती-बढ़ती और अन्य धाराओं के प्रभाव से परिवर्तित-सशोधित होती रही। मध्यकालीन तान्त्रिकों और दाम्भारियों ने सयम की बाँध तोड़ दी, उसे सयमित करने का प्रयास अतिनिरोध और अतिसल्लस्यता को दूर कर 'सहज' मार्ग की प्रतिष्ठा में हुआ। 'सहज' विकृत होकर भोग बन गया और इस प्रकार 'भोग' ही निर्वाण। इसकी परिशुद्धि के लिए कबीर का प्रयास है। आर्य-आर्येतर सघर्ष के मूल में व्यक्ति की प्रतिष्ठा-अप्रतिष्ठा का प्रश्न था। बौद्ध धर्म में इसे प्रतिष्ठा मिलने लगी और कर्म-काण्ड के स्थान में ज्ञान की अपेक्षा इस वैयक्तिक स्वतन्त्रता का जयघोष है। भारतीय धर्म-साधना में जब किसी नवीन स्थापना की आवश्यकता पड़ी, उसका वैदिक आधार ढूँढ़ा गया। वैदिक कथनों का नवीन विधान देख कर उसे वैदिक परम्परा में मानना उचित नहीं होगा। डॉ० बड्धवाल ने निर्गुण-पन्थ के औपनिषदिक आधार की चर्चा की है। अद्वैतवाद, विशिष्टाद्वैतवाद, भेदाभेदवाद—सभी वाद वेदान्त और उपनिषद् सम्मत हैं। कबीर का ब्रह्म शाकरब्रह्म 'केवलद्वैत' नहीं, वह तो सगुण-निर्गुण, भाव-अभाव, द्वैत-अद्वैत सभी के परे है एव ज्ञान के स्थान में भक्ति की प्रतिष्ठा आडवारों की है, जो नामदेव के द्वारा आती है। इस आडवारी भक्ति—जिसे नारदीय भक्ति कही गई है—के शास्त्रज्ञ व्याख्याता रामानुज हैं और शास्त्र-ज्ञानहीन प्रतिष्ठापक कबीर। उत्तर भारत में निम्न वर्ग की साधना धारा नाथ-पन्थी और सिद्ध-सम्प्रदाय में प्रवाहित होती रही जब कि पौराणिक धर्म, व्रत, स्नान, पूजा-पाठ आदि में लगा रहा। नाथ-पन्थी धारा के साथ आडवारी भक्ति का संयोग कबीर ने किया है। साधारण दृष्टि से देखने पर नाथ-पन्थी विचारों की परम्परा में कबीर लगते हैं क्योंकि उसी सम्प्रदाय से वे आते हैं। भक्ति-धारा को नाथ-सम्प्रदाय की धारणा के साथ सम्बद्ध करने की अपेक्षा इसीलिए हुई कि इन निम्न जातियों को मन्दिर-प्रवेश और सामाजिक जीवन में महत्त्वपूर्ण स्थान नहीं था। नामदेव के एक पद से लक्षित होता है कि नीची जातियों में उत्पन्न होने के कारण उन्हें मन्दिर से बाहर निकाल दिया गया था—

हँसत खेलत तेरे दुहरे आया, भक्ति करत नामा पकरि उठाया।

हीनडी जाति मोरी जादव राया, छीपै को जनमि काहे को पावा ॥

मुसलमानों के आक्रमण से मूर्तियों की असमर्थता और व्यक्ति की समानता के भाव प्रकट हुए। समानता के भाव का जो विकास और इसकी प्रतिष्ठा के लिए देवामुर-संग्राम के काल से जो प्रयास चलता आ रहा था, उसे नवीन उन्मेष प्राप्त हुआ। मुसलमान यदि भारत

मक्ति थी। सूफी धर्मशास्त्री अब्बास प्रदीप-विधान का प्रभाव अत्यन्त सामान्य ही है। नामदेव ईशान पीपा आदि इस प्रभाव से बञ्छित हैं।

अभ्य संकेत

दूकनशास के पर्वों में मंसूर सम्प्रदायके निजामुद्दीन हाफिज वू अली कर्कर और आदि को स्मरण किया गया है और कुछ पारिभाषिक शब्दों—तसीब सिदक मइतूब मुरशिद इत्क का भी प्रयोग है।^१ बुस्से साह ने भी मंसूर और शम्स उददीन को पड़ा के साथ स्मरण किया है।^२ यारी साहब बट-बट में मुहम्मद साहब का मूर देखते हैं उनके लिए इस सृष्टि की रचना हुई।^३ बिहारवाले हरिया साहब की भाषा और अभिव्यक्ति की शैली पर सूफी प्रभाव कीज पड़ता है। कोरनिष्ठ व सिरवा का मार्कना-सम्बन्धो बंध मुसलमानों की मतांश से मिश्रित-बुद्धता है। प्रत्येक हरियापंथी का एक हुक्का और पानी पीने के लिए मकाना राना मुस्लिम प्रभाव का संकेतक है। इस प्रकार देखा जा सकता है कि परवर्ती सन्त-साहित्य पर सूफी अभ्य इस्लामी प्रभाव अधिक है। मुस्लिम शक्तियों की गति स्थापित हो जाने के पश्चात् दोनों धर्म-आपनामाओं को मिश्रित-मिश्रित का अवसर प्राप्त हुआ। बाप शिरोई ने भारतीय अहिंसावादी शैल्य के साथ सूफी मतधार की तुलना और समता-स्थापन 'मज्मूअ उल्ल-अहर्न' (जो मनुष्यों का संगम) नामक ग्रंथ में किया। संत प्राचनार ने कसत्र में शरीफ (मुक्ति की पवित्र धारा) में शैव और कुरान के अर्थों को उद्धृत कर समानता सिद्ध करने का प्रयास किया। अतः परवर्ती काल में सम्भव और पार्थक्य की जो चेष्टा हुई उसका प्रभाव सन्त-साहित्य पर पड़ा। इसके अनिश्चित अनेक सूक्ष्म-सम्बन्ध संत-मत में बोधित हुए और अन्य सूक्तियों ने नाब-नीली श्रुतियों को अपनाया एवं अनेक जोगी सूफी मत स्वीकार कर इस्लाम और नाय-गन्ध विचार बाप का प्रवेश कराने लगे। प्रारम्भिक युग में दोनों का विकास दो विभिन्न धाराओं के रूप में हुआ था। उत्तरवर्ती परवर्ती विकास में दोनों धाराएँ—गन्ध और सूफी अत्यन्त समीप आकर एकमेक हो गई और इनमें अभिन्नता शीघ्र पड़ने लगी।

मूल-उत्स

मूल गान के मूलगत और उद्गम के सम्बन्ध में अज्ञात चलता रहा है। आचार्य गुप्त अध्ययनीन मूल-गान का स्वभाव अतिरिक्त-सा स्वीकार करते हैं यद्यपि नाय-गान्यवा के प्रभाव की चर्चा की है। आचार्य नेम ने इन शैलिक धारा में सम्बन्ध माना है यद्यपि मुस्लिम आरम्भ के कारण इस्लामो धार्मिक विचारों और शैव-विशेषों विद्यमानों को प्रतिस्पर्धा-रचना इनका प्रभाव। डॉ. बरन्दास ने इन साहित्य के औपनिषदिक आधार का विश्लेषण किया है जिसकी चर्चा इस ग्रन्थ कर रहे हैं। गन्ध-आरणाओं का प्रत्यक्षीकरण तत्कालीन राजनीतिक और

१ मं बा ग (२) पृ १५५ १५७ ।

२ अमरुत मं गुनी नाह १ गान सम्मग नीम उगाह है । — १५१ पृ १८ ।

३ बट बट मू मज्मूअ नाह आ वा लक्ष्म वमाग है । — रत्नावती बट (५) पृ २ ।

सामाजिक कारणों से हुआ था, कोई विचार-धारा निराधार नहीं उठ खड़ी होती। तत्कालीन चेतना का इतिहास सिद्ध करता है कि दो स्तर सामाजिकता के हैं। वर्ण व्यवस्था में सम्मान प्राप्त ब्राह्मण-क्षत्रिय वर्ग और दूसरा स्तर था निम्न वर्ग और पेशेवर जातियों का। वैश्यो की अवस्था कुछ भिन्न थी, जैन धर्म स्वीकार कर कृषि वे छोड़ चुके थे। कुछ वैश्य तो शूद्रों की गणना में भी आ जाते हैं। इस प्रकार के भिन्न स्तरों में से निम्न स्तर नाथ-पन्थ, सिद्ध-सम्प्रदाय और आडवार भक्तों के कारण जागरूक हो रहा था जिसकी परम्परा बुद्ध से लक्षित होती है, यद्यपि वह गौतम बुद्ध से अधिक पुरानी है। ऋग्वेद में ही आर्य-आर्येतर सघर्ष लक्षित किया जा सकता है। बौद्धकालीन विरोध आर्यों के ही दो स्तर का विरोध है, यद्यपि बौद्धों ने आर्येतर जातियों को सघर्ष की सुविधा के लिए अपने साथ कर लिया। इस प्रकार दो धाराएँ चलती-बढ़ती और अन्य धाराओं के प्रभाव से परिवर्तित-सशोधित होती रही। मध्यकालीन तान्त्रिकों और वाममार्गियों ने समय की बाँध तोड़ दी, उसे समयित करने का प्रयास अतिनिरोध और अतिसलग्नता को दूर कर 'सहज' मार्ग की प्रतिष्ठा में हुआ। 'सहज' विकृत होकर भोग बन गया और इस प्रकार 'भोग' ही निर्वाण। इसकी परिशुद्धि के लिए कबीर का प्रयास है। आर्य-आर्येतर सघर्ष के मूल में व्यक्ति की प्रतिष्ठा-अप्रतिष्ठा का प्रश्न था। बौद्ध धर्म में इसे प्रतिष्ठा मिलने लगी और कर्म-काण्ड के स्थान में ज्ञान की अपेक्षा इस वैयक्तिक स्वतन्त्रता का जयघोष है। भारतीय धर्म-साधना में जब किसी नवीन स्थापना की आवश्यकता पड़ी, उसका वैदिक आधार ढूँढ़ा गया। वैदिक कथनों का नवीन विधान देख कर उसे वैदिक परम्परा में मानना उचित नहीं होगा। डॉ० बडध्वाल ने निर्गुण-पन्थ के औपनिषदिक आधार की चर्चा की है। अद्वैतवाद, विशिष्टाद्वैतवाद, भेदाभेदवाद—सभी वाद वेदान्त और उपनिषद् सम्मत हैं। कबीर का ब्रह्म शाकरब्रह्म 'केवलाद्वैत' नहीं, वह तो सगुण-निर्गुण, भाव-अभाव, द्वैत-अद्वैत सभी के परे है एव ज्ञान के स्थान में भक्ति की प्रतिष्ठा आडवारों की है, जो नामदेव के द्वारा आती है। इस आडवारी भक्ति—जिसे नारदीय भक्ति कही गई है—के शास्त्रज्ञ व्याख्याता रामानुज हैं और शास्त्र-ज्ञानहीन प्रतिष्ठापक कबीर। उत्तर भारत में निम्न वर्ग की साधना धारा नाथ-पन्थों और सिद्ध-सम्प्रदाय में प्रवाहित होती रही जब कि पौराणिक धर्म, व्रत, स्नान, पूजा-पाठ आदि में लगा रहा। नाथ-पन्थी धारा के साथ आडवारी भक्ति का संयोग कबीर ने किया है। साधारण दृष्टि से देखने पर नाथ-पन्थी विचारों की परम्परा में कबीर लगते हैं क्योंकि उसी सम्प्रदाय से वे आते हैं। भक्ति-धारा को नाथ-सम्प्रदाय की धारणा के साथ सम्बद्ध करने की अपेक्षा इसीलिए हुई कि इन निम्न जातियों को मन्दिर-प्रवेश और सामाजिक जीवन में महत्वपूर्ण स्थान नहीं था। नामदेव के एक पद से लक्षित होता है कि नीची जातियों में उत्पन्न होने के कारण उन्हें मन्दिर से बाहर निकाल दिया गया था—

हँसत खेलत तेरे दुहरे आया, भक्ति करत नामा पकरि उठाया।

हीनड़ी जाति मोरी जादव राया, छीपे को जनमि काहे को पावा ॥

मुसलमानों के आक्रमण से मूर्तियों की असमर्थता और व्यक्ति की समानता के भाव प्रकट हुए। समानता के भाव का जो विकास और इसकी प्रतिष्ठा के लिए देवामुर-संग्राम के काल से जो प्रयास चलता आ रहा था, उसे नवीन उन्मेष प्राप्त हुआ। मुसलमान यदि भारत

में नहीं आए होते तो भी यह बारा अपने बेम के साथ प्रकट होती इसमें किसी प्रकार का सम्बन्ध नहीं। मुस्लिम प्रभाव निगुण-बारा के परवर्ती रूप पर ही अधिक संचित होता है, उसी प्रकार उपनिषद्-वेदान्त का प्रभाव भी क्रमशः बढ़ता गया। वेदान्त और सुखी-भक्त की समानता का जो प्रयत्न हुआ उसे देखकर ही वेदान्त और सुखी-प्रेम की बेमेल सिखाई कुछ लोगों को इस बारा में मिली। निगुण-काव्य के मुसलीम के व्यपेयन के लिए उस बारा की खोज करनी पड़ी है, जिसके संकेत मात्र साहित्य और धर्म-साधना में उपलब्ध है। धन-जीवन के विकास उसकी भावना और विश्वास के स्वरूप को जानने के लिए इससे अधिक सामग्री हमारे लिए उपलब्ध नहीं है। इस बारा का जन्म मूल न हो उपनिषद् है, और न नाथ-पन्थ और सिद्ध सम्प्रदाय और न मात्र जाड़बारी भक्ति। नाथ-पन्थ और सिद्ध-सम्प्रदाय की धारा को जाड़बारी भक्ति के साथ समन्वित कर नवीन चेतना के उपयुक्त प्रस्तुत करना कबीर का काम था। औपनिषदिक ज्ञान के समीप जाने का प्रयास बाद में कर रहा। ऐसे तो प्रत्येक विचार के बीच सम्बन्ध में खोजे जा सकते हैं। ज्ञान की अपेक्षा भाव का ग्रहण बाह्याचार के स्तर में घुड़ाचरण की प्रतिष्ठित भाव का बौद्ध उत्पन्न स्पष्ट है। इस प्रकार निगुण-बारा का मूल श्रोत जीवन-बारा है, जो विभिन्न परिस्थितियों के कारण स्वरूप परिवर्तित करती हुई बर्तमान रूप से बढती रही और कारण विशेष से प्रकट होती रही। इन कवियों की चिन्ता-धारा मूल श्रोत इनका जीवन है, जिसका विकास परम्परा की सत्ताधीन चेतना में होता है। वह न औपनिषदिक है, न पूर्णतया नाथ-पन्थी और न जाड़बारी बल्कि जीवन की अपेक्षा से सबका समन्वय और सामंजस्य स्वतः हो गया है। संगम के बाद विवेकी विवेकी नहीं रह जाती मंगा की धारा बन जाती है उस समय यह कहना अनुचित है कि इतना पानी मंगा का है और इतना मनुष्य का सरस्वती बिचारी वा जल-सन्निधा ठहरी ही।

हिन्दू-मुसलमान ब्राह्मण-बुद्ध उच्च-नीच राम रहोम खादि का समन्वय जो इनमें होना पड़ता है, वह गांधी का समन्वय नहीं कारण गांधी की समन्वय भावना कारण विशेष से सुचिन्तित और निश्चित है। संघों का प्रयास किसी निमित्त-विशेष अथवा राजनीतिक अधिकार के लिए नहीं है एवं उनकी अहिंसा राजनीतिक ध्वज भी नहीं। संघ के समस्त प्रश्न वा मानव-जीवन के सहज रूप की प्रतिष्ठा का जिसमें अस्तित्व की भावना चेतना का वैतन्य और आनन्द का अमृत-रस हो। इस बहुमानन्द की उपलब्धि में जिसके द्वारा विरोध सड़ा होता वा या हो सता वा उसका विरोध संघ ने निर्मम भाव से किया और जिसके पहलू की अपेक्षा भी उसे निस्तकोच रूप में ग्रहण किया। कबीर का महारथ नाथ-पन्थीय कड़ी और धीरजनाथी सम्प्रदाय में नहीं बल्कि इनके नवीन संस्कार में है, 'सद्गुरु' और 'गुरु' के ग्रहण में नहीं बल्कि इनकी नवीन योजना और इनकी प्राप्ति के सहज पावन-विपाक में है। कबीर की प्रतिमा प्राचीन क नवीन संस्कार और संघोचन में है जल धातु-जगत्स्य के दृष्टिकोण माना नहीं जा सकता। साधनीय जीवन की एकता प्रतिपादित करनेवाले सभी साधक के लिए कुछ भी स्वयंसी नहीं कुछ भी विदेशी नहीं। पैर और काऊ से प्रभावित होकर भी इनकी सीमाओं के घेरे में बंध बंधा नहीं रहता बंध नहीं पाता। चिन्ता-धारा का अप्रयत्न पाठ के रूप में ही होगा चालिख देव-नाथ ने विभिन्न अथवा गति की ऐनामिक सुनिषा में नहीं। सत्-वाक्य की विचार-धारा वा मूल है और इसी भूमिका में इसका अध्ययन होना चाहिए—

“सरब भूत एकै करि जानिआ चूके बाद विवादा ।”

सन्त-मत और दार्शनिक मतवाद

दार्शनिक मतवाद की दृष्टि से इन सन्तो पर विचार किया जाता रहा है। डॉ० सर राधाकृष्णन् और अण्दरहिल ने कबीर को रामानुजीय विशिष्टाद्वैती एव फर्कुहर ने भेदाभेदी माना है। आचार्य रामचन्द्र शुक्ल और बड्ड्याल इन्हें अद्वैतवादी मानते हैं। परम-तत्त्व का वर्णन नहीं किया जा सकता अतः परात्परवाद की क्षलक भी इस साहित्य में (विशेषकर कबीर में) देखी गई है। शुक्ल जी को निर्गुण के साथ भक्ति की सम्बद्धता खटकी थी और विचार के क्षेत्रवाले ब्रह्म और उपासना-क्षेत्र के ईश्वर के समन्वय की कठिनाई को स्वतन्त्र चिन्तन का अभाव उन्होंने मान लिया। बड्ड्याल ने कबीर, दादू और सुदरदास आदि उनके शिष्य, मलूकदास, यारी और उनकी परम्परा, जगजीवनदास, भीखा, पलटू, गुलाल को अद्वैती और विवर्तवादी माना है एव नानक और उनकी शिष्य-प्रशिष्य मण्डली को भेदाभेदी और सर्वात्म-विकासवादी तथा शिवदयाल, तुलसी साहब आदि को विशिष्टाद्वैती माना है।^१

सन्त शास्त्रीय दर्शन के पण्डित और रूढ़ अर्थों में दार्शनिक नहीं थे। साम्प्रदायिक सगठन की प्रतिष्ठा तो बाद में चल कर हुई। वे किसी विशेष मतवाद के समर्थक नहीं थे। वे चिन्तक, समाज-द्रष्टा और सामाजिक दर्शन के प्रचारक थे। जीवन की व्यापक धारा का प्रभाव उनके चिन्तन पर पड़ा था। सन्तो के सामान्य सिद्धान्तों में विचित्र समता रहने पर भी विभिन्न धारणाओं को आत्मसात् करने की क्षमता, जीवन की विभिन्न समस्याओं एव जगत्-सम्बन्धी निजी दृष्टिकोण के कारण सन्तो की विचार-धारा में अन्तर आया है। अहंकार के त्याग, सभी जीवों के साथ समता का व्यवहार, आत्म-संस्कार और शुद्धि के द्वारा प्रतीतिजन्य अनुभूति की तीव्रता, ससार की मायिकता से विच्छिन्नता और सर्वभूत की प्रतिष्ठा की भूमिका में ही परम-तत्त्व, सृष्टि-प्रक्रिया, जीव-कोटियाँ, साधना-पद्धति, मुक्ति धारणा आदि का सम्यक् अध्ययन सम्भव है। सन्त-मत का मूल उद्देश्य है—

निरबैरी निहकामता, साईं सेती नेह ।

बिपया सू न्यारा रहै, सतनि का अग एह ॥^२

आपा भेटै हरि भजे तन मन तजै विकार ।

निर्वैरी सब जीव सौं, दादू यह मत सार ॥^३

अह-वृत्ति के त्याग से दो लक्ष्यों की प्राप्ति होती है—निम्न कुल में जन्म लेने के कारण होनेवाली कुठा का नाश और उच्च कुल में जन्म लेने अथवा सम्पत्तिशाली होने के कारण अनावश्यक गर्व का त्याग सम्भव होता है। व्यक्ति-व्यक्ति तथा जीव-जीव के समत्व की प्रतिष्ठा इसी आधार पर सम्भव होती है, क्योंकि बाह्य बुद्धि के कारण ही भेद दोख पड़ता था। सब में एक ही तत्त्व समान भाव से वर्तमान है, एक ही तत्त्व ने विभिन्न स्वरूप ग्रहण किया है

१ हि० का० नि० स०, पृ० १४७ ।

२ क० ग०, पृ० ५०।१९४ ।

३ दा० द० वा० (१), पृ० ३२२।८ ।

अथवा एक ही अपरिवर्तनीय और अपरिवर्तनशील तत्त्व अनेक में प्रतिबिम्बित है। वास्तविक दृष्टि से इन धारणार्थों में अन्तर है। एक ही तत्त्व अनेक रूप धारण करता है। इसका यह अर्थ नहीं कि रूप की समानताएँ हैं, अथवा विभिन्न रूप भी उस एक तत्त्व की भाँति सत्स्वरूप हैं। वह परिष्कृष्ट तत्त्व सत्स्वरूप है किन्तु अथवा आभास अथवा विवर्त है, परम-तत्त्व की अज्ञातता अणु-स्वरूप की दृष्टि से विवर्तवाद के साथ सम्मेल्य है—

ब्रह्म साईं सति है, ब्रह्मा मम विचार।

मात्र निरंजन निर्मला ब्रह्मा घोर अंधार ॥^१

ब्रह्मा मम विचार में विवर्तवाद के लक्षण किए जा सकते हैं क्योंकि सत्-तत्त्व के के अतिरिक्त और किसी दूसरे तत्त्व की स्थिति प्रमात्मक विचार है। ब्रह्मा का तात्पर्य 'ईश नाबना' भी है अतः ईशता प्रम-विचार है, इस अर्थ में अईशवादी साम्यता स्वीकृत होने पर भी विवर्तवाद की साम्यता नहीं। अज्ञा-तत्त्व की सम्भाव्यता और अज्ञातमूर्तता में मूर्तत्व रहने पर भी अणु के सम्बन्ध से भिन्नता जा गई है। नामदेव के लिए वह परम-तत्त्व सर्वत्र परिष्कृष्ट हो नहीं बल्कि सबत्र नहीं है। मात्र अज्ञात नहीं बल्कि सब और सभी मोक्षिण है—

एक अनेक विभापक पूरन अत ईश्वर सत सोई।

माइया भिन्न विचित्र विमोहित विरजा ब्रह्म कोई ॥

समु गोविंद है समु गोविंद है गोविंदु बिनु नहीं कोई।

सुनु एक मणि सत सहस्र जैसे ओति प्रोति प्रमु सोई ॥^२

—आ सं (नामदेव)।

सूत और मणि एक नहीं दोनों में तात्त्विक भिन्नता है। सप्त ज्ञानेश्वर ने पोता (७१७) की टीका में इस कठिनाई को अद्विध किया जा अतः दूर करने के लिए कहा— 'जिस प्रकार सोने की बनी हुई मणियाँ सोने के तार में पिघाई रहती हैं उसी प्रकार इस विषय को अन्दर और बाहर सब और से मैं ही धारण किए रहता हूँ।' नामदेव की उक्तियाँ (सुनु एक मणि सत सहस्र) उनके मत (समु गोविंद है समु गोविंद है गोविंदु बिनु नहीं कोई) के साथ बृजतया सम्यक् निर्वाह नहीं कर पाती। (गोविंदु बिनु नहीं कोई में हूँ इसका निर्वाह है)। अज्ञा-तत्त्व अज्ञा-कटिक जैसी अविभक्तता सूत-मणि के सम्बन्ध में नहीं।^३ रैरासबानी के अनुसार अणु पूज्यता प्रातिमासिक और विवर्त है—

१ बा ६ बा (१) पृ १२४८८।

२ मुक्तनीय मत्त नरवर नाम्नात्मिकविहसित धर्मधम।

मणि सबविन्द प्रोत्त नुत्र मणिमणा हन ॥ —गीता ७१७।

३ हिन्दी ज्ञानरत्न पृ १९२ (गीता ७१७ पर भाष्य)।

४ आनन देह देहुरा आनन आन लमारी पुजा।

मत्त से तरेन तरेन ते हैं अणु बहुरा गुणन कउ ब्रह्मा ॥ —आ सं नामदेव।

कनक कुंडल सूत पट जुदा, रजु भुअग भ्रम जैसा ।
जल तरंग पाहन प्रतिमा ज्यो, ब्रह्म जीव द्विति ऐसा ॥^१

ब्रह्म और जीव का द्वैतभाव, अतः विवर्त-मान और अज्ञान का परिणाम ही है । इसमें तो सभी एक-मत हैं कि यह जगत् पारब्रह्म की लीला (इन्द्र परपंचु पारब्रह्म की लीला—नाम-देव, आ० ग्र०) है किन्तु नामदेव के लिए यह ससार केवल 'बीठल' से ओत-प्रोत ही नहीं बल्कि सभी 'बीठल' हैं, जहाँ देखा जाय वहाँ बीठल ही बीठल है—

जत जाउ तत बीठुला मैला । महाअनद करे मदकेला ॥—रहउ ।

ईभै बीठुले उभै बीठलु, बीठल विन ससार नही ।

थान घनतरि नामा प्रणवै, पूरि रहउ तू सरव मही ॥^२

कवीर शब्दावली के अनुसार भी जगत् और ब्रह्म की अभिन्नता है—

दरियाव की लहर दरियाव है जो दरियाव और लहर में भिन्न कोयम् ?
उठो तो नीर है बँठो तो नीर है कहो दूसरा किरा तरह होयम् ?
उसी नाम को फेर के लहर घरा लहर के कहे तो क्या नीर खोयम् ?
जगत ही को फेरि सब जगत् और ब्रह्म में ज्ञान करि देखि कवीर गोयम् ?^३

कवीर ग्रन्थावली के अनुसार एक ही जल-तत्त्व हिम हो जाता है और पुनः गल कर जल-तत्त्व—

पाँणी ही तैं हिम भया, हिम हूँ गया विलाइ ।

जो कुछ था सोई भया, अब कछू कहा न जाइ ॥^४

“जल थल पूरि रहे प्रभु सुआमी । जत पेखउ तत अतरजामी ॥”^५ में प्रतिविम्बवाद की शलक देखी जा सकती है, यद्यपि ब्रह्म का जीव रूप धारण करनेवाला भेदाभेदी (द्वैताद्वैत) सम्बन्ध भी सन्त-साहित्य में अभिव्यक्त होता रहा है । ब्रह्म के चार रूपों की कल्पना सन्त-साहित्य में है, यद्यपि तीन रूपों के स्पष्ट दर्शन होते हैं—परमतत्त्व, ईश्वर अर्थात् सर्वद्रष्टा रूप, सर्वत्र परिग्याप्त रहनेवाला स्वरूप और भिन्न-भिन्न जीवोंवाला रूप । जीवात्मा और परमात्मा की एकता स्वीकृत रहने पर भी भेदाभेदवादियों की भाँति जीव की नित्यता सन्त-साहित्य में अधिक स्वीकृत नहीं । नामदेव और नानक के लिए ब्रह्म ने ही रूप, रस, गन्ध, स्पर्श और शब्द रूप में अभिव्यक्ति ली है और इस विश्व की ब्रह्मातिरिक्त सत्ता नहीं—

१ रै० वा०, पृ० ४५-५३ ।

२ आ० ग्र०, नामदेव ।

३ कवीर शब्दावली ४, पृ० ८६-९० ।

४ क० ग्र०, पृ० १३।१३९ ।

तुलनीय—जल हिम च यो वेत्ति गुरुवक्त्रागमात्प्रिये ।

नास्त्येव तस्य कर्तव्य तस्यापश्चिमजन्मता ॥

—का० ना० ग्र० प० (वर्ष ५६, अंक ३-४) के पृ० ३०५ से ।

५ स० क०, रागु गउडी ४०।३ ।

आपहि मायै आपहि नायै आप बजानै तुरा ।
 कहत नामदेव तूं मेरो ठाकुर बनु ऊरा तूं पूरा ॥^१
 आपे रसिजा आपि रसु आपे रागन हार ।
 आपे होने चोखड़ा आपे रीज भगार ॥ १ ॥
 रंगिराठा मेरा साहिबु रवि रहिजा भरिपूरि । रहाठ ॥^२
 आपे नुन आपे कनै आपे सुनि श्रीचार ।
 आपे रसनु परबि तूं आपे मोरु अपार ॥^३

नामदेव के 'बनु ऊरा तूं पूरा' में अंधाधि भाव के स्थान भी किए जा सकते हैं। बिछिष्टादृष्टवादियों की भांति बीच और अणु की मित्य परावर्तता कबीर को मान्य नहीं बरनि बाजीगर डंक बजाई। सन बहक समारे भार्य में बीच की मित्यता का आभास देसा जा सकता है किन्तु बाजीमर स्वांग सकेसा। अपने राग रवै अकेसा' ^४ के अनुसार ऐसा समाका शेष (झीड़ा) में सम्पूर्ण बिबव (लच्छक) निमित्त हो गया ऐसा वास्तव सिपा जा सकता है। बीच-कोटियों के उत्प्रेक्ष्य द्वारा स्पष्ट हो जाता है कि बीच मात्र अंश अथवा अपूर्ण नहीं। सन्त-मत का सामान्य सिद्धान्त है—

हरि महि तनु है तन महि हरि है सरख निरंतरि सोइ रे ।

बीर— साखिनु लच्छक लच्छक महि साखुन पूरि रहिबो सब ठाई ॥^५

रज्जव में भी बिकतवार का स्पष्ट आभास है—

रज्जव बीच बह्य अंतर हटा बिठा बिठा अकान ।

है नाहीं निर्णय मया परबे का परवान ॥ —सबांयो ।

गीता में कृष्ण ने कहा है कि जो कुछ सात्त्विक राजस और तामस मात्र अर्थात् पराण है वे सब मुझसे हुए हैं वे मुझमें हैं परन्तु मैं उनमें नहीं हूँ।^६ इस कथन को मणि-मूत्र के सम्बन्ध द्वारा ही स्पष्टतया समझा जा सकता है। मणि मूत्र से बिड़ है किन्तु मूत्र मणि से बिड़ नहीं और मणि और मूत्र अभिन्न नहीं है। साक्ष्य-समबित पुरा का अकनूत्त्व भी सन्त-कान्त को मान्य नहीं। वर्त्ता के रूप में परम-तत्त्व का स्पष्ट बयान संत-साहित्य में उपलब्ध है—

मानन करता अये नुमाका बहु बिधि लिप्टी रबी बर हाना ।

बिचना कुंम किमे है जाना प्रतिबिम्बता माहि समाना ॥

बहुत जतन करि मानक जाना गोज मिलाय बीच सहो ठाना ॥^७

१ आ रं नामदेव ।

२ वही गानक १ ।

३ वही गानक १ ।

४ गं क रागु गोरनि ४ ।

५ गं क रागु गीठ ३ और बिमान समानी ३ ।

६ वे वेद सात्त्विक भावा राजगुणतामगात्त्व वे ।

मत्त एवति तन्म बिदि न एव/ तेषु है बदि ॥ —गीता का १२ ।

७ गं ई रमजी ५ पृ २४ ४१ ।

ब्रह्मवादो के लिए पुरुष शुद्ध साक्षी है, शाकर वेदांत में आत्मा विश्वोत्तीर्ण, सच्चिदानंद, एक, सत्य, अनन्त, सृष्टि-स्थिति-लय का कारण, भावाभाव-विहीन है परन्तु उसमें कर्तृत्व नहीं है। ईश्वरवादी के अनुसार ईश्वर स्वतन्त्र और कर्तृस्वरूप है। निर्गुण-सगुण का साम्प्रदायिक रूप भी सन्त के दार्शनिक मतवाद को स्पष्ट नहीं कर सकता। शाकर अद्वैतवाद की भांति ज्ञान की स्थिति में भक्ति के अभाव की अमान्यता भी सत-साहित्य को मान्य नहीं। सत के अनुसार पूर्ण 'ज्ञान' तक ज्ञातृत्व की पहुँच नहीं, उस ज्ञान से भिन्न जो है वह प्रपञ्च को ही पूर्ण सत्य मान लेना अज्ञान।

नानक में गीता के सब कुछ उसके भीतर है उससे परे कुछ भी नहीं, का स्वर प्राप्त है। नानक के अनुसार प्रत्येक वस्तु उसी के भीतर है, उसके बाहर अर्थात् परे कुछ भी नहीं। उस हुकुम को यदि भली-भाँति समझा जा सके तो फिर अपने को भिन्न सिद्ध करने वाले अह-भाव का बोध बचा नहीं रहता—

हुकुमै अदरि सभु को, बाहिरि हुक्म न होइ।

नानक हुकुमै जै बुझै त हउ मै कहै न कोई ॥^१

ब्रह्म की अखंडता, अद्वैतता के साथ जगत् की व्यावहारिक एवं प्रातिभासिक सत्ता का वर्णन सुन्दरदास में मिलता है। वेदान्तो अद्वैतवाद से सुन्दरदास का गहरा परिचय है। परम-तत्त्व की दृष्टि से वह तत्त्व ब्रह्म है और जगत् की दृष्टि से ब्रह्म ही जगत् रूप धारण करता है—

(क) जगत कहै तें जगत है, सुदर रूप अनेक।

ब्रह्म कहै ते ब्रह्म है, वस्तु विचारे एक ॥

(ख) सुदर कहत यह एकई अखड ब्रह्म।

ताहो कौ पलटि कै जगत नाम धन्यौ है ॥^२

जगत् की दृष्टि से सर्वात्मवाद की प्रतिष्ठा भी सन्त-साहित्य में प्रयोजनीय हो उठी थी। नामदेव और कबीर के लिए आत्म-तत्त्व की प्रतिष्ठा, व्यक्ति के महत्त्व की स्थापना का प्रश्न था अतः समानता का प्रतिपादन और उसके लिए आत्म-प्रतीति की अपेक्षा स्वीकृत हुई—

एकल चिंता राषु अनता, अउर तजहु सभ आसा रे।

प्रणवै नामा मए निहकामा “को ठाकुर को दासा रे” ॥ --नामदेव।

व्यापक ब्रह्म सबनि मै एकै, को पडित को जोगी।

राजा राव कवन सू कहिये, कवन वैद को रोगी ॥

इनमें आप आप सबहिन मैं आप आपहैं सू खेलैं।

नाना भाँति घडे सभ भाडे रूप धरे धरि मेलैं ॥ --कबीर।

एक ही मिट्टी से सभी भाण्डों की रचना कुम्हार ने की है—इसमें जीव-जीव, व्यक्ति-व्यक्ति की समता तो प्रतिपादित हो जाती है किन्तु कुम्हार मिट्टी नहीं और मिट्टी

तो कुम्हार है ही नहीं। बूब और समुद्र का ऐक्य प्रतिपादित संत ने विवर्तनार के स्वरूप को पूर्णतया स्वीकृत नहीं किया है। बूब का आभास नहीं बिखर नहीं बैसी छर्प की रत्न में प्रातिमासिक सत्ता मात्र है। बूब असत्य और प्रातिमासिक नहीं और उत्पन्न अमिन्न भी नहीं। अंगागिमान का उद्घाटन भी पूर्णतया नहीं। अंशाधिमान के वधान नहीं होते हैं—

हेरछ हेरछ हे सबी रह्या कबीर हेरछ ।
 बूब समानी समब में सो कठ हेरी बाह ॥
 हेरछ हेरछ हे सबी रह्या कबीर हेरछ ।
 समब समाना बूब में सो कठ हेव्या बाह ॥

—(क सं पु १७।१७१-७२)।

आत्म प्रतीति के अधिकरण रूप आत्म-संस्कार से कुछ भिन्न आत्म-संस्कार की वारदा मानक में है। माया और मायिकता का त्याग इस अवस्था में अधिक महत्त्वपूर्ण हो जाता है। आत्म-संस्कार द्वारा आत्म-विकास की सम्मानना अधिक रहती है अतः आत्म-संस्कार की विभिन्न स्थितियों और सोपानों को पार कर क्रमशः आत्म-तत्त्व और परमात्म-तत्त्व की उप-कल्पना कीव के लिए सम्भव है। बाह्य में ऐकात्मिक तत्त्व अधिक है, परमात्म-तत्त्व से अतः विभिन्नता का अन्वेष अधिक मिलेगा। कबीर ने ज्ञान के चित स्फुरण की तीव्रता की उसकी परिणति सम्राट और कस्या की व्यापकता में हुई। मानक धर्म की वास्तविकता एवं उसके अकुटिल आचरण के प्रति अधिक सचेत है।^१ रीति में माद-भक्ति की प्रेरणा तो है किन्तु बाह्य की बाहुल्य विज्ञप्ति नहीं। कबीर में वैतन्त्र्य-भक्ति (जो वारदाय निर्बुध भक्ति भी है) है। ज्ञान का निराकरण नहीं करते हुए भी यीशु-धर्म के अनुसार स्वधर्मनिष्ठ की वारदा मानक में मिलती है और बाह्य की उन्नत तरल विज्ञप्ति धुंधी-मल और वैष्णवीय मधुर भक्ति के समीप पहुँचती है। जीव-जीव में अभिन्नता स्वीकार करनेवाले सन्त-मत ने भी सामाजिक जीव और जीवमुक्त का अन्तर माना है, उसके अनुसार सन्त और अनन्त में अन्तर नहीं।

अतः दार्शनिक मतवाद का कोई ठीका सन्त-साहित्य के लिए उपयुक्त नहीं होपा। छास्त्रीय पद्धति अथवा प्रवक्ता नहीं होने के कारण विभिन्न सिद्धांतों के स्वरूप इसमें देखे जा सकते हैं। परम-तत्त्व सन्तों की दृष्टि में अविच्छेदीय है कोई वर्णन उसके निबचन से समर्थ नहीं वह वैसा है वैसा ही है। सन्त के लिए केवल इतना ही आवश्यक नहीं कि उसके समान और कोई दूसरा नहीं जगत् वह अद्वितीय है बल्कि सन्त-वारदा के अनुसार एकमात्र उसकी सत्ता है। संसार अर्ह-तत्त्व का प्रसार है जिसके कारण अर्ह-कार की व्यापकता है। सन्त इसे 'हमसा' भी कहता है। इस अर्ह-ज्ञान के कारण ही प्रपंचात्मक रचना सत्य मान्य पड़ती है और अज्ञान के कारण ही संसार की उत्पत्ति और स्थिति है। 'सुम्नसा-मायि' इस प्रपंच ॥

१ अतीमा त वरपु छोड़िया मलेछ माखिया पड़ी।

सृष्टि गम इक बरन हीई वरम की गति रही ॥

धून्यता की स्थिति है। परम-तत्त्व के स्वरूप-निर्वचन में वह अनिर्वचनीयतावादी है, साधना की दृष्टि से सहज आचरण शुद्धिवादी है, प्रक्रिया की दृष्टि से ज्ञानमार्गी और मानव-समता के विचार से भावात्मक मानववादी है। आत्मा की प्रतिष्ठा कबीर-साहित्य में अधिक हुई और नानक ने मन की वृत्तियों के संचरण का निरोध प्रतिपादित किया है। रविदास श्रद्धापूर्ण आत्म-समर्पण को महत्त्वपूर्ण मानते हैं तो दादू भावना को उन्मेषपूर्ण चरमता को। परवर्ती सन्त-साहित्य एक ओर तो भक्ति के अनुकूल अधिकतया भेदाभेद की ओर झुकता गया तो दूसरी ओर सूफी आरम्भवादी अद्वितीयवाद के साथ वेदान्ती अद्वैतवाद का सामंजस्य होता गया। आत्मा की महत्ता के कारण कबीर-मत 'अद्वयवाद' से प्रभावित होता दीख पड़ता है तो नानक में ईश्वर के कर्तृत्वपक्ष का अधिक आग्रह है और दादू, बुल्ला, यारी आदि में प्रेम-तत्त्वता की आस्था।

सन्त-मत वादी अथवा विवादो नहीं, सहज सामंजस्यवादी है। कुलार्णव तन्त्र की यह उक्ति सन्त के परम-तत्त्व के निर्वचन में अधिक उपयुक्त है—

अद्वैत केचिदिच्छन्ति द्वैतमिच्छन्ति चापरे ।
मम तत्त्व न जानन्ति द्वैताद्वैत - विवर्जितम् ॥^१

इस भूमिका में कबीर प्रथावली का यह पद द्रष्टव्य है—

वेद विवर्जित भेद विवर्जित, विवर्जित पाप र पुन्य ।
ग्यान विवर्जित ध्यान विवर्जित, विवर्जित अस्थूल सुन्य ॥
भेष विवर्जित भीख विवर्जित, विवर्जित दधमक रूप ।
कहै कबीर तिहूँ लोक विवर्जित, ऐसा तत्त अनूप ॥^२

इसीलिए तो सन्त कहता है—

कहै कबीर हरि ऐसा "जहाँ जैसा तहा तैसा" ॥
अगम अगोचर अच्छर अतरक निरगुन अत अनदा ।
सदा अतीत ज्ञान घन वर्जित निरविकार अविनासी ॥^३

सन्त-साहित्य के परम-तत्त्व को भागवत की इस दृष्टि से ही देखना उपयुक्त होगा—

वदन्ति तत् तत्त्वविदस्तत्त्व यज्ज्ञानमद्वयम् ।
ब्रह्मेति परमात्मेति भगवानिति शब्द्यते ॥ --भाग० १।२।११।



१ कु० त०, १।११० ।

२ क० ग्रं०, पद २२०, पृ० १६२-६३ ।

३ क० ग्रं०, पद २६३ और २० वा०, पृ० ४५।५३ ।

छो कुम्हार है ही नहीं। बूब और समुद्र का ऐक्य प्रतिपादित संत ने विवर्तवाद के स्वरूप को पुनः पुनः स्फोटित नहीं किया है। बूब का आभास नहीं विवर्त नहीं वैसे सप की रज्जु में प्रातिमासिक सत्ता मास है। बूब असत्य और प्रातिमासिक नहीं और उत्पन्न भिन्न भी नहीं। अंधविश्वास का उद्घाटन भी पूर्णतया नहीं। अंधविश्वास के दण्ड नहीं होते हैं—

हेरत हेरत हे सखी रह्या कबीर हेराइ ।

बूब समानी समर में सो कत हिरी बाइ ॥

हेरत हेरत हे सखी रह्या कबीर हिराइ ।

समर समाना बूब में सो कत हेन्या बाइ ॥

—(क० पं पु १७।१७१-७२)।

आत्म-प्रतीति के अधिकार्य रूप आत्म-संस्कार से कुछ भिन्न आत्म-संस्कार की पारलानाक में है। माया और मायिकता का त्याग इस अवस्था में अधिक महत्त्वपूर्ण हो जाता है। आत्म-संस्कार द्वारा आत्म-विकास की सम्भावना अधिक रहती है अतः आत्म-संस्कार की विभिन्न स्थितियों और सोपानों को पार कर क्रमशः आत्म-तत्त्व और परमात्म-तत्त्व की उपलब्धि जीव के लिए सम्भव है। बाह्य में ऐकान्तिक तत्त्व अधिक है, परमात्म-तत्त्व से अतः विच्छिन्नता का भाव अधिक विकसित। कबीर ने ज्ञान के बिना स्फुरण की तीव्रता की उसकी परिणति सद्भाव और नदवा की व्यापकता में हुई। मानक धर्म की वास्तविकता एवं उसके बहुलित आचरण के प्रति अधिक संवेद है।^१ रीवाज में भाव-मयि की प्रेरणा तो है किन्तु बाह्य की बाहुल्य विज्ञप्ति नहीं। कबीर में वैतन्य-मयि (जो नारदीय निर्गुण मयि भी है) है। ज्ञान का निराकरण नहीं करते हुए भी गीता-धर्म के अनुसार स्वधर्मनिष्ठा की पारलानाक में निवृत्ती है और बाह्य की समस्त धरम विज्ञप्ति सूक्ष्म-मय और वैष्णवीय मधुर मयि के समीप पहुँचती है। जीव-जीव में अभिन्नता स्वीकार करनेवाले सन्त-मत ने श्री मायाक जीव और जीवमुक्त का अन्तर माना है उसके अनुसार सन्त और अगन्त में अन्तर नहीं।

अतः वास्तविक मठवास का कोई डंका सन्त-साहित्य के लिए उपयुक्त नहीं होता। शास्त्रीय पण्डित अपना प्रयत्न नहीं होने के कारण विभिन्न विद्याओं के स्वरूप इसमें किसी वा सफेद है। परम-तत्त्व सन्तों की दृष्टि में अनिवार्य है। कोई व्यक्ति उसके निश्चय से तनव नहीं वह ज्ञेय है वेदा ही है। सन्त के लिए केवल इतना ही आवश्यक नहीं कि उसके समान और कोई दूसरा नहीं अर्थात् वह अद्वितीय है बल्कि सन्त-पारलाना के अनुसार एवमात्र उसके गता है। संसार अहं-तत्त्व का प्रसार है जिसके कारण अहंकार की व्यापकता है। सन्त इसे ईमता भी कहता है। इस अहं-ज्ञान के कारण ही प्रपञ्चमय रचना धरम मान्य नदती है और अज्ञान के कारण ही संसार की उत्पत्ति और स्थिति है। गूण्यता-मायि इस प्रपञ्च से

१ गीताया स धरम छोड़िया भएछ जातिजा गही।

गूणि मय एक बरन होई धरम की गति रही ॥

शून्यता की स्थिति है। परम-तत्त्व के स्वरूप-निर्वचन में वह अनिर्वचनीयतावादी है, साधना की दृष्टि से सहज आचरण शुद्धिवादी है, प्रक्रिया की दृष्टि से ज्ञानमार्गी और मानव-समता के विचार से भावात्मक मानववादी है। आत्मा की प्रतिष्ठा कबीर-साहित्य में अधिक हुई और नानक ने मन की वृत्तियों के संचरण का निरोध प्रतिपादित किया है। रविदास श्रद्धापूर्ण आत्म-समर्पण को महत्त्वपूर्ण मानते हैं तो दादू भावना को उन्मेपपूर्ण चरमता को। परवर्ती सन्त-साहित्य एक ओर तो भक्ति के अनुकूल अधिकतया भेदाभेद की ओर झुकता गया तो दूसरी ओर सूफी आरम्भवादी अद्वितीयवाद के साथ वेदान्ती अद्वैतवाद का सामंजस्य होता गया। आत्मा की महत्ता के कारण कबीर-मत 'अद्वयवाद' से प्रभावित होता दीख पड़ता है तो नानक में ईश्वर के कर्तृत्वपक्ष का अधिक आग्रह है और दादू, बुल्ला, यारी आदि में प्रेम-तत्त्वता की आस्था।

सन्त-मत वादी अथवा विवादो नहीं, सहज सामंजस्यवादी है। कुलार्णव तन्त्र की यह उक्ति सन्त के परम-तत्त्व के निर्वचन में अधिक उपयुक्त है—

अद्वैत केचिदिच्छन्ति द्वैतमिच्छन्ति चापरे ।

मम तत्त्व न जानन्ति द्वैताद्वैत - विवर्जितम् ॥^१

इस भूमिका में कबीर ग्रथावली का यह पद द्रष्टव्य है—

वेद विवर्जित भेद विवर्जित, विवर्जित पाप र पुन्य ।

ग्यान विवर्जित ध्यान विवर्जित, विवर्जित अस्थूल सुन्य ॥

मेष विवर्जित मीख विवर्जित, विवर्जित डधमक रूप ।

कहै कबीर तिहूँ लोक विवर्जित, ऐसा तत्त अनूप ॥^२

इसीलिए तो सन्त कहता है—

कहै कबीर हरि ऐसा “जहाँ जैसा तहा तैसा” ॥

अगम अगोचर अच्छर अतरक निरगुन अत अनदा ।

सदा अतीत ज्ञान घन वर्जित निरविकार अविनासी ॥^३

सन्त-साहित्य के परम-तत्त्व की भागवत की इस दृष्टि से ही देखना उपयुक्त होगा—

‘वदन्ति तत् तत्त्वविदस्तत्त्व यज्ज्ञानमद्वयम् ।

ब्रह्मेति परमात्मेति भगवानिति शब्धते ॥ —भाग० १।२।११।



१ कु० त०, १।११० ।

२ क० ग्रं०, पद २२०, पृ० १६२-६३ ।

३ क० ग्रं०, पद २६३ और २० वा०, पृ० ४५।५३ ।

प्रेम-दर्शन

प्रेमी हूँढत मै फिरौं, प्रेमी मिलै न कोइ ।

प्रेमी को प्रेमी मिलै, बिष से अमृत होइ ॥

—क० ग्र०, पृ० ७६।१२ और साखी-ग्रन्थ, पृ० १४५।२२ ।

सुनु सखी पीअ महि जीउ बसै जीअ महि बसै कि पीउ ।

जीउ पीउ बूझहु नहीं घट महि जीउ कि पीउ ॥

—सन्त कबीर, सलोकु २३६ ।

प्रेम-दर्शन



कलाकार की सहज संक्षोभ्यशील वृत्ति पर सतत प्रवहमान जीवन की घटनाओं, वस्तुओं का प्रभाव पड़ता है। गीति-काव्यात्मक प्रतिभा अमिश्र अनुभूतियों की अभिव्यक्ति में क्षम है, किन्तु प्रभाव का सगठन अनुभूति के प्रकार और स्वरूप को अभिनव क्षमता और नूतन रूपमत्ता देता है। इस रागात्मक केन्द्र (Emotional nucleus) की सृष्टि होती है, कल्पना इसे आवेश, स्फूर्ति और रूपमत्ता देती है, बौद्धिकता स्पष्टता, चेतना और जागरूकता। भावना को विस्तार और रूप-विधान प्राप्त होता है एवं रागात्मक भावावेश का सामान्यीकरण सम्भव। वस्तुएँ, घटनाएँ और भाव-धाराएँ विच्छिन्न और निरपेक्ष नहीं रह जाती बल्कि पूर्णतया एकाकार और तद्रूप हो जाती हैं। मानवीय जगत् की यही भावात्मक रागमत्ता और रागात्मक वृत्ति-चक्र कला-चेतना की स्फूर्ति और जीवन की आधारशिला है।

प्रेम और रति

मानवीय अन्तर्वृत्तियों में रति-भाव अथवा काम का अत्यन्त महत्त्वपूर्ण स्थान है, कुछ अंशों में सम्पूर्ण जीवन काम-भावना से अभिरजित है। चार पुरुषार्थों में परिगणित होकर काम का महत्त्व अक्षुण्ण रहा। आहार, परिग्रह और सन्तान मनुष्य की तीन प्रधान इच्छाएँ हैं। 'काममय एवाय पुरुष', 'चित्त वै वासनात्मकम्', 'काममय' एवं 'इच्छामय' इत्यादि उक्तियों में काम की सर्वव्यापकता ही स्वीकृत है। रति-भावना आत्म-विस्तार का साधन है। सन्तानेच्छा के मूल में अमरता की धारणा है। आहार सत् या अस्तित्व का कारण है और मैथुन रति-भाव, प्रजनन और विस्तार का। रति-भावना को ही जैन-दर्शन में मैथुन-संज्ञा, बौद्ध-दर्शन में काम-तूष्णा और चरक संहिता में प्राणैषणा कहा गया है। ऐषणाओं की परि-

तृप्ति द्वारा सुख-प्राप्ति ही मानव-जीवन का उद्देश्य रहा। काम-सूत्र के अनुसार 'पाँच बातें निम्नो के पाँच विषयों में जी अपनी प्रकृति के अनुकूल प्रीतिकर, सुख पचाय है, उनके अनुबन्ध की इच्छा' ही काम-सामान्य है। 'काम' सबमय पुंसां स्व-संकल्पसमुद्भूत कामात् सर्वे प्रवर्तन्ते जीयते बुद्धिमागता एवं वासना वासुदेवस्य वासितं सकलं जगत्' में भी काम की ही प्रतिष्ठा है। कामदेव अपनी इच्छा सिद्ध करने के लिए कहता है— मैंने गुरुरपि इन्द्र को गोदम अग्नि की पत्नी बहस्या का अपार बनाया चन्द्रमा की अपनी गुह्य बुहस्पति की पत्नी छाप से अविचार कर दिया स्वयं ब्रह्मा को अपनी पुत्री सरस्वती के पीछे बौका दिया मेरे बावों को सारे संसार के सम्मन्धन में क्या कोई क्षम है? मैंने किसको अपव पर नहीं बनाया।^१

काम की दो भायाँ हैं—रति और प्रीति^२। रति और प्रीति का सफल होना उनके कलह से अधिक उनकी संयोजन का परिचायक है। रति शारीरिक और प्रीति मानसिक क्रियाएँ हैं प्रीति का क्रियात्मक स्वरूप रति और रति का मानसिक पक्ष प्रीति है। रति केवल शारीरिक बुझा की तृप्ति मात्र नहीं बल्कि आध्यात्मिक-मानसिक सम्बुद्धि है।

आदिम मानिक मानना की अधिव्यक्ति के माध्यम में वैदिक प्रतीकों का जवाब नहीं बल्कि आधिक्य है। संसार की सृष्टि का प्रतीकरूपक जवन जवन-क्रिया का चोटक है। समुद्र और प्रलय-जल कमल-नाभ और कमल-कोप में प्रसुप्त ब्रह्मा जलमय के श्रोत्र में सिंधु-रूप सृष्टि-कर्ता जवन-क्रियाओं के प्रतीक हैं। प्रेम प्रीति यज्ञा कस्या दया जमा भक्ति स्नेह, वासना संसार आदि का आचार यही रति-भावना है। रतीच्छा की तृप्ति के लिए सौम्य लक्षण और आकर्षक-वर्णन प्रयोजनीय हैं।^३ किन्तु व्यक्ति की निश्चितता अवस्थित नहीं। प्रेम सामान्य का विशेषीकरण है। प्रेमी की तृप्ति अन्य किसी के साम्निध्य जपना सामान्य से नहीं होवे उसकी सारी वासनाएँ, भावनाएँ व्यक्ति-विशेष पर केन्द्रित हो जाती हैं। रति ही प्रीति नहीं प्रीति रति-भाव नहीं। मैकडूगल ने प्रेम में जीववृत्ति और मातृत्व-भावना का सम्यक सामंजस्य देखा है। ईश्वर्य का आकर्षक व्यक्ति को आकृष्ट करता है उससे अधिक सौम्य देख कर यदि उसकी वृत्ति नचक हो जड़े उसकी प्रति आकर्षक बन जाय और प्रत्येक उत्कर्षमय ईश्वर्य-वर्णन के अनुसार पर उपस्थित हो जाय तो यह प्रेम नहीं बल्कि वासना-विकृत जोन मात्र है। वासना की तृप्ति व्यक्ति के प्रति जपेक्षा जपना गुना का भाव उत्पन्न करती है शारीरिक तृप्ति के पक्षप्रतु व्यक्ति महत्त्वहीन हो जाता है किन्तु प्रीति उत्तरोत्तर विकसित प्रपन्न और सम्भीर होती जाती है। प्रेम की स्थिरता का कारण सौम्य शरीर-जय जपना विशिष्टता नहीं बल्कि प्रेमी की मातृ-प्रवृत्तता और आनुकूलता है। प्रेमी प्रिय से प्रेम नहीं करता वह प्रेम करता है प्रिय-सम्मानजनित अपनी भावात्मकता से। प्रिय के माध्यम से अपने व्यक्तित्व की पूर्णता का विस्तार उसे प्राप्त होता है। प्रम जेष्ठन-क्रिया नहीं बल्कि जनेशन

१ प्रमीय-जन्मोदय।

२. कामस्य द्वे भावौ रतिरप्य प्रीतिरप्य।

३ वात्स्यायन ने अपने काम-सूत्र में यौव्या और जनीय्या मारियों के लक्षणों का वर्णन किया है।

भावात्मक अभिव्यक्ति है, प्रेम की अवधि तक सौन्दर्यपूर्ण भावात्मकता की अपेक्षा वनी रहती है।

वासना कक्ष-व्युत धूमकेतु है और केन्द्रगत आकर्षण प्रेम, जिसमें सारा ध्यान खिंच कर केवल एक बिन्दु पर आ टिकता है, जहाँ दुराव नहीं, द्विधा नहीं, सकोच नहीं।^१ व्यक्तित्व की लघु सीमा अपने सकोच का त्याग करती है, 'पर' 'स्व' हो जाता है। सन्त-कवि ने वासना और प्रेम, सामान्य रति-भावना और केन्द्रस्थ आकर्षण, लोभ और स्नेह का अन्तर समझा था।^२ वासना की तोत्रता नहीं, उसे प्रेम का आवेश चाहिए। इसमें गति तो है किन्तु उद्वेगकारी उद्विग्नता और चंचलता नहीं। वासना की अशिश्तता भी सन्त-कवि के पास नहीं फटकती।^३ मानसरोवर से दूर हस ताल-तलैया में भटकता है, मानसरोवर मिल जाने पर भटकने की अपेक्षा ही कैसे रहेगी ?^४

आत्म-भाव-प्रसार का मूल आधार है रति-भावना। साहित्य-शास्त्र के शृंगार-रस का स्थायिभाव है रति, जिसके अन्य स्वरूपों की भाव सज्ञा है। वृत्तियों के द्वारा ही जगत् और जीवन के साथ सम्बन्ध स्थापित होता है और अस्तित्व का सत्य अन्तःकरण की वृत्ति द्वारा ही सिद्ध। बौद्धिक, प्रयोजनगत और आनन्दमूलक सम्बन्ध और मेल से ही जगत् के साथ आत्मा का सम्मिलन है। रति-भावना की सबलता के कारण सस्थागत साम्प्रदायिक धर्मों, सामाजिक रीतियों और नैतिक धारणाओं ने इसका उपयोग करना चाहा है। धार्मिक नेता और विचारक अपनी धारणाओं के अनुकूल इस वृत्ति का नियमन करना चाहते हैं। रति-भावना की सम्पूर्ति के मार्ग में धार्मिक सिद्धान्त आ खड़े होते हैं, कानून अपनी मान्यता के लिए आग्रह रखता है, सामाजिक नैतिकता की अपेक्षा आवश्यक है, जातिगत और सम्प्रदायगत रूढ़ियों का पालन करना पड़ेगा और आर्थिक स्थिति अपनी विवशता उपस्थित करेगी। इस प्रकार रति-भावना की सन्तुष्टि के मार्ग में अनेक बाधाएँ आ उपस्थित होती हैं।

द्वेष का कारण है आत्म-प्रसार की सम्भावना में व्याघात। क्रोध, ईर्ष्या, शोक, जुगुप्सा आदि इसके विभिन्न स्वरूप हैं। आत्म-प्रकाशक राग सम्बन्ध-भिन्नता के कारण विभिन्न स्वरूप ग्रहण करता है। आसक्ति इसका व्यापक स्वरूप है। समान व्यक्तियों के सम्बन्ध की यह वासनात्मक आसक्ति काम अथवा रति है। समान लिंगी वासना होमोसेक्सु-

१ जिन दिल वँधी एक सँ, ते सुख सोवै न चीत । —क० ग्र०, पृ० २०।१३।

२ प्रीति बिना कैसे वधै सनेहु । जब लग रसु तब लग नहीं नेहु ।

साहनि सुत करै जीअ अपने । सो रमये कउ मिलै न सपने ॥

—स० क०, रागु गउडो २३, पृ० २५।

३ जव मन लागै राम सौं, तव अनत काहे को जाइ ।

दादू पाणी लूँण ज्यूँ, ऐमें रहै समाइ ॥ २६ ॥

—दा० द० वा० (१), पृ० १०५।

४. हमरा पाये मानसरोवर ताल-तलैया क्यों डोलै ? —कवीर, पद ३३, पृ० २४२।

एकल्टी है और इसका सोधित रूप मीची । अपने से हीन व्यक्ति के सम्बन्ध से स्नेह, वात्सल्य करना सहानुभूति दिया अनुकम्पा की भावनाएँ हैं और उच्च व्यक्तियों जबका महत् के सम्पर्क से घटा सम्मान और भक्ति । कुछ मनोवैज्ञानिकों ने वासना की कुल में ही कला संस्कृति बर्म और साहित्य का मूल देखा है । एवं और कुल के अभाव में भावना के खो की सम्भावना गहीं रहती ।

सन्त-काव्य में वासनाबल कुल गहीं बल्कि उसका सोधित रूप प्राप्त है, उसका उन्नयन है । सन्तों की प्रामाणिक जीवनो उपलब्ध गहीं किन्तु उनके साहित्य में समित काम-वासना की आरंभता नहीं । जिस मध्यम मार्ग की चर्चा सन्तों ने की है उसमें राग-निराग त्याग-ग्रहण भोग-भोष में सामेज्यपूर्ण स्थिति है । प्रच्छन्न कामुकता में जो उत्कृष्टता और असन्तोषपूर्ण चढ़ा होता है जबका मार्गनिरोधन से जो सन्तोष मिलता है, उसका यही अभाव है । इस साहित्य में जीवन की वासना और कुलबल असन्तोष का सोधित रूप ही मिलेगा । सन्त का विश्वास है कि बाह्यस्व-अर्म (यौन-जीवन और उसके आरंभ) की रक्षा करते हुए आचरण होगा चाहिए । असन्तोषपूर्ण बाह्यस्व जीवन के कारण वैराग्य ग्रहण अमेय और अनुपपुस्त है । प्रच्छन्न कामुकता में जो बिहृषता है, उसका सन्त-साहित्य में अभाव है । सामान्य वासना की सन्तुष्टि द्वारा मानसिक स्वास्थ्य की रक्षा एवं इसके जवाहीकरण द्वारा उच्च सांस्कृतिक जगत् नैतिक जीवन की चेतना का सम्बोध यह साहित्य देता है । कामुकता का यही बिहृष्ट स्वरूप नहीं बल्कि जवाहीकरण की महत्त्वपूर्ण प्रतिष्ठा है । सन्तों की मन-वाधियों में बलात् सांसारिक सुखों के त्याग और वासना-निरोध का मानसिक किन्तु अचेतन प्रवेपन मात्र नहीं । कला अथवा साहित्य प्रच्छन्न यौन-वृत्ति चरितावता नहीं उसका मूल-कारण भी नहीं यद्यपि कला-चेतना और रति भावना का गहरा सम्बन्ध है । सन्त-कवि के समाज में यौन-वृत्ति-चरितावता का जो अवर उपस्थित वा यह जीवन-व्यापार की कठिना और सामाजिक बजनाओं के कारण अधिक नहीं वा कमस्वरूप उन्नयन सामाजिक चेतना अथवा शक्ति उत्पत्ती ही अधिक मात्रा में मानवीय वासना की सम्पुति के लिए प्रयुक्त हो सकी । इस साहित्य में यौन-वृत्ति का शक्ति कामुकतापूर्ण विस्तार नहीं कुलबल मानसिक बिहृष्टि भी नहीं बल्कि सन्तुष्टि-जन्म संयम की सांस्कृतिक चेतना है । यह निरोध भी नहीं मात्र मार्गनिरोधन भी नहीं एक आचार के स्थान में दूसरे का आरोपन भी नहीं । यौन बजनाओं और यौन जीवन के असम्पुल्य से भागने के परिणाम स्वरूप उनकी अनिर्वन्ना नहीं बल्कि संयमन द्वारा उच्च सामाजिक मूल्यों की प्रतिष्ठा है ।

प्रेम और वागदे स्वरूप

जीवन में प्रेम की व्यापक महत्ता के कारण साहित्य में इसका सर्वाधिक महत्त्व है । मकोऽयम् बहु स्यात् में भी इसी महत्ता का अन्तर्भाव है एवं मुष्टि का प्रसार इसी अन्तःप्रेमा द्वारा होता है । यह प्राकृतिक और गृह्य सामाजिक प्रस्था आरम्भ में सामाजिक बन्धन को स्वीकार करे का गती किन्तु अनुधर की वागमार्गे सामाजिक प्रतिबन्ध में ही प्रतिरूपित होती है । प्रकृति की महत् अन्तःप्रेमा और समाज के परम्परागत मन्धन में ही प्रेम का प्रतिरूपन होता । मम-आन-नग प्रेम के विध्वनित्व स्वरूप साहित्य में मिलते हैं—

(१) किसी कुमारी का किसी कुमार के प्रति अथवा किसी कुमार का किसी कुमारी के प्रति प्रेम जिसका अन्त विवाह अथवा चिर-वियोग में होता है। यौन-वृत्ति की परितृप्ति के साथ आत्मिक आनन्द की चेतना इसमें रहती है। वासना-पूर्ति का माध्यम यहाँ सामान्य नहीं रह कर विशिष्ट हो जाता है। मुक्त प्रेम की प्रथम अवस्था में सामाजिक मान्यताएँ कुण्ठा उपस्थित करती हैं। मिलन की आतुरता और विह्वलता विशेष रहती है। ऋग्वेद में यमी के इसी प्रकार के प्रेम का वर्णन है, यमी का आने भाई यम के प्रति ऐसा प्रेम सफल नहीं होता। स्वच्छन्द और मुक्त सामाजिक अवस्था में आतुरता और विह्वलता की अधिक अपेक्षा नहीं रह जाती, कारण मिलन के मार्ग की बाधाएँ अपेक्षाकृत अधिक विषम नहीं रहती। इस प्रेम की आरम्भिक अवस्था में गाम्भीर्य और विस्तार की अपेक्षा आवेग, उद्वेग और उद्विग्नता का अधिक्य रहता है। प्रेम की अभिव्यक्ति क्रिया-व्यापार के माध्यम से होती है।

नर और नारी के प्रेम में अन्तर है। नारी पुरुष से यौन-सन्तुष्टि चाहती है, यह सत्य है। पुरुष में वैसी भावना के जगने पर नारी में यह वृत्ति पुरुष के प्रति जागरित होती है जिसके कारण वह अपने जीवन को न्योछावर कर सकती है। साधारण-से-साधारण त्याग कर सकने की अक्षमता में भी पुरुष इन्द्रिय-जन्य परितृप्ति की आकांक्षा रखता है। साधारणतया ऐसी धारणा प्रचलित है कि नारी में प्रेम आत्मिकता से ऐन्द्रियता की ओर उन्मुख होता है और पुरुष में ऐन्द्रियता से आध्यात्मिकता की ओर। पुरुष का प्रेम अधिक केन्द्रित, गत्यात्मक और आत्म-निर्भर होता है। नारी का शारीरिक गठन अधिक रागात्मक, आवेश और उद्वेग-शीलता प्रदान करता है, अतः उसका प्रेम अधिक प्रदर्शनशील। भारतीय साहित्य की नारी-विह्वलता और आतुरता इसी तथ्य पर आधारित है। साधारण स्थिति में दर्शनजन्य पारस्परिक आकर्षण, तत्पश्चात् प्रतीतिजन्य उन्मेष और भावात्मकता की सृष्टि होती है। ऐसे प्रेम का गाम्भीर्य मिलन की एकात्मकता और विरह को विह्वलता में प्रकट होता है।

(२) अन्तःपुर की सीमाओं में राजकीय स्वैयता के पौरुषहीन, निस्सार और उत्कट वासनाजन्य प्रेम की अभिव्यक्ति साहित्य में होती रही है। यह व्यावहारिक कामुकता है, प्रेम की गम्भीर स्थिति नहीं। कामशास्त्रीय वशीकरण के सारे साधनों का उपयोग यहाँ होगा। ऐसा प्रेम उस सामाजिक स्थिति का सूचक है जिसमें प्राकृतिक जीवन अधिकाधिक अवरुद्ध और रुद्ध हो चुका रहता है, नागरिक सम्प्रदाय की विकृति के ही दर्शन इसमें सम्भव हैं। जीवन के पूर्ण उत्थान और विपाद के अवसर इस प्रेम में प्राप्त नहीं होते। नारीत्व सम्मान का विषय नहीं रहता, मात्र-वासना-पूर्ति का साधन। नागर-प्रेम का दूसरा स्वरूप विलास-क्रीडाओं में अभिव्यक्त होता है जिसमें नवयौवना प्रेमिकाएँ मुख्य भाग लेती हैं। इस सामाजिक जीवन में वेश्याओं का महत्वपूर्ण स्थान हो जाता है।

(३) प्रेम का आदर्श रूप यह माना जाता है जिसका उत्कर्ष विवाह के पश्चात् देख पड़ता है और जिसका उत्तरोत्तर विकास जीवन-क्रम में होता है। ऐसे प्रेम में एकनिष्ठता के साथ न्यस्त कर्तव्य का भाव निहित रहता है। प्रेम पाशविक वृत्ति नहीं, मात्र कर्तव्य-निष्ठा नहीं, वल्लि मिथ्र भावना है। विवाहित पुरुष और नारी में वृत्ति का उन्मेष और तादात्म्य

न हो तो कौटुम्बिक दृष्टि से विवाह होने पर भी शरीर-शरीर का मिलन होने पर भी वास्तविक रूप में प्रेम नहीं है। साहित्य-शास्त्रियों की दृष्टि में स्वकीयत्व रहने पर स्वकीय-प्रेम की इत्ते सजा नहीं मिलनी चाहिए। स्वकीयत्व अथवा परकीयत्व की कसौटी विवाह नहीं बल्कि सामाजिक दृष्टि है जिसके कारण वो स्वतन्त्र व्यक्ति अपनी-अपनी विच्छिन्नता त्याग कर बहिष्कृत रूप में जाग्रत होते हैं। वह विवाह जिसमें स्नेहापूर्वक बन्धन स्वीकार किया जाता है और कठम्य-निष्ठा की मानना से वैवाहिक सम्बन्ध के कारण जागरित प्रेम में विभिन्नता है। यहाँ विवक्षता होती है विवक्षता प्रेम नहीं प्रेम की अपनी विशेषताएँ होती हैं वह बल्लग कथा है।

(४) प्रेम का एक स्वरूप है राधा-कृष्ण का प्रभावस जिसमें विवाह का बन्धन नहीं सामाजिकता का नियन्त्रण नहीं। प्रेम की जिसमें विरह ही परिणति है। यह विरह विद्वत् और जाग्रत है। भावमयी नारी अपने आपको प्रिय पर न्योछावर कर मिलनोत्कण्ठिता रहती है। यह स्वकीय का प्रेम नहीं पूज्यता परकीय-प्रेम भी नहीं भावना की उन्मुक्त और अबाधित अभिव्यक्ति है। वास्तविक उत्पन्न के कारण वैष्णव-प्रेम और मधुर-व्यक्ति पर इस प्रकार के प्रेम का प्रभाव है। गीत गोविन्द की राधा में प्रतीकात्मक और आध्यात्मिक मधुर रति के साथ उन्मुक्त प्रेम का समीप रूप है। राय और सीता के विरह से राधा और कृष्ण के विरह में अन्तर है। सीता पाताक-प्रवेश कर भी भावोन्माद की वह स्थिति प्राप्त नहीं कर पाती जो राधा के लिए सहज ही सम्भव हो सकी थी। सीता के प्रेम का साम्प्रदायिक और धर्म कर्तव्यनिष्ठ का परिचायक है और राधा के विरह की तीव्रता उद्वेग और भावोन्माद में सम्मोहित आकांक्षा की प्रेरणा और स्फूर्ति है।

(५) भारतीय साहित्य में यहाँ विरह की व्याकुलता और अतृप्त वेदना स्त्रियों के मन्त्रे अधिक मही गई है वहीं वह फारसी-शास्त्री में पुरुषों के बाँटे पड़ी है। भारतीय नारी के विरहोन्माद में विवक्षता के बीसु ने। स्त्री-पुरुष के प्रेम के अन्तर की जो परिकल्पना है उसमें जैसे पुरुषों का ध्यान नहीं रखा गया है जो आवात्मक रूप में गारिबी है और न बीसी गारिबी का ही जो प्रचण्डता में पुरुषों से भी अधिक प्रचण्ड होती है। यौन-विहार से ही विवाह उन्मुक्त नहीं। सामाजिक स्थिति का प्रभाव अभिव्यक्ति पर पड़ता है। समाताधिकार देनेवाके समाज में दोनों की नेष्टाओं और क्रियार्थ का बल प्राप्त होता है।

प्रेम की विभिन्न परिस्थितियाँ

साहित्य-शास्त्र में पुरुष का उल्लेख है, पुण्य-व्ययन आदि के कारण उत्पन्न रामायण आनेवा एक प्रकार का जोम ही माना गया है। साहित्य में पुरुष के एक-दूसरे पक्ष की ओर ध्यान दिया गया। आत्मा की अपने स्वल्प का विस्मरण हो जाता है, अनेक प्रकार के मायिक पाठ उसे जाग्रत कर मिले हैं और संमगावृत्त आत्मा वीर्य के प्रभाव को नहीं देख पाती। मुर की हवा नाम-स्मरण और उत्सर्ग महिमा से पूर्व का राज जागरित हो जाता है।^१

१ प्रीति पुरानी रही छिना हमने पहचानी।

मिली ओठ ने ओठ सुरागिन मुख समानी ॥ —१ सा सा (१) पर ५९।

प्रेम की प्रथम अवस्था अथवा स्थिति में प्रेमी के अन्तर में एक अत्यन्त और अत्याग्रेय भावना जागरित हो जाती है। सामान्य वागना और प्रेम की इस स्थिति में न तो अन्तर ही अधिक गहरा रहता है और न अधिक स्पष्ट ही। वासना का सामान्य धर्म किमी वस्तु के प्रति आकर्षण है जिसमें स्थिरता का अभाव रहेगा। प्रेम की उम स्थिति में वस्तुगत सम्पन्न नहीं रहता अथवा इस प्रकार कहा जा सकता है कि वस्तु के साथ भावात्मक सम्बद्धता प्राप्त नहीं रहती। अभाव की भावना सजग रहती है किन्तु गन्तुष्टि का साधन अलक्ष्य रहता है। भावना का वृत्त तो रहता है किन्तु केन्द्र का सम्पक् ज्ञान नहीं। प्रिय के विशेषत्व के अभाव में चेतना अन्वेषण तो करती है किन्तु लक्ष्य की निदिष्टता के अभाव में इधर-उधर लक्ष्यहीन-सी चक्कर काटती ही रहेगी। यह कामाग्रस्थागत वीनगृत्ति का सामान्य कामना-स्वरूप रूपान्तर है जिसके आधार पर उदात्त वृत्तियों का संगठन होता है।

प्रेम की दूसरी अवस्था में सामान्य कामना विशिष्ट हो जाती है और विशेष के साथ प्राप्त कर लेता है, सम्बद्धता। अब यह केन्द्रच्युत धूमकेतु नहीं, वरिष्ठ निश्चित कक्ष पर घूमनेवाला नक्षत्र है। आँखें लड़ जाती हैं, पश्चिमा मिल जाता है, प्रिय का अधीनस्थ रूप तन में, मन में, नैन में धर कर लेता है। काम-वासना सौन्दर्य की प्रतीति-अनुभूति में समर्थ होती है। सौन्दर्य बाह्य नहीं, बल्कि अपने अन्तर का सौन्दर्य बाह्य उपादान के साथ सम्बद्धता प्राप्त कर लेता है, वस्तुतः आन्तरिक सौन्दर्य-भावना का प्रक्षेपण किमी बाह्य वस्तु पर हो जाता है और अपूर्ण व्यक्तित्व को पूर्णता प्राप्त होती है। इस अवस्था में मिलन और विरह का आनन्द जागरित हो जाता है। मिलन का आनन्द, इसलिए कि जिसकी चाह का आन्तरिक आभास मिलता था उससे परिचय प्राप्त कर लिया गया है और विरह का उन्मेष इसलिए कि लक्ष्य की अनिश्चितता के नष्ट हो जाने से उससे दूरत्व का भाव स्पष्ट हो जाता है। प्रिय का सौन्दर्य जितना आकृष्ट कर पाता है उतनी ही प्रबल आकांक्षा जगती है। इस अवस्था में द्वैत की भावना अधिक रहती है। विरह की भावना प्रेम को तीव्र और सजग करती है। सन्त-मतीय पूर्वराग के कारण ही यह विरह जगता है इसीलिए कहा गया है कि विरह के आगम के पश्चात् ही प्रेम का उन्मेष सम्भव है।^१ पूर्वराग की निश्चितता के लिए प्रिय से परिचय आवश्यक माना गया है।^२

यह प्रेम प्रयत्न-साध्य नहीं।^३ इसके आविर्भाव-जागरण से क्षुद्र वृत्तियों का विलयन हो जाता है जिस प्रकार अशुमाली की कनकाम आभा में टिमटिमाते तारों का प्रकाश ओझल।

१ पहिली आगम विरह का, पाछैं प्रीति प्रकाम।

प्रेम मगन लैलीन मन, तहाँ मिलन की आस ॥ —दा० बा० (१), पृ० ३९।९९।

२ तू मोहि देखै हौं तोहि देखूँ, प्रीति परसपर होई।

तू मोहि देखै तोहि न देखूँ, यह मति सब बुधि खोई ॥

—रै० बा०, पद १२, पृ० १२।

परिचय बिना परतीति नहि, बिना प्रेम नहीं ध्यान। —कबीर।

३ दा० बा० (१), पृ० २०५।३८।

प्रिय की ज्योति बाँसों में समा जाती है उसकी मस्ती छा जाती है, उसका मसा प्राणों को प्रमत्त कर देता है। परिचय द्वारा सत्य ने जाना था कि उसका प्रिय बरमस्त सौन्दर्यहीन है उसमें अनन्त आकर्षण है। उसकी ज्योति के जाने कोटि-कोटि मानु का प्रकाश भी क्षीय है, उसके दयान-मात्र से जीवन में आनन्द की अवस्था प्राप्त प्रवाहित हो गई।^१

इस परिचय के द्वारा ही प्रिय से हेस-मेस बढ़ा। उसका सौन्दर्य ही एकमात्र सत्य हो चला। बूझने को बूझा मिस गया^२ अन्वयन की जाकुसुता समाप्त हो गई किन्तु मिसन की निष्कृष्टता बढ़ गई। आत्मा का स्वरूप सखकल गया प्रिय का स्वरूप प्रत्यक्ष हो गया। प्रिय का धारा माधुर्य उसके नाम में उभर आता है। नामोष्णार मात्र से प्रिय का मूर्ति बाँसा के समर्थ आ जाती है। प्रिय का नाम होने के कारण वह केवल प्रिय ही नहीं है बल्कि नाम ही प्रिय है, प्रिय ही नाम है। प्रीत्य के ध्यान के लिए नाम आवश्यक साधन है, कारण कभी संसार और कभी प्रिय क्लमस बाँसों के सामने जाते और धोखे से छोटे रहते हैं। प्रिय का बार-बार वह इसलिये नाम लेता चाहता है कि संसार से प्रेम न सम्बन्ध हो नाम। नाम लेने में संकोच भी कम नहीं^३ सारे संसार में छिओरा पिट बायबा कोय न जान क्या-क्या सोचे समझेंगे। नाम-स्मरण में कुछ रसना माधुर्य है कि बरबस बासी फूट पड़ती है। फिर तो संकोच रह जाता नहीं कोई प्रिय का नाम न छुड़ावे यह प्रिय-मिसन का एकान्त साधन है, बड़ा अनमोल 'रसना'। किन्तु और-और से बीसने-भिन्धाने की आवश्यकता नहीं। मन का स्मरण ही वास्तविक स्मरण है। जिसमें वास्तविक भावना का समावेश है, वही प्रेम का छिओरा पीटना चाहता है। प्रेम अन्तर की भावना है बाहर की पोषणा नहीं। नाम-स्मरण बाह्य पोषणा है, अन्तः स्मरण ही आवश्यक है यही अवस्था आप है।^४ नाम-स्मरण करो

१ तेज पुंज की भुरही तेज पुंज का कंत।

तेज पुंज की तेज परि दाहू कया बसंत ॥ — बा ५ वा (१) पृ १९।१९।

प्रिय को क्या अनूप कति कोटि मानु उजियार।

'दया' सबकु दुग मिटि गयो प्रवट भयो मुगमार ॥

— पावा^५ तं वा तं (१) पृ १७९।

सोभा अपम अपार हन बस मुग पावनी।

— दरिया दाहक तं वा तं (१) पृ १२३।

२ बर जायी बिरहिम मिसी अरस परम सव अंन।

दाहू भुरहि मुग भया पुमि-पुमि गह रस रन ॥

— ग वा (२) पृ १९७ प ७।

३ जो रोडें ली बस बटे हँसों ली राम रिगाह।

मन ही मॉहि किमूरनी ज्यू भुंन बाळहि गाह ॥ — क पं पृ १।९४।

४ (क) भुरहि समोशी निरति है अजना मोहि धान। — क पं पृ १७।१७९।

(ग) मुमिम लेना कीजिए, दूरा लगे न कोय।

बाट न पदकत देगिये प्रम राखिय पीय ॥ — अनूपदास।

करते ही प्रिय-स्वरूपत्व प्राप्त होता है, प्रिय से अत्राय मिलन की अवस्था आती है।^१

इस परिचय के पश्चात् अन्तर की समस्त वृत्तियाँ उगी एक से रग जाती हैं। मारवाड-निवासी को जैसे जल, मृग के लिए नाद, तृपित घरणी के लिए मेघ, भँवर के लिए कुसुम की सुगन्धि, कोकिल के लिए आम्र, हंस के लिए मानसरोवर, तरुणी के लिए कत हैं उमी प्रकार की अवस्था भक्त-प्रेमी की होती है।^२

इस अवस्था में आकर विरह अपनी पूर्ण तीव्रता और उन्माद के गाय प्रकट होता है। यह विरह प्रथम विरह से भिन्न है। प्रथम विरह में पूर्वगग की अनिश्चितता नष्ट हो जाती है और आती है पूर्ण एकनिष्ठता। अनेक में से एक की आकांक्षा के कारण ही प्रेमी राधक की विरहानुभूति अधिक चैतन्य हो पाती है। लौकिक-प्रेम के सामान्य स्वीकृत क्रम से मन्त-प्रेम की धारणा में अन्तर उसके तत्त्ववाद के कारण आ गया है। परिचय-प्रतीति के जागरण से विरह का उन्मेष लौकिक क्रम को मान्य है। सन्त-कवि की धारणा के अनुसार पूर्ण परिचय का अर्थ है, उसके साथ घुल-मिल कर एकमेक हो जाना, जिसमें चिर-मिलन का सहज उन्मेष और अक्षय आनन्द है। वास्तविक प्रेम का वास्तविक जागरण और प्रिय परिचय में कोई अन्तर नहीं। द्वैत और विरह की भावना फिर टिक कैसे सकेगी ?

विरह की अवस्थाओं में दो की मवल कल्पना मिलती है—ससार के भिन्नत्व और मिथ्यात्व से परिचय और प्रिय के साक्षात्कार के मध्य की अवस्था, जिसमें मिलन की उत्कण्ठा और आतुरता रहती है, सासारिकता में लिप्त जीव की भी विरहावस्था होती है, किन्तु अनुभूति के अभाव में इसे विरह की सज्ञा प्राप्त नहीं हो सकती, आतुरता ही यहाँ विरह की अनुमापिका है एवं परिचय की पूर्णता के प्रारम्भ और परिणति की मध्यावस्थाजन्य विरहानुभूति। दोनों स्थितियों में पर्याप्त अन्तर है। पहली अवस्था काम-शास्त्रीय आवेश की-सी है। नानाविध भिन्नत्व के अन्तर्भूत एकत्व से परिचय नहीं रहता, क्रमशः परिचय-प्राप्ति की

(ग) मग्न अवोल नाम दुइ अच्छर, विन रसना रट लागि रहै ।

ओठ न डोलै, जीभ न वोलै, सूरत घरनि दिठाई गहै ॥

दिन औ रात रहै सुधि लागी, यह माला यह सुमिरन है । —सकलित ।

१ मेरा मन सुमिरै राम कूँ, मेरा मन रामहिँ आहि ।

अब मन रामहिँ हूँ रह्या, सोस नवावौ काहि ॥ —क० ग्र०, पृ० ५।४३ ।

२ मारवाडि जैसे नीरु बालहा, बेलि बालहा करहला ।

जिउ कुरक निसि नादु बालहा तिउ मेरे मनि रामईया ॥

जिउ घरणी कउ इन्द्र बालहा, कुसुम बास जैसे भँवरला ।

जिउ कोकिल कउ अब बालहा, तिउ मेरै मनि रामईया ॥

चकवी कउ जैसे सुर बालहा मानसरोवर हसुला ।

जिउ तरुणी कउ कत बालहा तिउ मेरे मनि रामईया ॥

—आ० ग्र०, नामदेव, धनासिरी ३ ।

जैसे माया मन रमै, यूँ जे राम रमाई । —क० ग्र०, पृ० ६।५९ ।

कास्सा जिज्ञासा की जग देती है, जो स्यासतम से अधिक योजिततामयक है। आत्मात्मक कास्सा और जिज्ञासामूला आत्मा में मिश्रता स्थापित कर सन्तों को ज्ञानमार्गी और निवृत्ति पत्नी कहने की प्रथा बस पड़ी। मासवान् जसत् और उसके उपादानों को सन्धिका ऐश्वर्य-विकास की लक्ष्यगुरुता अन्वेषण को बाधित और प्ररित करती है। प्राथमिक विरह में अन्वेषण की प्रेरणा और तीव्रता होगी। काम-बसा से समता रहने पर भी निर्विष्टता को स्पष्ट सकल यहाँ रहती है और अनेक के साथ सन्त-प्रेमी की भावना सम्बद्ध नहीं हो पाती। सन्त की विरहाकुण्ठा सामान्य एक के लिए नहीं होकर विशिष्ट एक के लिए होती है। विरहानुमृति की तीव्रता के अनुपात से ही अन्वेषण की गम्भीरता समिन्धक होगी। इसकी चरमावस्था में अन्य सभी चेतनाएँ और चेष्टाएँ विलुप्त हो जाती हैं।^१ वनक-रस से अपरिचित रहने तक ही प्रेमर इधर उधर भटकता है। विशिष्ट एक से भेंट होते ही वह वहीं रम गया।^२ विरहानुम और विरहानुमृति में अन्तर अन्तर है। विरहानुमृति में वृष्णा का खोब हो गया है कारण इसके द्वारा जीवन में अपूर्व शान्ति और मनोरम्य को महत्ता प्रतिष्ठित होती है। वृष्णा का क्षय नहीं बल्कि खोबपुन भावार्थक आबेध सन्त के लिए काम्य है। इसमें ताप तो है किन्तु पूर्ण मोहसता की ओर सम्मुख करनेवाला।^३

प्रेम की शीघ्र कमी भव्य नहीं पड़ती यह ज्ञाता भीजन्त चेता है जो प्रेमी में प्रियचैतन्य आपरित रहती है। सन्त-काम्य को विरहावस्था वस्तुतः हीतावस्था है जिसमें आत्मनिक दूरत्व नहीं किन्तु इतना सामीप्य भी नहीं कि प्रिय-प्रेमी का अन्तर नष्ट हो गया हो। इस विरहानुमृति में प्रिय की निष्ठुरता के साथ ही अपनी दमता की सीमा का ज्ञान और भावना की तीव्रता के प्रति आशंका सजग रहती है।^४ प्रिय की निष्ठुरता-ज्यासीनता को सम्झने की अपेक्षा है। प्रेम प्रिय का ज्ञान कहा गया है ऐसी अवस्था में अपने प्रेम का ज्ञान नहीं

१ क प्रं गुरवेक की अंग पु २११ तथा—

अपने प्रिय की मुँहरी खोब कहें औरान।

कोन कहै औरान कहि को पकरौ जाती।

पर पर और मवान फिरी मै नाम बिजानी। —प बा (१) पद १७ पु ३१।

२ मैबर कैंबस रस बेधिया अनत न भरने जाइ।

तहाँ बास बिर्बिया मवन भया रस जाइ ॥ —दा बा (१) पृ ४७। १९।

३ उपति बिना तन प्रीति न उपनी संगहि सीतक छाया।

जनम कने प्रिय जानै नाहीं उधर भिमुन राया ॥ —वही पु १ ३१४।

४ तहकि तहकि विरहिन मरै करि करि बहुत बिकाय।

विरह अमिन में एक घई पीव न पूछे बाय ॥ —दा बा (१) पु ३८।

जाइ न सकी गुन्य के चरु न सुख मुलाइ।

जियरा यीही कैहुने विरह तपाइ तपाइ ॥ —क प्रं पु ८। ७७।

मन प्रतीति न प्रम रस ना इत तन में रंग।

नया जानी सग पीव भुँ बैस रहणी रंग ॥ —क प्रं पु २। १९८।

देना, अपनी दयालुता प्रदर्शित नहीं करना ही निष्ठुरता-उदासीनता है। प्रिय अन्तर्निहित और आत्मस्थ है, वह दूर नहीं, अत्यन्त निकट है। उसकी दयालुता सर्वत्र परिव्याप्त है अतः उस दान को ग्रहण करने की अक्षमता में ही विरह का ताप है और यही प्रिय की उपेक्षा है।^१

विरह की यह कातरता पहली वियोगावस्था का विकसित रूप है, दोनों में रूपात्मक अंतर ही है तात्त्विक नहीं। प्रेम की पीड़ा कभी पुरानी नहीं पड़ती^२ और इसकी एकमात्र औषधि प्रिय है।^३ यह अन्तर की पीड़ा किसी के सुनाने की वस्तु नहीं, जिससे विरह-निवेदन करना है, वह तो अंतर में बसता है और अंतर की सभी अवस्थाओं से परिचित भी।^४ और जिसे यह पीड़ा लगी, वही इसके दर्द की वास्तविकता को जानता है अथवा वह जिसने यह पीड़ा दी है।^५

विरह-वियोग की तीव्रता के पश्चात् मिलन का उल्लास है। इस उल्लास की तीव्रता विरहानुभूति की विह्वलता से गति और क्षमता पाती है। विरह की तीव्रता ही उल्लास की अनुभूति को गति देती है। आत्यन्तिक विरह, जिसमें मिलन का संकेत नहीं रहता उससे विभिन्न यह अवस्था है। प्रिय निकट आ जाता है, समीप हो जाता है, भौतिक सामीप्य आध्यात्मिक मिलन का सोपान बन जाता है। लौकिक प्रिय तक व्यक्ति न रह कर भावनाओं का प्रतीक और भावात्मक हो जाता है। द्वैत की भावना का पूर्णतया निराकरण नहीं होता, किन्तु द्वैत-जन्य दुर्चिताई, दुर्विधा, और शकाओं का नाश हो चुका रहता है। प्रिय सदा अपना बना रहे, ऐसी लालसा बनी रहती है, प्रिय के छिन जाने की आशका लगी रहती है।^६ प्रिय ने बड़ी कृपा की, भाग्य अच्छे हैं, जो प्रिय के दर्शन हुए।^७ जीवन की आशाएँ पूरी हुई, अमिलापा, कामना और लालसा केन्द्रस्थ हो गई, अब और कोई आकांक्षा शेष न रही। प्रिय की अक्षय छाया में ही आनन्द की अजल धारा का प्रवाह है। इस आनन्द में दुःख की रेखा नहीं, आशका नहीं, भय नहीं, बल्कि है अनन्त ज्योति का दिव्य प्रकाश।

१ कबीर हरि सबकूँ भजै, हरि कूँ भजै न कोई ।—वही, पृ० ७१।६९२।

२ पीढ पुशपी ना पडै जै अतर वेध्या होई ।

दादू जीवन मरन लौं, पण्मा पुकारै सोई ॥—दा० बा० (१), पृ० ३८।८१।

३ ना बहु मिलै न मै सुखी, कहू क्यूँ जीवन होइ ।

जिन मुझकोँ घायल किया, मेरा दाख सोई ॥—दा० बा० (१), पृ० ३१।१५।

४ जो तेरे घट प्रेम तो कहि कहि न सुनाव ।

अतरजामी जानि है, अतरगत का भाव ।—मूलक स० वा० स० (१), पृ० १०२।

५ चोट सताणी विरह की, सब तन जरजर होइ ।

मारण हारा जाँणि है, कै जिहि लागी सोइ ॥—क० ग्र०, पृ० ८।८१।

६ लागी होइ सुजाने पीर ।—स० क०, रागु गउडी २१।

नैना अतरि आव तूँ, त्यूँ हौं नैन झपेउँ ।

ना हौं देखीं और कूँ, ना तुझ देखन देउँ ॥—वही, पृ० १९।

७ कहू कबीर जाकै मसतकि भागु । सभ परिहरि ता कउ मिलै सोहागु ॥

—स० क०, गउडी २१।

इस ६११ के बिना प्राण लक्ष्य रहे थे। तबिन में बैन्धी ग रात में नींद। रात झीलों में कटती थी प्रतीक्षा कभी मिटती न थी। पथ बिहारे-बिहारे मौस पयरा म की और बेरररी में सुष ग ली। एमी विकसता बिलुप्तता आरंभ का उदग के पचास यह ग्रिय मिछा है, इसे सवा पाम रगा जाय दूर जाने न दिया जाय। हृदय की माधनार्थ पूरा हा कार्य सामीप्य का पूर्णान्तर जीवन को सरस और रोमाञ्चशील कर दे।^१

प्रम की पुन-संस्थिति और परमावस्था में द्वैत मात्रमा दिनष्ट ही जाती है। पुरुष गता अहम् भावना का परिणति है। इस अवस्था में प्रमी उत्कीर्ण इतना मस्त हो जाता है कि वह जोर बिदस्तात्मक ज्ञान के लिए स्थान नहीं रह जाता। यह प्रेम मन-बाधों के परम शोषण है। प्रेमी के सम्पूर्ण व्यक्तित्व का ग्रिय के व्यक्तिस्वरूप में विलयन हो जाता है। वह विभक्त है जगत् परलक्षित हो जिन नों दाग पड़ता बहिर सम्पूष जीवन ग्रियमय हो जाता है। उगद भिन्न और को दूमरी सत्ता नहीं रह जाती। ग्रिय ऐसा सत्य हो उठता है जिसमें सम्पूर्ण जीवन की अग्रण्ड प्वाति व्यसमाता है। प्रमी प्रममावस्था में प्रमी है ग्रिय ग्रिय नों उठा प्रमी जीर ग्रिय दोनों एव-जग और अ-ग्रिय हो जाते हैं। इसकी वरम परिणति के रूप में प्रेमी ग्रियसय द अतिग्रिय और कुछ नहीं रह जाता। अपने भावना तोड़ ही ग्रियसय का पापा जा सनता है जगत् लक्ष्यता प्राण की जा एकती है।^२ ग्रिय केवल इन मन भावों में ही नहीं रहता बल्कि जीवन के प्रत्येक रूप में छा जाता है और प्रमी ग्रियसय-व्यवस्था ही रहता है। वरा गागर में मिल गागर हो जाती है। यही है यद्विग्रह का अनन्तित्व गता की व्यावस्था और जीवन की पूषता।^३ ग्रियसय प्रमी में भुक्त-मिष्ट कर ता जाता है।

१ गच्छ दिव आराम और ग्रिया।

जिन मों धन शान नगी निरिगा लच्छ लक्ष्य ॥ और ग्रिया। —बयोप पृ ७७।

अंगरिगा ताँ वही गंध निगारि निगारि। आसदिगी छाला गता सय पुनारि पुनारि।

—ब प = १८९।

२ अर नहि जा न जा निज प्यार। गयी भाई लों रगी हमारे ॥

बला शिव के दिगने पाये। जाग म पर धरे पाय ॥

बालन ताग बगी मेवराई। प्रम प्रीति गगी अगगाई। —बयोप पृ ७३।

३ सम्म ॥ इन प्रम रग लैवत अविष्ट रगाय।

बहीर जीवत दुग्म है लीते ॥ ग बलाय ॥ —ब प पृ १५११२।

४ इसमें देग है गता गता बयोप गिराह।

सम्म ॥ गता बूट है गता बला है गता ॥ —बगी १७१७।

अर इस गीत गव गुम गति अर मय है गव गती।

अर इस गव क वन है लीते देगन दू गीतारि ॥ —ब प गच्छी ७३ पृ ७५।

अगे लो ॥ गच्छी बरी है अर गता ॥

गच्छी गच्छी गच्छी गच्छी गच्छी गच्छी ॥ १ वा गच्छ ३ १७ प १२।

प्रेम के सोपान

परिचय प्रेम का प्रथम सोपान है। सन्त-साहित्य में इस प्रारम्भिक अवस्था को ही वाण मारना, चिनगी लगाना अथवा चिरह जगाना कहा गया है।^१ दूसरे के प्रति आकृष्ट व्यक्ति अपने वास्तविक प्रिय से परिचित नहीं रहता अतः जिज्ञासामय लालमा को अपेक्षा है, प्रारम्भिक अवस्था में इसी का नाम चिरह है, जो प्रेम को आवश्यक ही नहीं अपितु अनिवार्य भूमिका है।^२ इसे उस उन्मुक्तावस्था से भिन्न समझना चाहिए जिसमें अन्तरात्मा ग्रहणशील मात्र रहती है। इसे ही सन्त-कवि बालापन से भिन्न कौमार्यावस्था समझता है। बालापन का सम्बन्ध उस भोलेपन से है जो अज्ञानावस्था है। खिलौनों का प्रेम बालपन की सूचना देता है सासारिकता का मोह खिलौनों के प्रेम से अधिक महत्त्वपूर्ण नहीं। यह उन्मुक्तावस्था प्रेम की प्रतीति के लिए आवश्यक है। परिचय नित्य नवीन है, प्रथम दर्शन की सहजानुभूति से दूसरे दर्शन के प्रत्यक्षीकरण में केवल मात्रा का अन्तर नहीं। प्रत्यक्षीकरण की सम्भावनाओं में भी परिचय का स्वरूप-विधान है। प्रिय के स्वरूपात्मक परिचय में उन सभी सौन्दर्यात्मक भावनाओं का सघटन है जो उसके सामने प्रत्यक्ष होती रही है। इसके द्वारा ही तादात्म्य होता है। चिर सान्निध्य की इच्छा रखनेवाला प्रिय के दर्शन की जो लालसा रखता है उसमें भी तादात्म्य और तद्रूपा-बोध की अपेक्षा है, जिसके कारण प्रिय के सहज सौन्दर्यमय रूप में अपने आपको धुला-मिला रखने की भावना जगती है। पार्थक्य तो पूर्णतया अथवा आशिक विजातीय वस्तुओं में रहता है, पूर्णतया एकदेशीय सजातीय वस्तुएँ भिन्न कहाँ रह सकेंगी ?^३

भावोन्माद अनुभूति की पूर्णता है और तन्मयता भावोन्माद की स्थिरता। तन्मयता विरोधी उपकरणों और बन्धनों से मुक्ति की साधना और परिणति है। तन्मयता में प्रेमी और प्रिय का व्यवधान मिट जाता है, यहाँ प्रियाराधन के लिए किसी कार्य की अपेक्षा नहीं रहती

जीव पीव महँ हम पीव जीव महँ बानी बोलत सोई ।

सोई सभन महँ हम सबहन महँ बूझत बिरला कोई ॥ —गुलाल साहिब ।

साहब मिल साहब भये, कछु रही न तमाई । —मलूकदास ।

१ जबहू मारया खैचि करि तब मै पाई जाणि ।

लागी चोट भिरम की गई कलेजा छाणि ॥ —क० ग्र०, पृ० ८।१६ ।

२ प्रीति न उपजै चिरह बिन, प्रेम-भगति ज्यो होइ ।

सब झूठे दादू भाव बिन, कोटि करै जे कोइ ॥

—दा० बा० (१), पृ० ४०।११० ।

३ जब मै था तब हरि नहीं, अब हरि है मैं नाहि ।

सब अधियारा मिटि गया, जब दीपक देख्या माहि ॥ —क० ग्र०, पृ० १५।३५ ।

आपा गयो तब भगति पाई ऐसी भगति भाई ।

राम मिल्यो आपो गुन खोयो रिधि सिधि सब गँवाई ॥ —रै० बा०, पृ० २२, पद २४ ।

जहाँ राम तहँ मैं नहीं, मैं तहँ नाही राम ।

दाहू महल वारीक है, द्वै को नाही ठाम ॥ —दा० बा० (१), पृ० ५०।४४ ।

बल्कि प्रत्येक कार्य हो प्रियाराजन का साधन बन जाता है। इसमें बहूपूर्वक दृष्ट्यासक्ति का नियोजन नहीं बल्कि जीवन की सहज अभिव्यक्ति है। प्रिय की ज्योति अन्तर को प्रकाशित कर देती है, सम्पूर्ण काकिमा और कर्म्य को दूर कर देती और वासना-साक्षता को निर्मल कर देती है। सत्त्वगुण सहज प्रकाश ही जीवन का चरम सत्य और परम लक्ष्य है। ज्योति-पुष्प से आलोचित व्यक्तित्व प्रकाश-रूप हो उठता है।^१ व्यापकता की इस सीमा में सीमा अपनी परिधि का व्यवधान छोड़ असीम हो जाती है। रूप ही अरूप है और अरूप ही रूप सीमा की आसक्ति से मुक्त और निर्बन्ध।^२

सन्मयता-मायात्मक आवेष्ट अज्ञान-मूका सांसारिकता से मुक्त कर उस चैतन्य का आचरण करती है, जो वास्तविकता को प्रत्यक्ष करा सके। इसमें साक्षता और वासना का स्थान नहीं होता बल्कि वह सत्कार को प्रेम-स्वरूप है। इसमें भ्रम के लिए स्थान नहीं रह जाता और इसकी प्राप्ति के अतिरिक्त और कोई दूसरी कामना नहीं रह जाती।^३ बाह्य वास्तव के साधारण भ्रम से विच्छिन्नता और उदत्तता आ जाती है। इन्द्रियधर्म अनुभूति का द्वार बन्द रह जाता है। विचारालम्ब भाव क्रमशः विद्युत् भाव के क्षेत्र में प्रवेश करते हैं और उनकी पूर्ण परिणति आचारमय चैतन्य अवलम्बन में होती है। यह आचारमय चैतन्य शुद्धता नहीं बल्कि आचारमय पूर्णता और अन्विष्टि है। सन्त इसी चरमावस्था की प्राप्ति करना चाहता है और इसी को अ-समावस्था कहता है जिसमें सांसारिक दृष्टि है शुद्धता और वास्तविक दृष्टि से पूर्णता और विस्तार है।

सन्मयता में निम्नलिखित सत्तों का बोध है—

(१) प्रेम-अभ्यन के द्वारा अत्यन्त सामीप्य का बोध लौकिक वासना की परिधृष्टि द्वारा आध्यात्मिक अभ्युदय।

(२) इन्द्र और विकल्प से रहित चैतन्य का सहज-प्रकाश।

१ क प्रं पु ११।१३५।

२ बेहब अमासी पीब है, ये सब हर के जीव।

जे नर राखे तुम सो से करी न पावे पीब ॥

हर में पीब न पाये बेहब ये भरपूर।

हर बेहब की गम कर्म छापी पीब हजूर ॥ —क प्रं पु २५२।

३ जब जगि भक्ति सकामता तब सवि निष्ठल सेव।

कहू कबीर ने क्यूँ मिले निहकामी निज देव ॥ —क प्रं पु १९।१९२।

४ हरि रस पीया जायिये जे कबहुँ न पाइ पुनार।

मर्मता भूमत रहै, नाहीं तन की सार ॥ —क प्रं पु १९।१९४।

रस रिचत बहोच दिया के रस में राती।

तन की गुधि है नहीं दिया रस बीसत जाती ॥ —पलटू साहब।

५ तन बेने प्रीत जो सो बन गया सजीव। —रा का (१) प ७१।२९।

- (३) भावात्मक दर्शन प्रिय के स्वरूप में अपने रूप का विलयन ।
 (४) चैतन्यपूर्ण अचेतनता, जिसमें किसी और चेतना की अपेक्षा नहीं रह जाती ।

इस भावात्मक मिलन के पश्चात् और कुछ निश्शेष नहीं रह जाता ।^१

सन्त के लिए यह प्रेम ही प्रधान वस्तु है और इसके अभाव में ससार की सभी वस्तुएँ व्यर्थ । मानव के सभी कर्मों और कृत्यों का लक्ष्य होना चाहिए इस प्रेम-स्वरूपता की प्राप्ति । किन्तु अपने चतुर्दिक् समाज में उसने इस प्रेम के स्थान में बाह्याचार की प्रधानता देखी थी । यदि प्रेम-भाव-भक्ति है तो सारे बाह्याचार और पाखण्ड व्यर्थ हैं और सारे पाखण्ड भाव-भक्ति के जगाने में असमर्थ हैं, अत व्यर्थ ही हैं ।

नव सत साजे कामनी, तन मन रही सँजोइ ।

पीव कै मन भावै नही, पटम कीयें क्या होइ ॥

—क० ग्र०, पृ० ४७।४५६ ।

जहाँ प्रेम तह नेम नहि तहाँ न बुधि ब्योहार ।

प्रेम मगन जब मन भया कौन गिने तिथि वार ॥ —दादू ।

प्रेम का महत्त्व

प्रेम की महत्ता परार्थ-वाचकता की हीनता में है । प्रेम की चाह किसी अन्य साध्य के साधन-रूप में नहीं । प्रेम स्वयं अपना साध्य है । प्रेम ही सर्वस्व है, सर्व साधना, धर्म, कर्म और आकांक्षा है । इसके अतिरिक्त और कुछ काम्य नहीं । यह प्रेम यज्ञ, दान, तप, तीर्थ, व्रत, पूजा, नमाज, रोजा से ही श्रेष्ठ नहीं, योग से ही श्रेष्ठतर नहीं, ध्यान-धारणा से केवल उच्च ही नहीं, बल्कि है ज्ञान से भी अधिक महत्त्वपूर्ण । प्रेम के कारण सारे भ्रम, भय और भ्रान्तियाँ भाग जाती हैं ।^२ प्रेम पूर्ण दृष्टि ही दृष्टि है, इस दृष्टि से पूर्णता ही पूर्णता दीखती है ।^३ अनन्य प्रेम की ऐकान्तिकता ही वरेण्य है, श्रेय है एव प्रेय भी । पाण्डित्य के द्वारा यह

१ (क) मानसरोवर सुभर जल, हसा केलि कराहि ।

मुकताहल मुकता चुगै, अव उडि अनत न जाहि ॥ —क० ग्र०, पृ० १५-१६१ ।

(ख) जब मन लागै राम सौं, तव अनत काहे को जाइ ।

दादू पाणी लूण ज्यूँ, ऐसैं रहे समाइ ॥ —दा० वा० (१), पृ० १०५।२६ ।

(ग) आगि माँहि जो परै सोऊ अगनी ह्वै जावै ।

भृगी कीट को भेंटि आपु सम लेइ बनावै ।

सरिता वहि कै गई सिंधु में रही समाई ॥

—पलटू साहब स० वा० स० (२), पृ० २२८ ।

२ जब राम नाम ल्यो लागा, तव भ्रम गया भो भागा । —क० ग्र०, पद १७३, पृ० १४६ ।

३ एक एक जिनि जाणिया, तिनही सच पाया ।

प्रेम प्रीत ल्यो लीन मन, ते बहुरि न आया ॥

पूरै की पूरी द्विष्टि, पूरा करि देखै ।

कहै कवीर कछू रामझ न गई, गा कछू वात अलेगै ॥ —क० ग्र०, पद १८१, पृ० १४९ ।

सम्भव नहीं योग में इसकी अनिवार्यता नहीं प्रेम भगति त्रिज साधियों सब ही बोध प्यार । ^१ बरनबास के अनुसार प्रेम धरावर योग नहीं ज्ञान भी नहीं । प्रेम ज्ञान का सामन नहीं बल्कि वह चेतन्य धारा है जिसमें ज-चेतन्य के लिए स्थान नहीं । चेतन्य-स्वरूपा के कारण फिर तो बह्य ही प्रेम स्वरूप हो गया और प्रेम ग्रह-रूप । ^२ प्रायनाथ का सामन स्वरूप प्रेम साम्य बन गया । ^३ प्रम और प्रेम का माँझार होने में अन्तर है, अन्त तत्त्वा के साथ प्रेम का माँझार भी बह्य में है ^४ जिससे संसार के सारे प्रम की सृष्टि हुई है और इस वस्तु की भी । ऐसी अवस्था में प्रायनाथ और सिनवयाळ के दृष्टिकोण की बाजू के दृष्टिकोण से समता नहीं ।

प्रेम की कथा अकब है अक्षय्य है कही नहीं जा सकती और इसलिए अक्षय्य है भी कि कहने पर साधारणतया विश्वास नहीं किया जाता । अविद्यासियों के इस देश में इसे अन्तर्गत रखना ही उचित है । ^५ संसार इस प्रम-माय की बाधा है, यहाँ के विधान व्यव के व्यवधान है । संसारी लोक इस प्रेम को निम्ना करते हैं करते रहें, एक बार यह प्रेम जब कुछ बना फिर किसी प्रकार छूटता नहीं । सन्त पतिव्रता की चर्चा करता है इसलिए कि उस एक के सिवा और किसी से उसका प्रेम-सम्बन्ध नहीं छुट सकता और किसी से सम्बन्ध वह बाँड़ भी नहीं सकता । किसी दूसरे से सम्बन्ध जोड़ने का अर्थ है पारलभ के साथ सम्बन्ध-स्थापन । सन्त के लिए यह किसी अवस्था में काम्य नहीं । यह एकनिष्ठता सन्त-काम्य में उभर कर प्रकट हुई है । ^६ तब गृह, मन की कौन कहे, मन एक जो अपन कर ले रही सौभाग्यधात्रिणी है । प्रिय की प्यारी सुहायिनी है । ^७

१ सं बा सं (१) पृ १४४ ।

२ इसक अकब की पाठि है, इसक अकब का रम ।

इसक अकब मीनूब है इसक अकब का रंग ॥ —सं बा सं (१) पृ ८१।१२ ।

३ इसक बसै पिया के रंग । इसक रहै पिया के रंग ॥

प्रेम बसत पिया के निज । इसक अकब हमेरा निज ॥

इसक विलावे पार के पार । इसक अकब घर बाजार ॥ —प्रायनाथ ।

४ वह संसार प्रेम का माँझार जाका आवि न अंत । —सिनवयाळ ।

५ आपा मेटधा हरि मिलै हरि मेटधा सब जाह ।

अकब कहांभी प्रेम की कहाँ न भी पत्पाह ॥ —क सं पृ १५।१ ।

मीने जोइन करि रहै के सामन बट गाहि ।

सम रस जोकर पीन सिन किसी लखानर नाहि ॥ —सं क सकोट्ट २१४ प २८९ ।

६ जो तुम छोरो राम मैं नहि ठीकै । तुम सो तोरि कनन सोँ जोकै ॥

मैं अपना मन हरि सोँ औरपो । हरि सोँ तोरि सबन से तोरपो ॥

—सं बा पृ ५ पृ ४२ ।

७ तनु मनु भगु छिह छरपि सरीर । छोई सुहायिन कही कवीर ॥

—सं क रानु गजड़ी २१ ।

सरीर बलन नुँ नीकली निज गरि एक बनेस ।

तन मन सौप्या पीन नुँ अब अंतरि रही न रेख ॥ —क सं पृ ७१।५८९ ।

प्रेम-मार्ग की बाधाएँ

प्रेम का लक्ष्य है प्रिय और प्रेमी का तादात्म्य और एकात्मकता जहाँ प्रेमी प्रिय हो जाय और प्रिय प्रेमी ।^१ प्रिय और प्रेमी में तात्त्विक अन्तर नहीं, इस प्रातिभाषिक अन्तर को अधिकाधिक बढ़ानेवाले अथवा उसी रूप में बनाए रखनेवाले अथवा कम नहीं होने देनेवाले कारण ही प्रेम-मार्ग की बाधाएँ हैं । प्रिय के परिचय का अर्थ है आत्म-माक्षात्कार और प्रतीति, इस रूप में आत्म-प्रसार और दर्शक के अवरोधक कारण भी बाधाएँ ही हैं । प्रेम कठोरधर्मी है और अपना एकाग्रित अच्युत बनाए रखना चाहता है । अन्य भावनाएँ उसके अग वन कर ही अपने अस्तित्व की रक्षा कर सकती हैं । अन्तर्भूत वृत्तियों से इसका विरोध नहीं, समान क्षमताशील अथवा आत्ममात् कर सकनेवाली भावनाओं के साथ ही इसका विरोध है ।

प्रेम-मार्ग की सबसे बड़ी बाधा लोभ और कामना है । सन्त की धारणा के अनुसार लोभ में कार्य की गत्यात्मक और वास्तविक प्रेरणा नहीं । यह केवल स्वाद लोलुपता है । भ्रमर जब तक कमलरूप की एकनिष्ठता प्राप्त नहीं कर पाता तब तक उससे वास्तविक प्रेम का जागरण नहीं । माया की मोहता, छलना और प्रवचना के कारण लोभ की वृत्ति अधिकाधिक सजग रहती है । जब तक कामना और वासना रहेगी, चाह बनी रहेगी प्रेम प्रकट नहीं होगा ।^२

अन्तर को बढ़ानेवाले कारणों में आपा और निजत्व के मोह का प्रमुख स्थान है । इन्द्रियों और मन के वशीभूत जीवात्मा में अह-बोध को प्रचण्डता रहती है । 'आपा' वह धारणा-भावना है जिसमें संसार की सभी वस्तुएँ केन्द्रित और सम्बद्ध रहती हैं । अपने को विच्छिन्न और स्वतन्त्र मानने का मिथ्याभिमान कठिनतम व्यवधान है ।^३ यह अहंकार द्वैत-भाव का जनक, अतः प्रेम-मार्ग की बाधा है । अहंकार ही उच्च-नीच, धनी-निधन, महान्-छुद्र और पण्डित-मूर्ख की धारणा पालता है । 'मैं' और 'मेरी' का ध्यान प्रिय के साथ सम्बन्ध नहीं होने देता ।^४ भेद के आधार पर प्रेम की स्थापना नहीं हो सकती । मानापमान की धारणा अत्यन्त महत्त्वपूर्ण बाधा और कठिनाई है । अहंभाव और प्रेम, मानापमान की धारणा

१ आसिक माशूक हूँ गया इसक कहावै सोइ ।

दाइ उस माशूक का अल्लहि आसिक होइ ॥ —दा० बा० (१), पृ० ४४।१४७ ।

२ प्रीति बिना कैसे बँधै सनेहु । जब लगु रसु तब लगु नहीं नेहु ॥

—स० क०, रागु गउडी २३ ।

३ गरवै भाव न ऊपजै, गरवै भगति न होइ ।

गरवै पिय क्यो पाइये, गरव करै जिनि कोइ ॥ —दा० बा० (२), पद ४६ ।

४ जब लग ऊँच-नीच करि जाना, ते पसुवा भूले भ्रम नाना ।

कहि कवीर मैं मेरी खोई, तवहि राम अवर नहीं कोई ॥

—क० ग्र०, पद ६६, पृ० १०९ ।

घन के गरवि राम नहीं जाना, नागा हूँ जम पै गुदराना ।

—वही, पद ९९, पृ० १२० ।

और स्नेह पाव-साव नहीं टिक सकते ।^१ ईत भावना को सन्त ने अमम्य ही नहीं किया है बल्कि उपस्थिति में सारे व्यापार व्यर्थ माने हैं । और एकारम-बोध के पश्चात् इनकी स्मरता को स्वयं सिद्ध ही है ।

प्रेम-साग की अन्य बाधाओं में भय का कम महत्त्व नहीं । भावों का आवरण मात्र पर्याप्त नहीं बल्कि उनको अभिव्यक्त कर सकने की क्षमता और साहस भी चाहिए । जिसने भय के कारण मुख मोड़ लिया उसे भिन्न का उत्कण्ठमय आनन्द प्राप्त नहीं हो सकता । भाव की कठिनाइयों^२ के कारण और अधिक साहस प्रियत्वाने की अपेक्षा है । भय कई प्रकार के है जीवन की अपेक्षाकृत सुविधा के लिए सामाजिक स्वीकृति अपेक्षित है, नहीं तो संसार का उपहास सहन करना पड़ेगा । भय केवल बाह्य कारणों से उत्पन्न नहीं होता उसके आन्तरिक कारण भी हैं । प्रेम-साग की अटिष्ठता और कठिनाइयों के ज्ञान के साथ अपनी क्षमता में आशंका कम महत्त्वपूर्ण बाधा नहीं । वास्तविक मनुष्य दुर्बल और साहस-हीन होता है । झोक-बंद की मर्यादा भय के कारणों में प्रमुख थी झोक-बजनाएँ मर्यादा का रूप धारण कर जाती हैं । कष्ट नहीं सहन कर सकने की कारणता और कष्टों के भय हैं प्रेम की प्रतीति में बाधा पड़ती हैं । जो सीधे वेधे से डरता है वह प्रेमी होने के उपयुक्त पात्र नहीं । ईत मात्र (दुधिया दुरमति) आशंका उत्पन्न करता है । वैदिक मर्यादानुकूल ज्ञानाधिकार से वंचित और पश्चित्त-वर्त्य से उपहासित निम्नवर्गीय सन्त-समाज के प्रेम में भय के कारणों में झोक-आत्म की मर्यादा और उपहास का भय मुख्य स्थान रखता है । जन-मय के लिए इस प्रेम की मर्यादावादी भक्ति से अधिक क्षमताहीन मानने का मोह अभिव्यक्त^३ रह्यो ।^४ अतः इस 'जन-मय' में निश्चकता के संकेत मिलते हैं जिसमें शिवा और संकोच विनष्ट हो जाते हैं, कुंठा स्वतः कुंठित हो जाती है । परम-प्रिय की परिचयपूर्ण प्रतीति केवल प्रेम नहीं वह प्रेम ही ज्ञान नहीं बल्कि वह प्रथमम ज्ञान है एवं ज्ञानपूर्व प्रेम^५ जिसमें उसका सत्य-स्वरूप अलौकिक होता है और उसकी आनन्दमयी प्रम-वारा ही अगत् का स्वकय कारण करती है । वह प्रेम

१ पीया जाइ प्रेम रस राखा जाहि मान ।

एक भान में हो लक्ष्म देखा गुना न कान ॥ —कबीर ।

मान बढ़ाई जोय नौव भर माहीं सोना । —प वा (१) पृ १ । १५ ।

२ कबीर त्रिज भर प्रेम का मारण जगम अगाध ।

सीस उतारि पग तकि करै तब निकटि प्रेम का स्वाव ॥ —क प्रं पृ १९ । १७९ ।

३ कई अनुभव यह भी नहीं वह भव यह हरि नाहि ।

कहिओ कबीर बिचारि कै संत सुनहु मन माहि ॥ —सं क सजीकु १८ ।

जोको नूतन जोकि जान पापुन में नाहीं ।

वे कोज कहिँ जान काज न अपनेहुँ माहीं ॥ —प वा (१) पृ २ । १४९ ।

४ पाके पित अनुराग है, ज्ञान निके भर सीव ।

बिनु अनुराग न पावई कोटि करै जो सीव ॥ —ता प्रं पृ १५२ । ८९ ।

समस्त सीमाओं, बन्धन और भय से मुक्त और मुक्ति का कारण है। समस्त वर्जनाओं से मुक्त होकर ही उन्मुक्त-भाव से प्रेम किया जा सकता है।^१

प्रेम-मार्ग की अन्य कठिनाइयों से दुराव-छिपाव, अदृढता और प्रेमी का कच्चापन अर्थात् साधक की आन्तरिक दुर्बलता है। जिसके अन्तर में अदृढता है वह प्रिय-मिलन की आकांक्षा ही कैसे पाल सकता है ?^२ कच्ची सरसो पेलने से न तो तेल होगा और न होगी खल्ली^३। आन्तरिक दृढता, प्रेम की सत्यता अतः अपेक्षित होगी। यह दृढता, आन्तरिक प्रेम की प्रेरणा, शिक्षा और उपदेश से जागरित नहीं होती,^४ प्रेम तो आन्तरिक भावनाओं का जागरण है जो निजत्व की क्षुद्र सीमा के त्याग से ही सामर्थ्य पाती है। पुस्तकीय ज्ञान की परिधि से वर्जित सन्त पुस्तकीय विद्या और उपदेशात्मक ज्ञान को प्रेम का सोपान कैसे मानता ? अदृढता आन्तरिक निर्वलता और शका-सन्देह के कारण आती है। व्यक्ति की समानता में विश्वास करनेवाला व्यक्ति को अक्षम नहीं मान सकता किन्तु इतना स्वीकार करता है कि शका, द्विधा और नाना-विध-प्रलोभन के कारण प्रेमी का प्रेम दृढ नहीं हो पाता। भावनाओं की असमग्रता और अपूर्णता कठिनाइयों में आती है। समग्रता और पूर्णता में किसी प्रकार प्रकार का भय नहीं रह जाता। आत्म-भाव के विलयन द्वारा निर्बाध, अविरल आनन्द-धारा की प्राप्ति सहज हो जाती है।

प्रेम-मार्ग की बाधाओं में आढम्बर के आधिक्य और 'ल्यो', 'लिव' और 'लव' के अभाव का महत्वपूर्ण स्थान है। दीपक की लौ जिस प्रकार अन्धकार का विनाश करती है, प्रकाश देकर अन्धकार को प्रकाश बना देती है उसी प्रकार अन्तर की लौ आत्मा को प्रकाश बना देती है। अखण्ड ज्योति में जीवन की ज्योति के विलयन और सम्प्राप्ति के लिए अन्त-ज्योति का जागरण अपेक्षित है। अन्तर की लौ गुरु की महिमा, सत्सग की कृपा और प्रिय की दयालुता के कारण जगती है।^५ सन्त ने गुरु और प्रिय, सन्त और अनन्त में अन्तर नहीं देखा था।

- १ कबीर लागी प्रीति सुजान सिउ बरजै लोग अजानु ।
ता सिउ टूटी किउ बनै जाके जीअ परान ॥ —स० क०, सलोकु २१७ ।
- २ कबीर जाकी दिल सावति नही ताकउ कहा खुदाइ । —स० क०, सलोकु १८५ ।
- ३ कबीर जिउ तुहि साध पिरन की पाकि सेती खेलु ।
काची सरसिउ पेलि कै ना खलि भई न तेलु ॥ —बही, सलोकु २४० ।
- ४ दादू सीख्यु प्रेम न पाइये सीख्यु प्रीति न होइ ।
सीख्यु दर्द न ऊपजे, जब लग आप न खोइ ॥ —दा० वा० (१), पृ० २०५।३८ ।
- ५ हरि जोउ क्रिपा करै लिव लावै हरि हरि नाम लीओ । —स० क०, रागु आसा १५ ।
कह रैदास तेरी भगति दुरि है भाग बडे सो पावै । —रै० वा०, पृ० १५।१६ ।
पिव की प्रीति तौ पाइये रे, जो सिर होवै भाग ।
यो तो अनत न जाइसी, रहसी चरणों लाग रे ॥ —दा० वा० (१), पृ० ४।९ ।

प्रेम सस्ती भावुकता नहीं बाजारों में बिकनेवाला सीधा नहीं। यह तो भी कीर्ति में लपन की अनुमति है। अग्नि की भाँच सहना सहन है और सम्भार की भार का धन करना भी किन्तु नेह का एकरस निर्बाह बड़ा कठिन है।^१ इसमें अपने को ऐसा मिटना पड़ता है जो बारम्बार पूर्णतया भुष्ट हो जाय। ऐसा होने से प्रिय के साथ एकरसता हो ही जायगी यह कोई निश्चय नहीं।^२ किन्तु प्रिय के ध्यान को छोड़ और कोई ध्यान होना प्रेम-मार्ग की सबसे बड़ी बाधा है। इसमें 'एक प्राण होना पड़ेगा।'^३ जिसने इन बाधाओं पर विजय पाई उसका अन्तर प्रिय के प्रेम-शकास से आक्रोशित हो उठा। सारी धँकारें, डिग्यें तथा बाधाएँ मिट गईं। प्रिय के साथ एकरसता प्राप्त हो गई आनन्द की धारा उमड़ पड़ी सर्वत्र चैतन्यमय आक्रोश छर गया मित्र की आकांक्षा और आशुरता अनुमन की मन्त्रीपदा में परिणत हो गई। यह आनन्द ही प्रेम है एवं प्रेम ही आनन्द।

विचार प्रेम प्रकाशिया आम्ना जोय जगतः ।
संसा झूटा मुस मया मिठा पियाउ क्य ॥^४
पासा पकड़पा प्रेम का सारी किया सरीर ।
सतनुर बाण बहाइया खेई बास कबीर ॥
कबीर वादस प्रेम का हम परि बरप्पा बाह ।
अंतरि भीगी आत्मा हरी गई बगदाह ॥^५

अव्यक्त प्रेम

जगत और अव्यक्त के प्रति प्रेम की वर्णा-विवेचना होती रही है और ऐसे प्रेम के प्रति आश्रय ही प्रकट किया गया है। इस सम्बन्ध में सुबस जी की बारम्बारें निम्नलिखित हैं —

- (१) जगत के प्रति नितासा का माय बन सकता है, लाकसा अपना प्रेम का नहीं।
- (२) ऐसा प्रिय जलस या साम्प्रदायिक कष्टि है।
- (३) काम्य की अभिव्यक्ति से इसका सम्बन्ध नहीं।

- १ आगि भाँचि सहना सुबस पुगम जलम की बार ।
नेह निबाहल एक रस महर कठिन ब्योहार ॥ —सा घं पृ १५१७२।
- २ कबीर महिषी करि बालिबा आपु पीसाह पीसाह ।
है यह बरत न पूछिरे कबहु न बार बार ॥ —सं क संतोखु ६५।
- ३ यह ठठ यह ठठ एक है, एक प्राण बुझाव ।
अपने जिय से बालिये मेरे जिय की बाव ॥ —सा घं पृ ४४८४३।
तूँ तूँ करवा तूँ मया मुस मैं रही न हूँ ।
बाटी केटी बकि गई बित बेचीं ठिठ तूँ ॥ —क बं पृ ५१४४।
प्रीति जो मेरे पीन की पीठी निबर माहि ।
रोम रोम निब निब करै 'बाबू' दूसर माहि ॥ —बाबू।
- ४ क घं पृ १३११५। ५ बही पृ ४१२ और ३४।

(४) प्रच्छन्न रूप में भौतिक जगत् की भावना का आरोप ही यहाँ है ।^१

इस प्रेम को अव्यक्त नहीं समझना चाहिए, कारण अव्यक्त प्रेम नहीं होता, प्रेम तभी है जब व्यक्त है, अभिव्यक्ति की मात्रा और स्वरूप में चाहे जो अन्तर हो । तत्त्ववादी दृष्टि से व्यक्त जगत् अव्यक्त की अभिव्यक्ति है, यद्यपि पूर्णतया वह अभिव्यक्त नहीं हो सकता । व्यक्त-व्यक्त, व्यक्त-अव्यक्त, अव्यक्त-व्यक्त और अव्यक्त-अव्यक्त की चार कोटियाँ हैं । जिसे व्यक्त कहा जाता है वह भी पूर्णतया व्यक्त नहीं । जिज्ञासा वह प्राथमिक अवस्था है जिसके द्वारा ज्ञान होता है । ज्ञान का यहाँ प्रयोग व्यापक अर्थ में हुआ है, बौद्धिकता, पाण्डित्य के रुढ़ और साम्प्रदायिक अर्थ में नहीं । परिचय के मूल में भी यह जिज्ञासा है, जिसके द्वारा लालसा जग जाती है । जिज्ञासा से लालसा जगती है और लालसा से जिज्ञासा को क्षमता एवं गति मिलेगी । आकर्षण की सजगता परिचय की अपेक्षाकृत पूर्णता में परिणत होती है, ऐसी अवस्था में जिज्ञासा और लालसा परस्पर-विरोधिनी नहीं । जिज्ञासा लालसा की भावात्मकता को तीव्रता प्रदान करने में समर्थ होगी । लालसा के जागरण में जिज्ञासा के उपशमन की अपेक्षा नहीं । लालसा जिज्ञासा को आधार देती है और जिज्ञासा लालसा को तीव्रता और क्षमता ।

व्यक्त का व्यक्त के प्रति जो प्रेम है उसके मूल में भी अव्यक्तता है । प्रिय का सौंदर्य प्रेमी के लिए नित्य नवीन रहता है, इस नित्य नवीनता में स्थूल रूप से अधिक भावात्मक सौन्दर्य है जो है प्रेमी के आकर्षण का केन्द्र । प्रतिक्षण प्रेमी की भाव-धारा रहती है कि प्रिय के इस सौन्दर्य को तो कभी उसने देखा नहीं था । प्रेम की स्थिरता प्रिय के नित्य नवीन सौन्दर्य-बोध में है । प्रेम का यह मानसिक अथवा आध्यात्मिक पक्ष है । अव्यक्त सत्ता व्यक्त प्रतीकात्मक माध्यम से अभिव्यक्त होती है, व्यक्त माध्यम है और अव्यक्त ज्ञेय । व्यक्त इस अवस्था में अर्थहीन नहीं । व्यक्त और अव्यक्त सापेक्ष और व्यावहारिक शब्द हैं, और मानवीय ज्ञान के अनुमापक ।

अव्यक्त ने अपने आपको अभिव्यक्त किया अर्थात् उसका प्रेम ही व्यक्त हुआ है जो सासार का मूलतत्त्व है । लौकिक प्रेम व्यक्ति का व्यक्ति के लिए आकर्षण मूल रूप में उसी व्यापक प्रेम का स्वरूप है, अतः लौकिक प्रेम में आध्यात्मिक तत्त्व है । ज्ञात के माध्यम से ही अज्ञात की परिकल्पना सम्भव है और यही आधार-शिला है मानव के ज्ञानात्मक विकास की । उपेक्षणीय अतः लोक-प्रेम नहीं बल्कि लौकिकता, सासारिकता और मायिकता हैं । प्रिय का स्वरूप ज्ञात और अज्ञात दोनों होता है । भावोन्माद के लक्षणों में रूपात्मक कल्पनाएँ सम्मिलित भाव से व्यापक स्वरूप का आभास देती हैं, जिसमें वैशिष्ट्य तो रहेगा किन्तु स्पष्ट स्थिरता नहीं । प्रिय में अवयव की सीमा नहीं, वह तो आगिक से भावात्मक हो चुका रहता है । अवयव की व्यक्तता (स्थूलता) प्रिय की अन्तर्भूत भावात्मकता की सकेतिका है और इसके माध्यम से ही भावात्मक प्रिय की प्राप्ति का प्रयास प्रेमी करता है । यह प्रयास चेतन-व्यापार और क्रिया नहीं बल्कि अन्तर्निहित प्रज्ञा है जिसमें भावना के साथ बुद्धि और कल्पना समन्वित हो जाती है ।

१ आचार्य शुक्ल के विचारों के लिए द्रष्टव्य—काव्य में रहस्यवाद, पृ० ११ और १५ ।

इस अवस्था में बुद्धि और भावना विच्छिन्न नहीं रह जाती। बेतना सत्य-स्वरूप के बधन कराती है। भावना उसकी अनुभूति की सामर्थ्य बेटी है। भावना बुद्धि की हीनता नहीं और न बुद्धि भावना की विरोधिनी। विज्ञासा और साक्षात्ता में अपूर्व मंत्री संबद्धित हो गई। अव्यक्त की विज्ञासा मूलक भावना असत्य नहीं।

अज्ञात और अव्यक्त सम्बन्ध समान व्यक्तों के बीच नहीं। अव्यक्त और व्यक्त दोनों अज्ञात रह सकते हैं और दोनों में ज्ञात होने की सम्भावनाएँ रह सकती हैं। अव्यक्त होने से अज्ञात होगा ही ऐसा निश्चयपूर्वक नहीं कहा जा सकता। अज्ञात से परिचय की अपेक्षा रहती है और उसका अन्वेषण अनिवार्य। परिचय के अभाव में प्रतीति सम्भव नहीं। ऐसे तो परिचय के साथ प्रतीति की अनिवार्यता भी नहीं। प्रतीति प्रेम-रस का आवश्यक अंग है^१ और इस प्रेम की प्राप्ति के बाद और किसी अंग की अपेक्षा नहीं। सन्त-कवि का अपने प्रिय से अनिष्ट परिचय है। उस 'एक' से परिचय हो जाने के पश्चात् और किसी अन्य से परिचय की अपेक्षा नहीं है उस की 'बुद्धिवाई' मिट जाती है, किन्तु वह 'एक' तो 'अनेक' में परिवर्णित है। बुद्धि के लिए जब दूर जाने की आवश्यकता नहीं वह सर्वत्र परिवर्णित है वहाँ तक कि अपने आपमें ही है।^२ अन्वेषण विज्ञासा साक्षात्ता सभी तक अपेक्षित है, जब उस पूरा 'एक' से परिचय नहीं और उस परिचय के पश्चात् तो स्वयं पूर्णता आ जाती है, जब समुद्र में मिश्र कर स्वयं समुद्र हो गई—

हेरत हेरत है सही रह्या कबीर हिरत ।

बूब समानी समर मे सी कत हेरो बाह ॥

—क पं पृ १५।१७२।

तेज पुंज की पुवरी तेज पुंज का कंत ।

तेज पुंज की तेज परि बाबू बग्या बसंत ॥

—बा बा (१) पृ ५६।१०९।

समुच्च और सुखी-प्रेम एवं सन्त प्रेम-दर्शन

ईश्वर-सम्बन्धी चारबाजों के अनुसार प्रेम के स्वरूप में अन्तर जाया है। समुच्च मतधार का विच्छोम्भार अधिक तरल और गर्म-स्पर्शी है। परकीया-प्रेम में जितनी विद्यमता व्यक्तता

१ मन प्रतीति न प्रेम रस ना इस उन मै अंग ।

क्या जानौं पछ पीव लूँ, कसे रहसी रंग ॥ —क पं पृ १।१९८।

२. कबीर प्रीति एक सिद्ध कीए जान बुझिबा बाह । —सं क सकोट २५।

३. बलि बलि पूरि रहै प्रेम गुजामी । अत वेबळ तत धंतर जामी ॥ —सं क अठ्ठी ४।

जापु जोनि-जोनि मिळे कबीरा । —बही गैरत ७।

सब में हरि है हरि में सब है, हरि अपनी निज जाना ।

छापी नहीं और कोई बूतर, जाननहार सवाभा ॥ १ ना पद १ पृ १।

और विह्वलता होगी, उतनी स्वकीया-प्रेम में नहीं। जितनी स्थिरता, गम्भीरता और व्यापकता की सम्भावना स्वकीया-प्रेम में है उतनी परकीया-प्रेम में नहीं। जगत् यदि सत्य है, जागतिक सम्बन्ध असत्य नहीं हो सकते और यदि विवर्त्त तो यहाँ के सारे सम्बन्ध भी अविवर्त्त नहीं रह सकते। सन्त-कवि की विरह-भावना तभी तक सजग है जब तक वास्तविकता से पूर्ण परिचय नहीं, कारण परिचय की पूर्णता के साथ वियोगावस्था रह नहीं सकती। यूरोपीय सन्तो के 'रात्रि के अन्धकार' से इसकी समता नहीं कारण, यहाँ दर्शन की क्षणिकता नहीं।

सगुण भक्त में व्यक्त का प्रेम है जिसमें अव्यक्त का आभास और विस्तार है। सन्त-कवियों में व्यक्त माध्यमों के प्रतीकात्मक विधान द्वारा अव्यक्त प्रेम की उपलब्धि और अभिव्यजना है। यह प्रच्छन्न कामुकता-मात्र नहीं। वैष्णव-कवि प्रिय के एकदेशीय व्यक्त-स्वरूप को ही प्रेम का आधार मानता है और सन्त व्यक्त में एकदेशीयता नहीं देख व्यापक अव्यक्त-व्यक्त के साथ सम्बन्ध जोड़ता है। प्रेम के अव्यक्त स्वरूप की अभिव्यक्ति ही अव्यक्त के प्रेम के रूप में हुई। सगुण मतवादी में 'द्वैत' की भावना रह जाती है, अतः उसके सारे व्यापार प्रियाराधन के लिए है और सन्त-कवि तो अपने आपको उस तत्त्व से अभिन्न मानता है, अतः उसके चैतन्य स्वरूप के सारे व्यापार ही प्रियाराधन है। सगुण भक्त राम और कृष्ण को परमाराध्य मान कर अपने अन्तर की समस्त वृत्तियाँ उनके साथ न्यस्त कर देता है, अतः यह भक्ति ही उसके चैतन्य का कारण है। आस्था ही बोध है, भक्ति स्वतन्त्र और निरपेक्ष^१। वैदिक आचार को जीवन नियामक स्वीकार करने के कारण जप, तप, तीर्थाटन आदि इस भक्ति के साधन हैं।^२ अपनी विरद-रक्षा हेतु परमात्मा प्रेम का दान देता है। तुलसीदास सम-शील प्रेम को दुःख का कारण मानते हैं। सूर में "प्रेम प्रेम सो होय प्रेम सो पारहि जइये" की भावना है और सम-प्रेम की महत्ता। वैष्णव भक्त का प्रिय अपने से बाहर है।^३ तुलसीदास का मतवाद जीव को ब्रह्म नहीं मानता, जीव ब्रह्म नहीं, ब्रह्म जीव नहीं, ब्रह्म अनन्त शक्तिशाली और अद्वितीय गुणशाली है अतः भक्ति का आदर्श है—

सेवक सेव्य भाव विन भव न तरिअ उरगारि।

तुलसी के राम-सीता का प्रेम भक्त और भगवान् के प्रेम का स्वरूप उपस्थित करता है, विधान नहीं कारण, सीता राम की लीलामयी शक्ति से अधिक लीला की आधार-स्वरूपा है। राधा-कृष्ण के तत्त्ववादी स्वरूप के अन्तर के कारण बल्लभीय प्रेम अन्य स्वरूप ग्रहण करता है।

सन्त-कवि ने ब्रह्म को ही जगत् में अभिव्यक्त देखा है, किसी विशिष्ट 'एक' में नहीं। उस विशिष्ट 'एक' को मन्दिरो ने अपनी पापाण-कारा में बद्ध कर लिया था अतः 'एक' अनेक में ही व्याप्त देखा जा सकता था। उस 'एक' का परिचय पहले अपेक्षित है अतः जिज्ञासा को

१ सो सुतत्र अवलब न आना । तेहि आधीन ज्ञान विज्ञाना ॥ —मानस, अरण्य० १६।

२ मानस, उत्तर० ९५।

३ बसो मेरे नैनन में नदलाल।

मोहिनी मूरत सँवली सूरति, नैना बने विशाल ॥ —मीराबाई की शब्दावली, पृ १५।

अपेक्षा है किन्तु निराशा की प्रेरणा के लिए लाजस्रा चाहिए। ऐसी अवस्था में मात्सा का बोध ही नहीं चाहिए बल्कि बोध-अन्तः मात्सा एवं चैतन्य जागरित विस्वास। जीव और ब्रह्म में अनेकता है, सात्विक और धाम्य में अविभक्तता अतः सम का सम का प्रति उन्मेष नहीं बल्कि एक ही तत्त्व की विभिन्न अभिव्यक्तियों का आकर्षण है। परम-प्रिय की ब्याभुता आत्मोन्मेष से भिन्न नहीं एवं प्रेम अपूर्णता के द्वारा पूर्णता की प्राप्ति है। मूर की राधा कृष्ण से मिल एकमेक होकर भी अल्पवय समीप होकर भी भिन्न है ब्रह्म और माया का अन्तर देखा शक्तिमान् और शक्ति का भेद बना रहा रहेगा। सन्त-प्रेम में मधुर-प्रेम का स्वरूप मिश्रण है किन्तु वैष्णवीय मधुराभक्ति से तात्त्विक दृष्टि के कारण अन्तर भी कम नहीं।

राम सीता के लिए बिचने भय दिशाए गए हैं, उतने कृष्ण राधा के विरोध में नहीं। प्रेम बलवन्तीय मत में अनुग्रह है और वह अनुग्रह बिच पर किया जाय नहीं सीमाव्यथाङ्गी। सन्त-कवि इस एकदोस्यता की स्वीकार नहीं करता बल्कि जतुदिक परिष्काप्त भाव के साथ वैयक्तिक भावना की समानुभूति उसे बीच फटती है। साकार भक्त भगवान् में अपनी भावात्मक भूति देखता है और सन्त-कवि परम-तत्त्व के अनुकूल निराल स्वरूप। इत अवस्था में सीमा ही सीमाहीन है और रूप ही अरूप।

प्रचलन सुखी-मन की शक्य इतमें देखान की जो चेष्टा हुई है उसमें विरहोन्माद की नर्म-कथा के साथ धाम्य देखा गया है। बेरगतक संवेदना से अधिक विरह-अन्तः रसा का बिचय सुखी और रीतिकाळीन काम्य में हुआ है। सुखियों के अनुसार प्रेम ही ईश्वर है, ईश्वर ही प्रेम है, अतः प्रेम की प्राप्ति ही एक भाव काम्य। अगत् उसके द्वारा निर्मित है अतः कौटुकि प्रेम आध्यात्मिक प्रेम बनने की अमता रहता है। प्रेम ही अतः बोध है। सन्त का परम-प्रिय चैतन्य है अतः चैतन्य का जागरण प्रेम। सुखियों का 'कर्म' केवल भावना संस्त्रान नहीं बल्कि ज्ञान और माय-विष इसी में अंशित होते हैं। साकार अष्टावहार और रामानुजीय विशिष्टाद्वैत से अन्तर होने के कारण सुखी प्रेम-स्वरूपता में अन्तर आया। कुछ क्षणों के लिए बाधनिक बाधेन और आत्म-स्वरूप को मूक कर विरह की सामान्य स्थिति की सीमा में सन्त कवि की अभिव्यक्ति पहुँच जाती है।^१ सुखियों के अनुसार विरह ही मूक परार्थ है विरह के कारण ही प्रेम का अस्तित्व है, विरह ही प्रेम का सार है।^२ सन्त-कवियों में भी कुछ इत प्रकार के वक्ति होते हैं।^३ अन्त्य कथित किया गया है कि बाहु की शारदम्भिक धिमा-बीसा

१. कै विरहनि नूँ मोच से कै जापा दिखकाह।

आठ पहर का चामेना मोरी सझा न जाह॥

—क. प्र. विरह की अंश पृ. १।१४।

२. पैमहि मोह विरह रस रसा। मीन के घर मधु जमूत गया॥

—आ. प्र. (सुक्त) पृ. ८।१२।

३. विरहा विरहा बिनि कही विरहा है सुकितान।

विह कट विरह न संचरी सो बट सवा मसान॥

—क. प्र. विरह की अंश पृ. १।११।

सूफी-मत में हुई और तत्पश्चात् वे सन्त-मत में दीक्षित हुए, अतः विरह की भावाकुलता और मुख्यता दोनों उनके काव्य में प्राप्त हुए हैं।^७ दाद ने सूफियों के अनुरूप परमात्मा को ही प्रेम माना है।^८ ऐसी आस्था सन्त-साहित्य में व्यापक नहीं। विरह-कातरता में आकुलता-विह्वलता तो है किन्तु विक्षिप्तता नहीं, आवेश है किन्तु उन्माद नहीं। प्रेम विक्षिप्तता अथवा उन्माद नहीं बल्कि सरप आवेगमय ज्ञान और उल्लास है। प्रेरणा की जागृति एव आवेश की गत्यात्मकता के कारण विरहानुभूति महत्त्वपूर्ण है किन्तु इसमें निराशा नहीं, निरवलम्बता और विवशता भी नहीं, आवेगमयी उन्मुक्तता, उल्लासमयी प्रेरणा, आनन्दमूलक कातरता एव जागृतिमय गतिमत्ता। सूफी-काव्य में सगुणवादी की भक्ति और अद्वैतवाद की झलक के साथ मुस्लिम आस्था की अन्विति है। सन्त-प्रेम अपूर्णता से पूर्णता की ओर उन्मुख ही नहीं बल्कि अपूर्णता द्वारा पूर्णोपलब्धि है, पूर्णता की सम्प्राप्ति।

आध्यात्मिक प्रेम

आध्यात्मिक प्रेम के तीन स्वरूप प्राप्त होते हैं—

(१) व्यक्त ससार के सारभूत सत्य की मानवीय अनुभूति। व्यक्ति-जीव अथवा आत्मा-ससीम और हीन है एव जगत् में केन्द्रीभूत ब्रह्म ही सार-तत्त्व जगत् में गोचर सगुण ब्रह्म अथवा विश्वातीत दोनों हो सकता है। ससीम और हीन की समस्त चेष्टाएँ इसकी प्राप्ति के लिए होती हैं।

(२) मूलतत्त्व सृष्टि में परिव्याप्त है और अस्तित्व में उसी का अनुगृह अनुस्यूत। असीम प्रिय ससीमता की व्यापकता के माध्यम से अभिव्यक्त होता है। रूप उस अरूप का सकेतक है। सम्पूर्ण विश्व उस असीम प्रिय की भावना से परिव्याप्त, अभिव्यक्त और परिपूर्ण है।

(३) मानवीय प्रेम का अध्यात्मीकरण।

मानवीय प्रेम की आध्यात्मिक प्रेम के सोपान-रूप में प्रतिष्ठा मिलती है। यह मानवीय प्रेम का अध्यात्मीकरण नहीं। लौकिक प्रेम आध्यात्मिक प्रेम का सूचक भी नहीं। सकाम प्रेम और सकाम भक्ति में एकता है। सन्त का प्रिय ही 'निर्गुण' नहीं बल्कि उसके लिए नारदीय निर्गुण भक्ति की भी महत्ता है। सन्त के लिए प्रेम के अतिरिक्त और किसी आसक्ति की अपेक्षा नहीं। लौकिक प्रेम पारलौकिक प्रेम की छाया भी नहीं, जगत् को परम-तत्त्व का प्रतिबिम्ब माननेवाला ही ऐसा आवेश पाल पा सकता है। प्रेम इन्द्रिय-गम्य अथवा इन्द्रिय-

आदि-ग्रन्थ में यह साखी थोड़े पाठान्तर के साथ शेख फरीद के नाम मिलती है, जिसका सूफी-परम्परा से पूरा मेल है। —दृष्टव्य सलोक ३६।

- ७ प्रीति न उपजै विरह विन, प्रेम भगति क्यों होई। —दा० वा० (१), पृ० ४०।
जहाँ-विरहा तहँ और क्या, सुधि बुधि नाठे ज्ञान। —वही, पृ० ३७।
- ८ इसक अलह की जात है, इसक अलह का अग।
इसक अलह औजूद हैं, इसक अल्लह का रग ॥ —वही, पृ० ४४। १५२।

प्राप्त नहीं। रूप की भावस्थि भी एक प्रकार की भावस्थि ही है। रूपावस्थि में लीलात्मक प्रेम का सर्वोत्तम संस्कार मिलेगा। वह परम प्रिय चरम सौन्दर्यशील है, उसके सौन्दर्य के समस्त भाग्य सभी सौन्दर्य तुल्य और नगण्य हैं। सन्त-साहित्य में अध्यात्मिकीय कौटुम्हिक भावना अधिक नहीं।

ब्रह्म और जीव के सम्बन्ध-विचार का क्षेत्र ब्रह्म है जिसमें जगत्-स्वरूप इसके कारण और सृष्टि विस्मय-नियन्ता और आत्मा के सम्बन्ध की विवेचना अधिक होती है। ब्रह्म का सामान्य प्रयोग दूसरे अर्थ का संकेत करता है। सन्तों ने इन सम्बन्धों का उत्प्रेक्ष्य किया है किन्तु बौद्धिकता एवं तर्क-शक्ति के प्रवर्धन के लिए नहीं बल्कि दर्शन के व्यापक और व्यावहारिक रूप के लिए। ब्रह्म बौद्धिक प्रक्रिया के कारण नहीं होते। रागरिमका भूति और ज्ञानात्मक प्रक्रिया का अविच्छिन्न सम्बन्ध स्थापित रहता है। सन्त ने अनेकानेक रूप से इस मनोवैज्ञानिक सत्य को वा किया वा कि मानसोप-वेदना इतनी मिथित और उच्छिन्नी हुई है कि उसके दर्शनों को विच्छिन्न करने नहीं देखा जा सकता। संपुण ईश्वर का अकृत रूप इतना स्पष्ट है कि उसके दर्शन के लिए बौध्दात्मक चैतन्य नहीं भावना का स्थिरीकरण चाहिए। संपुणकारी भावना के स्थिरीकरण के लिए आस्था की चरमता स्वीकार करना है। बौद्धिकतामूलक रामारमकता के जागरण की अपेक्षा सन्त ने इसलिए समझी थी कि जीवन और जगत् के साथ समाहित बुद्धिकोष समन्वित हो सके एवं उस अपेक्षित मानसिक स्थिति और भाव-बहा की उपलब्धि हो जिसके कारण कुछ वैयक्तिक सम्बन्धों की निस्सारता-जगत् चिर-सम्बन्ध की बाकाया बन जाती है।

सन्त-कवियों के लिए ईश्वर आरस भाव अथवा विचार नहीं ब्रह्म ही चरम सत्य है। जगत् प्रेम की लीला है, लीला है एक का अनेक होना और प्रेम है अनेक के अनन्तमूर्त 'ऐक्य' का वास्तविक एक के साथ सम्बन्ध होना। उस 'एक' ने सर्वोत्तम की मोह के प्रेम की सीमा थी है और सन्त ने उसे प्रेम-माध को बढ़ावा। एक ने सीमा का संकोच दिया और साक्ष ने भाव का विस्तार।^१ संपुण-अर्थ में प्रिय के अनन्त सौन्दर्य की ओर कल्पना और स्मृत अभिव्यक्ति है, उसकी सम्भावना सन्त-काव्य में नहीं रही। केवल प्रेम में प्रभु की अनन्त शक्ति और सौन्दर्य का वर्णन है, इन्द्रियों की सारी शक्तियाँ खिंच कर एक केन्द्र पर वा बढ़ी हैं एवं सन्त-साहित्य का प्रिय सूक्ष्म और अरूप है। प्रेम-भागी कवियों की भाँति व्यक्त सौन्दर्य की व्यक्त को अभिव्यक्ति का माध्यम सन्त-काव्य में नहीं बनाया गया है। प्रतीकों तथा संकेतों के द्वारा अपेक्ष सौन्दर्य का संकेत दिया गया है वह सौन्दर्य एकवेषीय और सीमित-संकुचित नहीं वह ऐसा सौन्दर्य है जिसके सौन्दर्य से चारा बुध्दमात्र जगत् सौन्दर्यशील हो उठता है। ज्योति तेज-पुंज उस सौन्दर्य के स्रोतक है। इसी सौन्दर्य में आत्मा सदा स्नान करती है। एकान्त सत्य ही अनन्त सौन्दर्य बन कर उपस्थित होता है एवं यह सौन्दर्य सिद्धांत से भिन्न नहीं।

१ जब हम भीने मोह काय हम प्रेम बननि तुम भाये।

जबने छूटन की जानु करहु हम छूटे तुम भायये ॥—आ बं रविरास रासु दीछ २।

अनन्त सौन्दर्यशील प्रिय की अस्पृष्ट ज्योति का चिर प्रकाश जगत् को आलोकित करता है। इस आलोक को अन्तर्निहित और ओझल करनेवालों के अतिरिक्त और कोई ऐसा नहीं जो उससे विच्छिन्न हो, भिन्न हो। ऊँच-नीच, जाति-धर्म, मत-सम्प्रदाय का विचार हमारी सकुचित नानात्व-भावना का सूचक है। सन्त के अनुसार मानवीय ज्ञान की पूर्णता अन्तर्भूत एकत्व के दर्शन में है। ब्रह्म की सर्वव्यापकता एवं जीव की ब्रह्म-रूपता द्वारा उस मानव-समता का प्रतिपादन हुआ है जो मानव-प्रेम का व्यापक आवार है। सन्त-कवियों का मानव प्रेम सत्य के साथ सात्त्विक हृदय के शुद्ध रस का सम्बन्ध स्थापन है। वह इस सत्य को अपने भीतर और बाहर सर्वत्र देखता है, वह अविकल है, अखण्डित है। उसका मानव-प्रेम अन्तर को वह उदात्तता है जिसमें सत्य की क्षमता क्षुद्र स्वार्थों के अतिक्रमण का गर्व सुरक्षित रखती है। मनुष्य देश, काल और पात्र की लघुता गही, भाव-सृष्टि का उल्लाम और मर्म का विस्तार है। सभी प्रकार की सकीर्णताओं से दूर हट कर मानव को मानव रूप में प्रतिष्ठित करने की अभिलाषा-लालसा उसमें सदा जाग्रत है।^१ इस प्रेम में जय-पराजय की द्विधा नहीं, आकांक्षा-पूर्ति की चिंता नहीं, लालसा-व्यर्थता की शका नहीं।

सन्त-प्रेम का आदर्श

प्रेम के आदर्शों की विवेचना द्वारा भी सगुण भक्ति, सूफी-प्रेम और सन्त-साधना का अन्तर देखा जा सकता है। अनन्यता और एकनिष्ठता के साथ ही पर-वशता और विवशता के सकेत चातक-प्रेम में सन्निहित है। तुलसी का सम-शील-विरोधी प्रेम चातक को अपना आदर्श मानता है जिसमें उनके मतवाद की स्पष्ट झंकी है। सूफी-प्रेम का साम्प्रदायिक स्वरूप धमा-परवाना के रूपकत्व में स्पष्ट होता रहा है, जहाँ प्रिय का उद्देश्य है प्रेमी को जलाना। प्रेम-मार्गी कवियों में योगियों का काया-कण्ठ, साधक के मार्ग की कठिनाइयों के साथ उनकी प्रेम-स्वरूपता के कारण मेल खाता है। सन्त-साहित्य के प्रेमी के बहु-प्रयुक्त आदर्श है, सती, सूरमा एवं चकोर और भौन।

सती की एकनिष्ठता में विवशता की छाया नहीं, अपने शरीर का त्याग कर भी वह प्रिय का साथ नहीं छोड़ती, अपने निजत्व का नाश कर प्रिय-पद को प्राप्त करती है, अपने शरीर की आशा नहीं पालती।^२ पति को छोड़ किमी अन्य का भजन नहीं करती। जीवात्मा

१. जेती देवों आतमा, तेता सालिगराम।

सावू प्रतवि देव हैं, नहीं पाथर सू काम ॥ —क० ग्र०, पृ० ४०।४३०।

२ सती जलन को नीकली, पीव का सुमिर सनेह।

सवद सुनत जीव निकल्या, भूलि गई सब देह ॥ —क० ग्र०, पृ० ७१।६८८।

सती जलि कोइला भइ, मुए मडे की लार।

यो जे जलती राम सौं, साँचे सँगि भर्तार ॥ —दा० बा० (१), पृ० २०।११।

सती अगिन की आँच सहि, लोह आँच सहि सूर।

दूलन सत आँचहि सहै, राम भक्त सो पूर ॥ —स० बा० स० (१), पृ० १३९।३।

एक ब्रह्म को छोड़ कर अन्य देवी-देवता की पूजोपासना न नहीं आती । प्रिय वा प्रेम प्राप्त कर लेने पर शृंगार की अपेक्षा नहीं बाह्याचार लोभे और व्यथ हो जाते हैं ।^१

संसार के लोगों का विरोध धम-धमों की बाधाएँ अमाय्य कर सन्त अपने प्रेम-मग्न पर चढ़ता है । सच्चा सूरमा मरने जीने की भासा नहीं पाकता मृत्यु के घप से रक-खेज नहीं छोड़ता ।^२ प्रेम-माय अत्यन्त कठिन और कठिनाइयों से भरा है । जो जड़ के उपहास से नहीं डरता बल्कि कुत्तों के भूँकते रहने पर भी गजेन्द्र की तरह अपने निर्दिष्ट पथ पर बचसर होता रहता है, वही सच्चा धूर-भोर है । इन्द्रियों की यहिमुन्नी प्रवृत्तियों मन की चक्कटा और संसार की मायिकता से सन्त को जूझना है अतः बड़ मोझा है ।

बकौर चढ़मा से दूर रह कर भी आवात्मिक एकता के मुख में बँधा है जैसे चन्द्रमा से कुमुदिनी । एकटक देखते-देखते बकौर अपनी चरण भी छोड़ देता है किन्तु चन्द्र को छोड़ किसी दूसरे ओर दृष्टि नहीं करता ।^३ मीन जल से भिन्न होकर भीविन नहीं रहती । उसकी एकाग्रता और एकनिष्ठता की समपूर्ण अभिव्यक्ति रीवास के एक पत्र में मिलती है—

मीनु पकरि फंकिउ जल काटिउ रंजि कीउ बहु पानी ।

खंड जल करि भोजनु कीनो उठ न बिचरिउ पानी ॥^४

अनन्यता के आदर्श-रूप में हंस की भी प्रतिष्ठा है । हंस-स्वल्पता में उस विवेक-जल्प चैतन्य रूप का भी आभास मिलता है जिसके कारण सांसारिक बन्ध का त्याग कर हंस मान सरोवर के (आध्यात्मिक) मोती का चुबनेवाला है ।^५ प्रेम के महुँवे महारस को पीनेवाले का आनन्द और कसौटी है, मरौल्लङ्घित मतवाला जिसकी कुमार कभी उतरती नहीं मदनकाज्य

१ जो पतिव्रता हैं नापी कैसे ही रहो वो पियहि पियारी ।

—क प्र पद १३९ पृ १३१ ।

२ सूरज उसही परचमे जड़े अपनी के हित ।

पुरिबा पुरिबा हैं मई तऊ न जई सेत ॥ १११ ॥

खेत न छाई सूरिबां बूरी है बक साहि ।

बासा भीजन मरण की मग मी जानै साहि ॥ ११२ ॥ —क प्र पृ ११ ।

सूरज बकि संझाम की पाका पत्र कभी देह । —बा बा (१) पृ २ १।१३ ।

३ ये मीन निहारत माग एक टक होखीं । बास्ता जैसे चन्द्रमा बकौर दृष्टि न केखीं ॥

—शु प्र (२) पृ १११ ।

४ बा प्र रविवास सीछ २ ।

(रीवासनी की बानी के पुष्पात्मक अभ्ययन के आचार पर संशोधित) ।

५. मानसरोवर सुभर जल हँसा केकि कराहि ।

मुकटाइक मुकटा जुगे जब बकि जनत न बाहि ॥ —क प्र पृ १५।१११ ।

कभी छूटता नहीं ।^१ और उम प्रेम की एक मात्र कमौटी है, प्रिय प्रेमी और प्रेम की त्रैतात्मक एकाकारिता जिसमें किसी 'एक' की भिन्न स्थिति नहीं रह जाती—

हेरत हेरत हे सखी, रह्या कबीर हिराइ ।

बूद समानी समद मै, सो कत हेरी जाइ ॥^२

सुनु सखि पीअ महि जीउ वसै जीअ महि वसै कि पीउ ।

जीउ पीउ बूझहु नही घट महि जीउ कि पीउ ॥^३

सन्त-कवियों का प्रेम-दर्शन

मध्यकालीन साहित्य की मूल प्रेरणा है प्रेम, जिसकी विभिन्न परिणतियाँ ही काव्य के माध्यम से अभिव्यक्त होती रही । 'भागवत पुराण' की भाव-धारा ही आडवारों की भवित-धारा है । नग्न आडवार भाववेश में स्त्री का रूप धारण कर लेते थे । अदाल दक्षिणी मीरावाई थी । दक्षिणी शैव भक्तों में नन्द का प्रतिष्ठित स्थान है जिसकी प्रेम-लक्षणा भवित में चैतन्य महाप्रभु का पूर्वाभास देखा जा सकता है । 'गीत गोविंद' अत्यन्त कोमल भावना और वृत्तियों से परिपूर्ण है । वैष्णव प्रेम का सहजिया स्वरूप बगाल के चण्डीदास^४ और लौकिक स्वरूप मिथिला के विद्यापति में प्रकट हुआ था । चण्डीदास ने स्पष्ट उद्घोष किया था कि विश्व में मनुष्य ही एक मात्र सत्य है, उससे बढ़ कर और कोई दूसरा सत्य नहीं । वाउर (वावला) का रूपान्तर 'वाउल' शब्द उन साधकों के दल की सूचना देता है जो एक ओर प्रेम के क्षेत्र में किसी प्रकार का पृथक्त्व नहीं मानता, निरन्तर सम्मिलन का भाव जगाता रहता है, सदा आनन्द के गीत गाता है^५ और दूसरी ओर उद्घोषित करता है—

तोमार पथ ढायकाचे मदिरे मसजिदे

(तोमार) डाक शुने आमी चल्ले ना पाइ

रुइखा उडाय गुरुते मुरशिदे ।^६

प्रेम की इस व्यापक भूमिका में ही सन्त-साहित्य के प्रेम-दर्शन का अध्ययन सम्भव है । प्रेम की मात्रा, तीव्रता और स्वरूप की समानता सभी सन्त-कवियों में नहीं प्राप्त होगी । प्रेम

१ हरि रस पीया जाँणिये, जे कवहूँ न जाइ खुमार ।

मैमता घूँमत रहे, नाही तन की मार ॥ —वही, पृ० १६।१६४ ।

२ क० ग्र०, पृ० १७।१७१ ।

३ स० क०, सलोक २३६ ।

४ शुन हे मानुष भाई ।

सवार ऊपर मानुष सत्य, ताहार उपरै नाई । —चण्डीदास ।

भरमे भुलये अनेक जन, मरम जाहिक जाने ।

मानुषेर प्रेम नाहि जीव लोके, मानुष से प्रेम जाने ।। —चण्डीदास ।

५ सेन मिडीवल मिस्टिसिज्म आव इडिया ।

६ दासगुप्त आल्ब्योर रेलिजस कल्ट्स, पृ० १९७ की पादटिप्पणी से उद्धृत ।

का व्यापक महत्त्व प्रत्येक सन्त को स्वीकृत है। आदर्शों में भी विशेष मिश्रता नहीं और प्रिय प्राप्ति के लिए प्रेम के अतिरिक्त और कोई दूसरा साधन हो ही कैसे सकता है? प्रिय अन्तरगत है। इसका यह अर्थ नहीं कि अपने से प्रेम किया जाय क्योंकि यह सत्य-स्वल्प नहीं। सांसारिक विषयों से विरक्ति से अधिक मिलिप्यता अपेक्षित है। यह निस्पृहता भी आरोपित नहीं स्वतः स्फुरित है।

भावना की तीव्रता को सन्त ने सम्यक् की दृष्टि से देखा है। अतः उसे बेतना हाथ केवल नियमित ही नहीं करना चाहता बल्कि बेतना को प्रयुक्तता से अनिवार्य रूप में स्वीकृत है, कारण बेतन्य आचरण की अवस्था में भावना बुद्धि को धार उभूत नहीं हो सकती। भावना-अपान बेतन्य और बेतना प्रधान भावना की सीमाओं में सन्त-कवियों की प्रेम-साधना अभिव्यक्त होती रही। बुद्धि और भावना को नितान्त विच्छिन्न मानने का मोड़ सन्त-साहित्य में नहीं। सन्त इस दुर्बल विमर्श को स्वीकार करता हुआ नहीं दोष पड़ता है।^१ ज्ञानहीन भक्ति का महत्त्व तो तुलसीदास को भी स्वीकृत नहीं। तुलसीदास ज्ञान का विरोध नहीं कर ज्ञान-ज्ञान की अपेक्षा भक्ति-ज्ञान की उपयुक्तता प्रतिपादित करते हैं।^२

कबीर का प्रेम बेतना प्रधान है, वह बेतना की सत्य परिपत्ति है। कबीर के युग की साधना पर विचार करते समय यह स्पष्ट हो जाता है कि कबीर को कई प्रकार के विरोधियों का सामना करना पड़ा था। कबीर का प्रबल विरोध अन्तर्भाव-शून्य बाह्यदम्बर से था जिसका प्रतिनिधित्व ब्राह्मण और मुस्लिम कर रहे थे और नाच-बन्नी योगियों की हठ-साधना के बेतनाभाव से भी उन्हें छोड़ा कैना पड़ा अतः इन ही अतिवादी साधन-भार का विरोध करने में धर्मव्यस्य को बारा फूट पड़ी। पण्डित और योगी ज्ञान के स्वल्पों की ओर आह्वान थे। पण्डित ज्ञान-स्रोत के रूप में वेद-शास्त्र को माग्यता स्वीकार करता था और योगी अन्तर्दृष्टि की प्रामाणिकता। अन्तर्दृष्टि का महत्त्व स्वीकार करते हुए इसके स्वरूप का नवीन अन्वेषण कबीर ने किया और शास्त्राभिमान को अमान्य किया। कारण शास्त्रों का प्राचीर इनके लिए अव्यक्त था। वैष्णवीय भक्ति की ज्ञान की महिमा से प्रेरित करने का श्रेष्ठ कबीर को मिलना चाहिए। ऐसी अवस्था में कबीर का प्रेम सहज ही विविष्ट स्वरूप रखा है।

रैवात में बहुकार के नास जाहि की चर्चा है किन्तु ध्यान को वह पुष्टता नहीं जो कबीर में चीन पड़ती है। नीच कुलोत्पन्न एवं नीच-जनजात से पालितपुष्ट जीवन-साधन करनेवाला व्यक्ति योगियों को ज्ञान-मरम्परा से विच्छिन्न होने के कारण ज्ञान-वर्षा में सफल नहीं हो सकता। अतः बेतन्य-भारा को अपेक्षा प्रेम-साधना का स्वरूप ही यहाँ अधिक स्पष्ट

१ कबीर जोड़ा प्रेम का बेतन चक्रा असवार।

प्यान पडन गहि काल सिर भली मचाई मार॥ ---क प्र जाऊ की संग २७ पृ ७।

२ कहत कठिन समुद्रत कठिन साधन कठिन विमैर।

होइ चुनच्छर व्याप जी पुनि प्रसूह जनेऊ॥ ---मानत उत्तर ११८।

मगति नरत किनु अतन प्रपाठा। संसृति मूल अविद्या नागा॥ वहीं उत्तर ११९।

हो सका है। इस प्रेम-साधना में अपने आपका पूर्ण भाव से अर्पण-न्यौछावर ही मुख्य है।^१ द्वैत का स्वरूप अहंकार है और अहंकार का त्याग कर आत्म-समर्पण प्रेम की अद्वैतता।

गुरु नानक में ज्ञान-योग की चेतना^२ और भाव-भगति की प्रेरणा है,^३ किन्तु आचरण की पवित्रता और आन्तरिक शुद्धता पर अधिक जोर है। और इस प्रकार आत्म-तत्त्व-से परिचय आवश्यक माना गया है। सूफी-मत का प्रारम्भिक प्रभाव पंजाब की उर्वरा भूमि में पडना चाहिए, कारण शेष भारत पर मुस्लिम शासन की प्रतिष्ठा के पूर्व ही पंजाब में मुस्लिम शासन दृढ़ हो चुका था और सूफी-सन्तो का समागम भी। फरिश्ता के अनुसार तैमूर के आक्रमण के समय (सन् १३१८ ई०) पाक पट्टन में शेख फरीद के पौत्र सदुद्दीन गद्दीनशीन थे। ईरानी सूफी-मत में प्रेम की जो विह्वल व्यंजना और विरहोन्माद की तीव्रता है, उसका अभाव आदि-नानक में है। क्रमशः इस प्रेम-साधना की गम्भीरता परिलक्षित होने लगी थी।^४ ऐतिहासिक घटनाओं ने इस विकास में व्यतिक्रम उपस्थित किया और नानक-पन्थ की परिणति सैनिकवद्ध सगठन में हुई। काया नगर के अन्तर्गत राज्य करनेवाले मन और उसके अधीन रहनेवाली इन्द्रियाँ यदि पवन की योग-साधना से पगु बना दी जायें तो कार्य-सिद्धि हो जाय,^५ इस मत को स्वीकार करनेवाला सिक्ख-सम्प्रदाय किस प्रकार राजनीतिक दल में संगठित हुआ, यह अवान्तर कथा है।

प्रेम की तीव्रता, विरहोन्माद की उत्तेजना दाढ़ में अधिक दीख पडती है। यह द्विविध प्रभाव का फल जान पडता है। सगुण भक्त भक्ति को ही एक मात्र साधन मान रहा था एवं सूफी-साधना में प्रेम-तत्त्व की प्रधानता और विरहाकुलता की प्रतिष्ठा थी। दाढ़-पन्थ में वृद्धानन्द अथवा बुड्ढन बाबा दाढ़ के गुरु रूप में प्रतिष्ठित हैं।^६ 'आइन-ए-अकबरी से ज्ञात होता है कि एक शेख बुडन शततारी शेख अब्दुल्ला शततारी के वंशज थे और मुसलिम सुलतान शाह सिकन्दर लोदी के समकालीन भी। शेख अब्दुल्ला भारत में आकर सर्वप्रथम जौनपुर में रहे और उनको मृत्यु मालवा प्रान्त के माडू नगर में हुई। शेख बुडन शततारी सम्भवतया कुतबन के दीक्षा-गुरु थे।^७ इस प्रकार पन्थ में अज्ञात रूप से सूफी-प्रेम की परम्परा स्वीकृत

१ तनु मनु देइ न अतर राखै । अवरा देखि न सुनै अभाखै ॥

सो कत जानै पीर पराई । जाकै अतर दरदु न पाई ॥ —आ० ग्र०, राग सूही १ ।

२ पाणो प्राण पवणि वधि राखे चडु सूरजु मुखि दीए । —आ० ग्र०, रामकली ४, पृ० ८७७ ।

३ अहिनिंसि भगति करे दिनु राती लाज छोडि हरि के गुण गावै ।

—वही, रामकली १०, पृ० ८७९ ।

४ विनु हरि पिआरे रहि न सकै । —आ० ग्र०, महला ३, रागु गउडो पूरवी १, पृ० २४३ ।

घन रैणि सुहेलडीए जीउ हरि सिउचितु लाए । —वही ।

५ आ० ग्र०, रामकली ९, महला १, पृ० ९०७ ।

६ सेन दाढ़ (उपक्रमणिका), पृ० ३१ ।

७ सेप बुडन जग साचा पोरू । नाम लेत सुष होय सरीरू ॥

कुतबन नाम लेइ पाघरे । सरवर दो दुहै जग नीर भरे ॥ —मृगावती ।

का व्यापक महत्त्व प्रत्येक सन्त को स्वीकृत है। आँखों में भी बिरोध मिलता नहीं और प्रिय प्राप्ति के लिए प्रेम के अविरक्त और कोई दूसरा साधन हो ही कैसे सकता है? प्रिय अन्तरगत है इसका यह अर्थ नहीं कि अपने से प्रेम किया जाय क्योंकि यह सत्य-स्वरूप नहीं। सांसारिक विषयों से विरक्ति से अधिक निलिप्तता अपेक्षित है। यह निष्पिप्तता भी आरोपित नहीं स्वयं स्फुरित है।

भावना की सीधता को सन्त ने सन्नेह की दृष्टि से देखा है, अतः इसे चेतना द्वारा केवल नियंत्रित ही नहीं करना चाहता बल्कि चेतना को प्रभुत्वता उसे अनिवार्य रूप में स्वीकृत है, कारण चैतन्य आगरय की अवस्था में भावना तुल्यत्व की ओर अभिमुख नहीं हो सकती। भावना-प्रधान चैतन्य और चेतना प्रधान भावना की सीमाओं में सन्त-कवियों की प्रेम-साधना अभिव्यक्त होती रही। बुद्धि और भावना को मिश्रित विशिष्ट मानने का मोह सन्त-साहित्य में नहीं। सन्त इस दृष्टि किमेव को स्वीकार करता हुआ नहीं सोच पाता है।^१ ज्ञानहीन भक्ति का महत्त्व तो तुलसीदास को भी स्वीकृत नहीं। तुलसीदास ज्ञान का विरोध नहीं कर ज्ञान-भाव की मोटा भक्ति-भाग की उपयुक्तता प्रतिपादित करते हैं।^२

कबीर का प्रेम चेतना-प्रधान है वह चेतना की पहचान परिणति है। कबीर के गुण की साधना पर विचार करते समय यह स्पष्ट हो जाता है कि कबीर को कर्क प्रकार के विरोधियों का सामना करना पड़ा था। कबीर का प्रत्यक्ष विरोध अन्तर्मात्र-सूक्ष्म बाबादम्बर से था जिसका प्रतिनिधित्व ब्रह्मण और मुल्का कर रहे थे और नाच-गान्धी योगियों की हठ-साधना के चेतनावाद से भी उन्हें खोहा सेना पड़ा अतः इन को अतिवादी साधन-मार्ग का विरोध करने में सामंजस्य की धारा फूट पड़ी। पण्डित और योगी ज्ञान के दो स्वरूपों की ओर बाह्यदृष्ट से। पण्डित ज्ञान-योग के रूप में वेद-शास्त्र को मायता स्वीकार करता था और योगी अन्तर्दृष्टि की प्रामाणिकता। जन्तुदृष्टि का महत्त्व स्वीकार करते हुए इसके स्वरूप का गरीब का विमान कबीर ने किया और सात्वतमिमान को अपायक किया कारण सात्वतों का प्राचीर इनके लिए अक्षय्य था। वैष्णवीय भक्ति को ज्ञान की महिमा से मण्डित करने का अर्थ कबीर को मित्रता नाशिव। ऐसी अवस्था में कबीर का प्रेम गहन ही विविध स्वरूप रणवा है।

रैदान में अहंकार के नाश साधन का चर्चा है किन्तु ज्ञान की वर पुष्टता नहीं का कबीर में बीज पड़ी है। बीच बुलायाग एवं नीच-अवस्था से सात्वतमिमान ओवन-मान केनेवाला व्यक्ति भावियाँ की साधन-मार्ग से विच्छिन्न होने के कारण ज्ञान चर्चा में संलग्न नहीं हो सकता। अतः चैतन्य-मार्ग को अपना प्रेम-साधना का स्वरूप ही यही अधिक स्पष्ट

१ कबीर ने जो प्रेम का चैतन्य चढ़ा अनकार।

म्यान परगर्ग बाग मिर भली मयाई मार॥ — क पं बाप की अग २७ पृ ७ ।

२ ज्ञान बटिग समुल्लस कटिम गायन कटिम बिनेद ।

होद पुनाम्बर ग्याग जी पुनि प्रभुत अनेद॥ — भागवत उतर ११८ ।

अपनि ज्ञान किनु जगन प्रयाग । गगुनि भूष अविदा नाग ॥ बी उतर ११ ।

रहस्यवाद

“कहू रैदास यह गोप नहीं, जानै सब कोई ।”

हो गई है। चेतन्य देव (सन् १४८६ ई. १५१३ ई.) के प्रभाव से भाव-विह्वल प्रभ-भाव का विस्तार सम्भव हुआ। इनका प्रत्यक्ष प्रभाव सम्भव नहीं होने पर भी ब्रह्म-तत्त्व की चेतना से अधिक भाव-विह्वलता और विरहोन्माद का विस्तार बाबू में अधिक है। सुन्दरदास आनन्ददास की ओर अधिक सम्मुख दीख पड़ते हैं। पद्मदास आदि में व्यापक प्रेम-तत्त्व का प्रसार ही अधिक दीख पड़ता है।

बाहादुरी हरिया साहब पर कबीर-मन्त्री प्रभाव है, जिसके कारण एक ओर 'परब' (बौद्धिक चेतना का प्रयोग) और दूसरी ओर समुच्च प्रेम की योजना है।^१ कचि हरिया साहब के अनुसार कचि से भी ज्ञान सम्भव है और सत् से ही ज्ञानोद्भव है। ज्ञान से सत् प्रकाशित और सत् से प्रेम और अनुराग अपेक्षित है।^२

सूक्तियों के ऐकान्तिक प्रेम से सन्त प्रेम की मिलता है। सूक्ती-प्रेम का आदर्श उपनिषद करते हुए कपिलमुनीन अलारी ने कहा—प्रेमिका का प्रेम अग्नि है और बुद्धि केवल धुआँ है। जैसे ही प्रेम प्रज्वलित हो उठता है धुआँ बिलीन हो जाता है।^३ इस प्रकार इस निष्कर्ष पर पहुँचा जा सकता है कि सन्त-मत में प्रेम-तत्त्व की व्यापक स्वीकृति के साथ चेतन्य के विस्तार वैयक्तिक चेतना सामाजिक स्थिति एवं साधना-पद्धति के निरन्तर स्वल्प-संस्कार के साथ होता रहा। इसके प्रेम में माना और स्वल्प का अन्तर है किन्तु तात्त्विक सम्मेलन अविविच्छन्न।



- १ बिना ज्ञान मूल नहीं देखी। होली ज्ञान प्रेम रस देखी ॥
पुरुष ज्ञान भवति है नापी। ज्ञानहि भवति बोध नहि बापी ॥ —हरिया सागर पृ. ११।
- २ नहिने भवति सब होली ज्ञान। नहिने सब सब पुरुष ज्ञाना ॥
सब मुक्ति निम्न पंच विराधा। सुमिरहि सब प्रेम अनुराधा ॥
मुनि नच निम्न सीरी छोई। पार्वी प्रेम निम्न जर्ष छोई ॥

—हरिया सागर, पृ. ११।

- ३ इसके ज्ञान! ज्ञानास्तो अकल मूल। इसके ज्ञानर हर नुद्वय अकल मूल ॥

—हरिदास के सूक्ती कवि पृ. १७।

होता रहता है। इसके सम्बन्ध की धारणाओं में अन्तर्ध और अज्ञात का घुट^१ चित्त-विशेष और भूत-विद्या से समानता और सम्बन्धता^२ एवं लोका-बाह्य जीवन-गति की मान्यताएँ^३ सम्बन्ध हो गई हैं। रहस्य का दार्शनिक अर्थ है—गुप्त भेद गोप्य विषय ऐकान्तिक मन और रहस्य ही उपलब्ध नहीं हो सकनेवाला गूढ़ रहस्य। रहस्य के अर्थों में संकेत-स्वच्छ आत्मस्वामी श्रीका समागम (रह प्रणय) के साथ भी रहस्यभाव पराकाष्ठ रूप में सम्बन्ध हो गया है।

पूर्व और पश्चिम दोनों में रहस्यवाद के प्रचार विस्फेयन और व्याख्या की चेष्टाएँ होती रही हैं। जब का हुई परिस्थिति और ऊमस भरे विवाकपूर्ण वातावरण में भाव का स्वर बन कर रहस्यवाद का वाता है। रहस्यवाद के अध्येता की सबसे बड़ी कठिनाई है कि इसकी कोई समुचित अवगाह्य और सामान्य परिभाषा स्वीकृति नहीं एवं इसके प्रयोग में भी विविध अन्वयवस्था रही है।^४ इसकी विभिन्न धारणाओं के आधार पर इसकी व्याख्या और विवेचना होती रही है। वामन (उत्तरवाद) मनोविज्ञान और योग्य-शास्त्र दोनों के लिए रहस्यवाद का पूर्ण रहस्योद्घाटन करना सम्भव नहीं हो सका है। विचारक-विशेष ने अपनी धारणा के अनुसार इसका स्वरूप लिया है। रहस्यवाद के भिन्न-भिन्न स्वरूपों पर बाउडेस ने विचार किया है और उक्त लेखक के अनुसार रहस्यवाद के सम्बन्ध का पाँच स्पष्ट धारणाएँ हैं। आचार्य शुक्लजी की धारणा के मूक में उन्नीसवीं शताब्दी की काव्य-वाद का यूरोपीय पुनरुत्थान का चिन्तन सर्ववाद^५ का बहुत कुछ आभास पा^६ और रहस्यवाद की पाठ्य विवेची की अतः नियुक्त समित की बानी वैसी वेष्ट में विवेची वस्तु की जो मुलकमानी अनप्यवारी में प्रचलित हुई।^७ प्रसारणी इसे छोड़ते आत्मा भारतीय मानते हैं तथा इसे विवेची वस्तु मानने को हास्यास्पद—‘रहस्यवाद के सम्बन्ध में कहा जाता है कि उसका मूल उद्देश्य सेमेटिक बन्ध-बाधना है और इसीलिए भारत के लिए बाहर को बन्द है। किन्तु भारतीय रहस्यवाद ठीक सेमेटिकमिना से आया है यह कहना वैसा ही है वैसा वेदों की सुमेरियन शकुन्ध’

१ रहस्यवाद के मूल में अज्ञात शक्ति की जिज्ञासा काम करती है।

—नाम क सं की भूमिका पृ ५४।

२ रहस्यवादी की ईश्वर-समायमवादी वसा चित्त-विशेष के रूप में मानी जाती है—वैसे किन्ती भूत या देवता के चित्त जाने पर होती है। —शुक्लजी सूरदास पृ ८९।

३ आचार्य शुक्लजी सूरदास पृ १ ।

४ इष्टम्प—हॉकिंग उम्पू बार टाहप्ट और पिछाणकी पृ १८।

—मोरिस एडिसन क्लाउट इस मिस्टिफिजम पृ १।

—प्राट रेजिसस कॉनसंसस पृ ३३७।

—बाउडेस एम इन्ट्रो-क्वाल टू रि साइकालॉजी ऑफ रेजिजन पृ २२५।

५ वैजिन ॥ लिए सचवाद का प्रयोग अधिक उपयुक्त नहीं सर्वसचवाद में आत्म-राज की ही प्रतिष्ठ और प्रधानता है। सचसचवाद अथवा बहु-रहस्यवाद अधिक उपयुक्त हो सकते हैं।

६ वा सं (भूमिका) पृ २७।

७ का र पृ १७।

सिद्ध करने का प्रयास ।^१ सर्ववाद की झलक, भावोत्पाद की विक्षेपावस्था एवं वर्णाश्रमाश्रित नैतिकता के अभाव के साथ सूफी-मत का प्रभाव आचार्य शुक्लजी ने मध्यकालीन सन्तो पर देखा है और आधुनिक हिन्दी रहस्यवादी काव्य पर यूरोपीय एवं उसके बगला सस्करण का । रहस्य-भावना ('वाद' नहीं) किसी एक देश, काल, जाति अथवा धर्म-सम्प्रदाय की सीमा में आवद्ध नहीं, यह सर्वकालीन एवं सार्वभौम भावना है । एक-दूसरे पर पड़नेवाले प्रभाव को दिखलाने के लिए समसामयिकता एवं विचारैक्य और सामान्य धारणाओं को दिखलाना ही पर्याप्त नहीं, उनके पारस्परिक सम्पर्क की स्थापना करनी होगी । यह सदा स्मरण रखने योग्य है कि तेरहवीं, चौदहवीं और पन्द्रहवीं शताब्दियों के यूरोप में रहस्यवादी सन्तो की स्पष्ट परम्परा है । एवार्ड, टौलर, रुजब्रौक, टाम्म ए केम्पिग, रिचर्ड रौल, जुलियाना ऑफ नारविच आदि रहस्यवादी इन्हीं शताब्दियों में हुए हैं । इस्लाम के इतिहास में भी सूफी-साधना के लिए इन शताब्दियों का मुख्य स्थान है । इन शताब्दियों में भी वैसी धर्म-साधना का स्पष्ट प्रभाव दीख पड़ता है जिसे रहस्यानुभूति की सज्ञा मिली है । ऐसी अवस्था में रहस्यानुभूति के भारतीय स्वरूप को मात्र विदेशी प्रभावोत्पन्न मानना समीचीन नहीं होगा ।

आस्तिक्यवाद-सर्वव्रतैक्यवाद, पारलौकिक विद्या, गुप्त मत, निगूढ ज्ञान, भेद, धार्मिक सस्याओं और उनके आश्रित लोकाचार के विरोध, दैवी पागलपन एवं भावावेश, मादक-द्रव्य-सेवन-जन्य अथवा भूत-प्रेत के प्रभाव से प्राप्त आवेश का अन्तर्भाव रहस्यवाद में हुआ है और इन अर्थों में इसके प्रयोग मिलते हैं । विलियम जेम्स ने मादकोत्तेजना (Drunken Consciousness) और रहस्यात्मक चेतना में समानता देखी है ।^२ कुछ आधुनिक विचारक ईश्वर के प्रति प्रेम एवं वैराग्यमयी धर्म-निष्ठा की अतिवादी धारणा को रहस्यवाद का मूल मानते हैं ।^३

धर्म-साधना में गोप्य और गुह्य धारणा का उद्गम नवीन नहीं । दो विभिन्न धर्म-साधनाओं के संघर्ष के कारण विजित धर्म-साधना के प्रचार में गोप्य और गुह्य धारणा आती है । आर्य-आर्येतर संघर्ष के कारण आर्य-धारणाओं में स्पष्टता आई, दोनों के सगम और समन्वय से सामंजस्यपूर्ण धर्म-साधना का विकास हुआ किन्तु जिस दल ने आर्य-आधिपत्य स्वीकार करने के बदले दुर्गम वनों और दुर्लभ पर्वतों में विहार करना ही श्रेयस्कर समझा, उसने अपनी धर्म-साधना की रक्षा के प्रयास किए । आर्य-आधिपत्य स्वीकार कर आर्यों की वस्तियों में बसनेवाली आर्येतर जातियों के सदस्य गुप्त रीति से गुप्त स्थानों में अपनी धर्म-साधना के अनुरूप अनुष्ठानादि करते रहे होंगे, कारण आर्य-सभ्यता की स्थापना सहसा नहीं हो गई थी अतः क्रमशः धुलती-मिलती आर्येतर धर्म-भावना अपने स्वतन्त्र स्वरूप की रक्षा आर्य-सभ्यता और धर्म-निष्ठा को स्थापना के पश्चात् परोक्ष रूप से ही करने में समर्थ हुई होगी । अथर्ववेदीय मन्त्रों, जौपवों, तरह-तरह के टोटकों, जन्त-मन्तर द्वारा इस लोक में सर्वविध दुःख-दारिद्र्य-मोचन, विघ्न-बाधा एवं रोग-शोक से त्राण प्राप्त करने की चेष्टा में

१ द्रष्टव्य—काव्य और कला, पृ० १९-२० ।

२ वि० जे०, दि० बेराइटीज ऑफ रेलिजस एक्वैरियन्स, पृ० ३७७ ।

३ इज द्वारा उद्धृत हारनैक का मत ।

गुहात्मक प्रकृति के दर्शन किए जा सकते हैं। अवबोध में इनका प्राधान्य है।^१ गोप्य और गुह्य होती हुई साधनाएँ क्रमशः ज्ञानार्थ-आर्थों द्वारा स्वीकृत होती रहीं। अवबोध की उन्नत मूक साधना अन्वेष काष्ठ से यदि प्राचीन नहीं तो उसने समकालीन तो अवश्य है। कम-कीची यज्ञ-प्रमाणित साधना के स्पष्टीकरण और विरोध में जिस ज्ञान-काष्ठ का माध्यम किया गया उसमें गोपनीयता और गुह्यता दोनों आवश्यकताओं का समावेश है। उपनिषद् (उप+नि+सृ+णिङ) का अर्थ मिल-मिल प्रकार से किया जाता है किन्तु इसका व्युत्पत्त्य है गुह्य के समीप उपविष्ट होकर अज्ञापूर्वक ज्ञान-प्राप्ति।^२ उपनिषद् का अर्थ रहस्य रहा है। कामसूत्र में औपनिषदिक अभ्यास है। शैतक और ज्योतिष-ग्रन्थों में भी ऐसे प्रकार का प्राप्त होता है। उपनिषद् की गणना गोप्य विद्याओं में हावी थी और शिष्य की योग्यता-परीक्षा द्वारा अधिकारि नियम कर गुह्य योग्य एवं अधिकारी शिष्य बनना पुत्र को उपविष्ट करता था। श्वेताश्वर ने वेदान्त (उपनिषद्) को परम गुह्य कहा है और विधान किया है कि पुत्र और शिष्य के अतिरिक्त किसी अन्य व्यक्ति तथा संबंधवृत्ति होने पर पुत्र-शिष्य को भी यह ज्ञान नहीं देना चाहिए।^३ अनधिकारी को उपविष्ट करने पर बृहदारण्यक और मैत्रयी^४ में प्रतिबन्ध है। साधन और साधना की गोपनीयता एवं गुह्यता उत्पन्न-ज्ञान की सीमा में प्रवेश पा गई। कृष्ण द्वारा उपविष्ट गीता-ज्ञान को संक्षेप में परम गुह्य-रहस्य कहा है। कृष्ण ने भी इसे गुह्य से गुह्यतर ज्ञान कहा है।^५ रामानुज माध्व में सम्पूर्ण गुह्य उत्तमों में भक्तियोग को ही श्रेष्ठ माना गया है।^६ भक्ति-योग को गुह्य स्वीकार करने का अर्थ साधना-प्रवृत्ति और साधन की गुह्यता हुई। उत्पन्न पुत्र और साधन गुह्य बन गए। योग-भाग ने साधन की गुह्यता-सम्बन्धी आशयों को मजबूती प्रदान की। फलस्वरूप उनकी साधना-प्रवृत्ति गुह्य रही। 'बो तुमसे राज्य माँगे उसे उसकी कामना-पूर्ति के लिए राज्य अथवा वन दे सकते हो परन्तु एक ही बात उपनिषदों को जिस-किसी को देना ठीक नहीं। निरुपद्रव्यपूजन को नास्तिक है, इतना है, दुराचारी है, मेरी भक्ति से मुँह मोड़े हुए है तथा शास्त्ररूप गद्दों में गिर कर मोहित हो रहे है अर्थात् जो केवल शास्त्र-वर्चा में हो गये हुए है उन्हें तो कभी नहीं देना चाहिए।'^७

गौतम बुद्ध ने आचार प्रमाण और वैराग्य-प्रवृत्ति जीवन के लिए आध्यात्मिक प्रश्नों को अत्यवधार माना था और निर्वाण को परम काम्य। बुद्ध की यह सीमांता भाषे चक कर रहस्य बार का कारण बनी। उनका धर्मशास्त्र मानार्थनीय विवेचन धर्म भाषाभाष विवेचित रूप

१ वैदिक साहित्य पृ १० नि पृ ११६ और विद्वत्सिद्ध हिस्ट्री ऑफ इंडियन सिविलिजेशन (भाग १) पृ १२ ।

२ वेदान्तसंग्रह—अष्टावक्र शास्त्री पृ ४४ ।

३ वेदान्त परम गुह्यं पुराकथे प्रचोदितम् ।

माधवाचार्य शास्त्रार्थ माधवाचार्यशास्त्रार्थ वा पुनः ॥ —स्व १।२२ ।

४ बुद्ध १।१।१२ और मैत्रयी १।१२ । ५ गीता अ १८ वसी ७५ और ११ ।

६ गर्वपु एतेषु गुह्येषु भक्तियोगस्य श्रेष्ठतया गुह्यतमम् । —गीता प्रेम पृ ५९५ ।

७ मुनिमनोनिषद् (गीता प्रेम) पृ १२४ ।

गया। रसेश्वराचार्य नागार्जुन की रासायनिक प्रक्रियाओं एवं औषधों का प्रभाव भी रहस्यात्मक प्रवृत्ति पर पड़ा। नागार्जुन की रस-पद्धति अथर्ववेदीय विकास की परम्परा में जान पड़ती है। रासायनी रहस्यवाद का प्रभाव जड़ी-बूटियों के प्रयोग, धातु-परिवर्तन, आदि के रूप में योगियों पर पड़ा। श्वेताश्वर की योग-प्रक्रिया शिव से सम्बद्ध है जिसकी चर्चा ऋग्वेद से बहुत ही अधिक अथर्ववेद में हुई है। नाथ-सम्प्रदायान्तर्गत शैवोपासना की पद्धति से रस-सिद्धियों का संयोग इस दिशा में पर्याप्त संकेतपूर्ण है। तान्त्रिक अभियान ने भारतीय धर्म-साधना को एक समय आक्रान्त-सा कर लिया था तथा बौद्ध, पौराणिक, वैष्णव आदि धर्मों में इसकी मान्यता प्रतिष्ठित हुई। तन्त्र-मन्त्र, भैरवी चक्र की प्रतिष्ठा के साथ गुह्य समाज की स्थापना द्वारा लोक-बाह्य यौन-स्वातन्त्र्य के आनन्द की लिप्सा बढी। निम्नाधिकारी साधकों में इन साधनाओं ने अत्यन्त गहिरे रूप धारण कर लिया था, इसे कबीर ने स्पष्ट रूप से लक्षित किया था।^१ तन्त्र-मत में यन्त्र-मन्त्र, रहस्योन्मुखता, प्रतीकोपासना की प्रतिष्ठा रही।^२ महापण्डित राहुल सांकृत्यायन ने सिद्ध-काव्य में सहजयान और रहस्यवाद ही पाया है। रहस्यवाद से उनका स्पष्ट तात्पर्य क्या है, यह स्पष्ट नहीं होता किन्तु रुद्धि-पाखण्ड-विरोध, अलख-निर्जन का राग 'स्त्री-रत्न दुष्कुलादपि' की धारणा, सहज-सुन्दरी का आग्रह, गुरु-माहात्म्य को हठधर्मी आदि को उन्होंने रहस्यवाद के अन्तर्गत माना है।^३ डॉ० प्रबोध चन्द्र बागची के अनुसार दोहा-कोष में अभिनव रहस्यवाद के दर्शन होते हैं।^४ इसके विकास की कड़ी नाथ-सम्प्रदाय में देखी जा सकती है। गोरखनाथ की योग-पद्धति की रहस्यवाद के अन्तर्गत गणना, आत्मस्थ 'शिवत्व' की प्राप्ति, योगिक क्रिया की गुह्यता, गुरु-माहात्म्य के अतिवादी आग्रह के कारण होती रही है। समरस की प्राप्ति इसका उद्देश्य और योगिक क्रियाएँ इसका साधन हैं। साधना की एकनिष्ठता एवं वैयक्तिक प्रयास भी रहस्यवाद के अन्तर्गत आता रहा है। सूफी सम्प्रदाय की साधना नितान्त ऐकान्तिक नहीं थी। इस प्रकार रहस्यवाद में 'हाल' की अवस्था, भावावेश में परम प्रिय की उपलब्धि प्रतिष्ठित रहती है और उस मिलन के क्षणों की प्रतीकात्मक व्यञ्जना सूफी कवियों का उद्देश्य। आनन्दोपलब्धि और रहस्यानुभूति इस प्रकार एक सीमा-क्षेत्र में आ जाती है।

वैधो साधना-पद्धति, लोक-धर्म की रुद्धिवादिता, इनकी अतिवादी व्यापक मान्यता और आग्रह के कारण सांस्थिक (Institutional) धर्म की कट्टरता के विरुद्ध जो आन्दोलन हुए हैं, उनमें भी रहस्यवाद की गन्ध लगी ने पाई है। ऐसी परिस्थिति में स्वतन्त्र विचारकों की धारणा वैयक्तिक बन कर गुह्य और गोपनीय तथा सघ-बद्ध होकर विरोध का रूप धारण करती है। इस्लामी नैतिक भावना का विरोध पौराणिक धर्म और तन्त्रमत की गुह्यता से अधिक हुआ था यद्यपि नाथ-सम्प्रदायान्तर्गत योग-स्वरूप के कुछ अंश को सूफियों ने ग्रहण किया। सूफी-मत के दो विभाग हैं वा-सरा (वैधो) और बे-सरा (परम्परा-विरोधी एवं

१ स० क०, रागु आसा ५, पृ० ९५ और क० ग्र०, रामकली २४८।

२ ड० ए० पेन०, द शाक्ताज, पृ० ५१।

३ हि० का० घा० (भूमिका), पृ० ४७-४८।

४ ज० डि० ले० (भूमिका), पृ० २।

स्वतन्त्र) इसी प्रकार ईसाई मत में रहस्यवादियों के एक दल को अपना उन्नामक भाग है और कुछ को विरोधी भी। सभी सम्प्रदायों में कुछ लोग ऐसे अवश्य हुए हैं जिन्हें तत्कालीन धर्म-दृष्टि आत्म-विकास के भाग की भाषन मातम पड़ी। यह विरोध मोठम बुद्ध से लेकर बांधों तक फैला रहा है। सब बड़ सम्प्रदाय की कविवादिता ऐसे विरोध का बीज बने। अन्तर में छिपाए रहती है। विश्व कविता में यह विरोध स्पष्ट है। उत्तर मध्यकासी में कबीर की भाँति इस विषय में सर्वाधिक संभव स्पष्ट और तीव्र रही। सन्त-कवियों के नाम पर सम्प्रदायों की स्थापना उनके पश्चात् हुई किन्तु वे साम्प्रदायिक नहीं थे।

रहस्य का प्रयोग अंबरेजी के मिस्टिरियस अत गूढ़ता-महानता के अर्थ में होता रहा है, जिसमें विकलपणा अस्पष्टता अज्ञयता एवं अतिरिक्तता की भावनाओं का स्पष्ट प्रतिबिम्ब है। ब्रह्मविद्या अथवा अणिष्ठ विज्ञान पञ्चतन्त्र और बुद्धोप्य है। इसी बुद्धोप्य कि परीक्षित और गिष्ठाबाग अधिकारी ही—जिनकी वासनाएँ मल्ट हो चुकी हैं। इसको प्राप्ति कर सकता है। उपनिषदों में रहस्य के इस स्वरूप का भी स्पष्ट संकेत है, जीवन के रहस्य महान हैं। अज्ञान अत्यन्त गहन है। इसका स्पष्ट रूप तत्त्ववादी है। विभिन्न धर्म-सम्प्रदायों को अन्तर्गत ठुठाने की प्रतिक्रिया के कारण आपत्ति रहस्यवाद का स्वरूप साम्प्रदायिक रहा है और इनमें अपनी धर्म-साधना के चक्र को व्यापकत्व देने का स्पष्ट प्रयास भी देखा जा सकता है। हरनैक ने रहस्यवाद को वैधेयिक धर्म-निष्ठ और आवर्तित माना है।^१ आचार्य शुक्ल ने इसके साम्प्रदायिक स्वरूप पर अतिरिक्त आपत्ति प्रकटित किया है।^२ यद्यपि आभात्मिक एवं स्वानात्मिक रहस्यवाद से अपन अ-विरोध की घोषणा की है। अधिकांश अवस्थाओं में रहस्यवादी पौरुहित्य के माध्यम द्वारा मुक्ति की प्राप्ति में असमर्थता वास्तविक ज्ञान की प्राप्ति में पुस्तकीय विद्या की अक्षमता एवं अन्तस्व भावना के अतिरिक्त किसी अन्य बाह्य प्रमाण की व्यवस्था को स्वीकार करता रहा है। सन्त-मत ने पुरोहित मुक्ता देश-कुराग बाह्य पूजोपासना-निमात्र घट-रोमा को आत्म-मोटीति कराने में असम कहा है। वीर्य-धर्म में सांख्यिक धर्म का विरोध है और कुछ लोगों ने विरोध की इस समता के कारण भी रहस्यवाद की व्याप्ति इसमें देखी है।

वैराग्य-प्रधान जीवन के सिद्ध या रहस्यवादिता स्वीकृत होती रही है। वीर्य धर्म विराग प्रधान या रॉकर में मुक्त-हामी वैरागियों का संगठन किया। लोगों ने इस वैराग्य को धर्म साधन माना वैश्यवाच्य विरागधर्म जीवन का पलपाती थे। सूफी-सम्प्रदाय प्रारम्भ में इसी प्रकार साधारण जीवन व्यतीत करनेवालों का एक था और ईसाई रहस्यवादियों ने अनेक पुरोहित-धर्म (Priestly Order) के थे। परम-प्रिय से राग का अर्थ संसार है। विराग या। प्रिय के राग की भाँति के अनुकूल संसार के विराग को माना निर्धारित हुई एवं पीछे चल कर ती संसार से विराग की भाँति परम-प्रिय के राग का मापरण करने लगी। परमात्मा के अपरोक्ष रहन के पश्चात् संसार में और कुछ काम्य नहीं रहता और यही का जीवन प्रीका प्रीका अवता है। आचार्य शुक्ल के अनुसार मिल-मिल रहस्यवादी कवियों की दृष्टि में

१ 'रॉच डाटा मिस्टिरियस इन रेजिजन' के २१वें पृष्ठ पर प्रकृत।

२ का. २. पृ. ११५।

घोड़ा-बहुत भेद रहता है, कुछ कवि 'लोकवाद' भी लिए रहते हैं, पर यह भी उतना ही ठीक है कि सब इस दृश्य और गोचर जगत् से परे एक अनीतिक जगत् की ओर झाँकने का दावा करते हैं। रहस्यवाद, लोकजीवन और मंगल भावना पर विचार करने का अवसर हमें अन्यत्र प्राप्त होगा किन्तु यह निश्चित है कि इस दृष्टि से मन्त-काव्य रहस्यवादी नहीं और रहस्यवादी केवल अभीतिक जगत् की ओर झाँकने का दावा ही नहीं करता, बल्कि रहस्यानुभूति द्वारा प्राप्त आनन्द और मत्स्य के आलोक को पत्येक मानव के लिए उन्मुक्त करने का इच्छुक रहता है।

कुछ विद्वानों ने योग के ध्यान, समाधि, एकाग्रता और मन प्रसाद पूर्ण स्थिति को ईसाई रहस्यवादियों के भावोन्माद विधेयपूर्ण आचरण एवं आवेश का समकक्ष माना है, अतः योग में भी रहस्यवाद मान लिया गया। ऐनान्तिक साधना और आत्मस्थ प्रिय के दर्शन की चर्चा इस निष्कर्ष पर पहुँचने में अधिक सहायक बनी। योग की प्रणाली को कुछ पाश्चात्य विद्वान् शूटा रहस्यवाद और जुबल जो मानात्मक रहस्यावाद मानते हैं। योग-परक अन्तःसाधना-प्रधान वाणिज्य के कारण भी इन सन्तों को रहस्यवादी मान लिया गया। सन्तों ने रहस्यवादोचित-विशेष, भावोन्माद एवं प्रेतात्मा के आपेश का स्वरूप खड़ा नहीं किया और न उन्होंने इन्हें तत्त्वज्ञान का साधन माना। अनुभूति के लिए मध्यस्थता की अपेक्षा उन्होंने अवश्य अस्वीकृत की है और अन्तःसाधना के लिए इनका मोह भी स्पष्ट है, जिसकी सामाजिक भूमिका है। गुरु मध्यस्थ नहीं बल्कि जाग-ज्योति एवं अन्तःस्थ शक्ति का प्रकाशक मात्र है।

भक्ति धर्म के हृदय के रूप में स्वीकृत है।^१ आर० एन० जोन्स ने रहस्यवाद को धर्म की विदग्ध, गान्ध और जीवन्त स्थिति मानी है।^२ एक ओर भारतीय भक्ति-परम्परा को रहस्यवाद से मुक्त माना गया है दूसरी ओर गीता के भक्तिवाद, रागुणोपापना आदि की गणना अनेकानेक विचारकों ने रहस्यवाद के अन्तर्गत की है। मध्य वैष्णव-ग्रन्थों में भक्ति-रस को रहस्यमय कहा गया है—

निवृत्तानुपयोगित्वाद् दुरुहत्वादय रग ।

रहस्यत्वाच्च सखिष्य विततागोऽपि लिख्यते ॥^३

यह दृश्यमान जगत् वैचित्र्यपूर्ण, अज्ञात शक्तियों का रहस्यमय केन्द्र है। अज्ञात शक्तियाँ इसे परिचालित करती हैं, उन शक्तियों का वास्तविक और पूर्ण परिचय प्राप्त कर सकना सम्भव नहीं। वे मन-वाणी के परम अगोचर हैं, कोई विरला ही रहस्य-भेद करने में समर्थ हो सकता है। इस रहस्य को रहस्यात्मकता को स्पष्ट करनेवाला भी रहस्यवादी बना दिया गया। जीवन और जगत् के रहस्यों को समझने का प्रयास सर्वत्र हुआ है, जडात्मक दर्शन के अतिरिक्त सभी जिस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं वह आध्यात्मिक एवं अध्यात्मवाद-परक है। अतः केवल भारत अध्यात्मवादी नहीं अपितु सर्वत्र अध्यात्म का पचार हुआ। अंगरेजी के 'स्पिरिचुअल' के अनुवाद-स्वरूप होने के कारण कुछ विलक्षण कथन प्राप्त होते रहे हैं।

१ आचार्य शुक्ल सूरदास, पृ० ९३। २ स्टीज इन मिस्टिकल रेजिजन।

३. भक्ति रसामृत, द्विवेदी द्वारा 'विचार और वितर्क' में १२०वें पृष्ठ पर उद्धृत।

इस में क्रिश्चियन मिस्टिसिज्म नामक ग्रन्थ में रहस्यवाद के चार उपकरणों का परीक्षण किया है—गुह्यज्ञान (Esoteric knowledge) श्रान्तिवाद (Quakerism) शरम निरीक्षण (Introspection) एवं भौतिक वस्तुओं का तिरस्कारपूर्ण निषेध (Contempt and neglect of material things) क्रिश्चियन जेम्स ने अवलम्बीयता प्रज्ञात्मकता धर्मिकता एवं निस्वेष्यता को रहस्यानुभूति का आवश्यक तत्त्व माना है। इस प्रकार सैलक-विशेष की चारपा पृथग्रह और ऐतिहासिक परम्परा के कारण रहस्यवाद के विभिन्न और विरोधी स्वरूपों की परिष्कृत किया जाता रहा है।

परिभाषा और स्वरूप

रहस्यवाद सम्बन्धी चारनाओं की अव्यवस्थित स्थिति को चर्चा की जा चुकी है जिसके फलस्वरूप परिभाषाओं एवं स्वरूप विस्लेषण का समुचित आधार अनिश्चित ही-सा है। प्रसाद जी के अनुसार 'काव्य में आत्मा की संकल्पात्मक मूल अनुभूति को मुख्य बाध रहस्यवाद है।'^१ वे इस बाध को पूर्वतया भारतीय मानते हैं और इसके आत्मज्ञान को कर्मित भारतीयोचित विवेक में सम्मिश्रित कर केने से जादुसदानी होने के होकेपन के कारण उत्पन्न होनेवाली सुसकाहट को समेटिक प्रभाव मानने का कारण समझते हैं। मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण से अनुभूति संकल्पात्मक—सिक्स्वात्मक के विरुद्ध अन्विष्टि पूर ईकार्पन है। प्रसाद जी ने अन्वय सिद्धा है—'काव्य आत्मा आत्मा की संकल्पात्मक अनुभूति है जिसका सम्बन्ध विस्लेषण सिक्स्वा या विज्ञान से नहीं।'^२ इस प्रकार समस्त काव्यबाध ही रहस्यवाद हो गई। इसके विरुद्ध 'भारतीय काव्य की स्वाभाविक प्रवृत्ति आचार्य शुक्ल के अनुसार रहस्य की ओर नहीं रही है।'^३ वही प्रसादजी ने अपनी परिभाषा को इतना व्यापक बना रखा है कि सम्पूर्ण भारतीय काव्य रहस्यवाद के अन्तर्गत समहित हो जाता है वही शुक्ल जी ने इतना संकुचित कि काव्यात्मक काव्य इसकी सीमा में आ नहीं सकेगा। शुक्लजी के अनुसार कविता का सम्बन्ध शब्द की व्यक्त सत्ता से है, चारों ओर केने हुए बोधर प्रवृत्ति है अन्वय सत्ता से नहीं। अन्वय भी अन्विष्टि है काव्य भी अन्विष्टि है। अन्वय अन्विष्टि को अन्विष्टि है और काव्य इस अन्विष्टि की भी अन्विष्टि है'^४ और रहस्यवाद की सबसे पहली बात है अज्ञात निश्चय परम सत्ता के साथ समापन और संस्थाप धीमे जिसके द्वारा अन्वय या वाचक को ओकोत्तर या पारमाधिक ज्ञान की उपरान्वि होती है।'^५ व्यक्त और अन्विष्ट के पारिभाषिक सन्देह द्वारा समस्या का हल उपस्थित नहीं किया जा सकता। अन्वय यदि अन्विष्ट की व्यक्त सत्ता है तो क्या वह पूरतया अज्ञात रह सकेगा? किन्तु क्या इसी में वह पूर्व व्यक्त भी हो सकेगा? न वह पूरतया व्यक्त है और न सर्वतोभावेन अन्विष्ट वह व्यक्त भी है और अन्विष्ट भी। इसीलिए तो गम्भिर उभे इन्द्रादीत जैतादीत निश्चित अनिवार्यनीय कहता है। कल्याणकारी व्यक्त अन्वय (ओष मनुष्य) और अन्विष्ट प्रहृ-उत्तर का अन्तर मान कर कहता है,

१ काव्य और कथा पृ १९।

२ वही पृ ११।

३ का र पृ १४।

४ का र पृ ११।

५ मुरदास पृ १७८।

नहीं तो आदर्शवादी ढाँचे में शिथिलता आ जाती है। भाववादी (आइडियलिस्ट) भीतिकता को भाव की अभिव्यक्ति मात्र मानता है और वस्तुवादी (मेटेरियलिस्ट) भाव को वस्तु में अन्तर्भूत। सन्त भीतिकता को भावात्मक स्वरूप से विच्छिन्न भी नहीं मानता और वस्तु को भाव का उत्पादक भी नहीं। उसके अनुसार भावात्मकता के प्रसार में भाव भी है, अभाव भी है, पूर्ण भाव भी नहीं है और सर्वांगतया अभाव भी नहीं, अतः जगत् और ब्रह्म दोनों भावाभाव विवर्जित हैं। जिसे अव्यक्त कहा जाता है वह पूर्णतया अव्यक्त नहीं हो सकता, साधारणतया अगोचर भले हो। मात्र व्यक्त ही तो यथार्थ नहीं। वर्मा के अनुसार रहस्यवाद आत्मा की अन्तर्निहित प्रवृत्ति का प्रकाशन है।^१ इस प्रकार आध्यात्मिक अनुभूति का वैशिष्ट्य इस परिभाषा की प्रेरणा है। मनोविज्ञान इस धारणा को स्वीकार नहीं करता, वह रहस्यात्मक अनुभूति को उन्माद, आत्मोपक्षेप (आटो सजेसन), विभिन्न ग्रन्थियों की प्रतिक्रिया आदि मानता है। अलौकिक शक्ति से अभिन्नता स्थापित हो जाने का यह अर्थ नहीं कि वस्तुतः दोनों में तात्त्विक एकता है। इस प्रकार परम-तत्त्व और आत्म-तत्त्व के अभिन्नत्व की स्थिति एवं तज्जन्य उपलब्ध आत्मानन्द की अभिव्यक्ति तथा दोनों के सम्बन्ध की सोमा का अतिक्रमण यहाँ स्वीकृत हो जाता है। आचार्य शुक्ल जहाँ तत्त्ववाद के स्वरूप को अधिकांशतया रहस्यवाद मानते हैं, वहाँ प्रसादजी सकल्पात्मक अनुभूति को और वर्मा उनके प्रकाशन को। प्रसादजी की सकल्पात्मक अनुभूति—सभी अनुभूतियाँ सकल्पात्मक होती हैं—रहस्य-धारा है किन्तु वर्मा रहस्यानुभूति को अन्य अनुभूतियों से विशिष्ट मानते हैं। दासगुप्त के लिए रहस्यवाद मूलतया एक विश्वास अथवा दृष्टिकोण है यद्यपि इसे वे ज्ञानात्मक सिद्धान्त स्वीकार नहीं करते।^२ रानाडे प्रातिभज्ञानवाद अथवा प्रज्ञावाद से रहस्यवाद को अभिन्न समझते हैं, कारण प्रातिभज्ञान की प्रक्रिया उनके अनुसार ज्ञान-प्राप्ति के अन्य साधनों में सर्वश्रेष्ठ^३ है एवं रहस्यवाद चरम यथार्थ की सहज बोध-गम्य प्रतीति।^४ रहस्यवाद केवल विश्वास अथवा धारणा नहीं और यह प्रातिभज्ञानवाद भी नहीं। प्रातिभज्ञानवादी तर्क को ज्ञानोपलब्धि में अक्षम मान कर प्रातिभज्ञान को ही ज्ञानप्राप्ति का एकमात्र साधन मानता है अतः यह तत्त्ववाद नहीं हो सकता। प्रातिभज्ञानवादी ज्ञान-प्राप्ति का इसे चरम साधन मानता है और मर्मी सन्त का दावा है कि उसने चरम सत्य का आन्तरिक साक्षात्कार किया है। रहस्यवाद ज्ञान का साधन अथवा माध्यम ही नहीं, वह विश्वास, आस्था, दार्शनिक सिद्धान्त, जीवन-प्रणाली और नैतिक-धारणा-सम्बद्ध भी है। रहस्यवाद में तत्त्ववाद भी है और उसकी प्राप्ति का साधन भी एवं तत्त्व और तत्त्वज्ञान की अभिन्नता और एकता ही उसका निष्पन्न स्वरूप। प्रिगल पैटिसन ने परम तत्त्व के वास्तविक ससर्ग द्वारा आनन्दोपलब्धि की चेष्टा को रहस्यवाद कहा है। इस चेष्टा में निश्चेष्ट स्थिति और उपलब्धि का सकेत नहीं, यह चेष्टा आत्मगत साधना का निर्देश भी नहीं करती जो रहस्यवाद की निजी विशेषता समझी जाती है। जिस ससर्ग को वास्तविकता पैटिसन ने मानी है, आज की वैज्ञानिक बुद्धि और मनोवैज्ञानिक चेतना उसे स्वीकृत नहीं करती।

१ कवीर का रहस्यवाद, पृ० ७।

२ हिन्दू मिस्टिसिज्म, (भूमिका), पृ० ९।

३ क० स० ओ० फि०, पृ० २७१।

४, वही, पृ० ३२६।

निकोडसन ने सर्वमान्य चारणा-सम्बन्धी कठिमाह्यों के मूल में बर्मा जाति मनोवृत्ति की विभिन्नताओं को माना है और उसके अनुसार सभी रहस्यानुभूतियाँ एक बिन्दु पर मिलती हैं किन्तु रहस्यवादी के घम जाति और मनोवृत्ति की विभिन्नता के कारण वह बिन्दु बाल्य विभिन्न स्वरूप ग्रहण करता है। मरु एक कैम्ब्रियमिनुको रैलाएँ प्रायः जनक स्वरूपिणी है।^१ सूफी रहस्यवाद का मूल है प्रेम-साधना और भावोन्माद-भावभाव रहस्योन्माद को संज्ञा सिद्ध किए अधिक उपयुक्त होगी। सूफी-साधना की प्रेमोपासना वैष्णवों भाव्य भाव के साथ तुलनीय है। वैज्ञानिक युग की आत्मा से इसका अ-विरोध सम्पादित करने का प्रयास वैदिक एजिप्स ने किया। इसके अनुसार जगत् के एकत्व के साथ राजात्मक सम्पन्न के आवेषण की कक्षा की संज्ञा रहस्यवाद है।^२ इस परिभाषा में भी साधन-कक्षा की चर्चा है किन्तु उस एकत्व की उपलब्धि से प्राप्त होनेवाले आत्म्य की ओर संकेत नहीं है। रहस्यवादी की निश्चित चारणा-आत्मा रहस्य को मान्य है जिसे वह अन्तर्दृष्टि के दृष्टों में अपरिस्फुटित अनुभूति की ध्यान-चारणा द्वारा प्राप्त करता है एवं रहस्यात्मक अन्तर्दृष्टि का प्रारंभ रहस्योद्घाटन सबब होन मुझ ज्ञान को सहासा निश्चित प्राप्ति के साथ होती है।^३

रहस्यवाद के विभिन्न प्रकारों की चर्चा होती रही है—नैतिक सैद्धांतिक प्रकृत सम्बन्धी मधुर सौन्दर्यमय और वास्तव्य रहस्यवाद। इनके अतिरिक्त नैतिक साधनात्मक भावनात्मक और प्रतीकात्मक रहस्यवाद की कोटियों का भी उल्लेख किया जाता है। वस्तुतः ये रहस्यवाद के भेद और प्रकार नहीं बल्कि उसके स्वरूप के विभिन्न रूप हैं जो अपने आप में आवश्यक होते हुए भी प्रकृत नहीं। परिभाषाओं के विस्तृत विवेचन के द्वारा इस निष्कर्ष पर सहज ही पहुँचा जा सकता है कि विचारक-विवेचन ने अन्त-विवेचन की विधिष्ठता को ध्यान में रख कर अपनी परिभाषा दी है जिसमें अव्याप्ति अथवा अतिव्याप्ति दोष है। इन दृष्टियों की चार कोटियाँ हैं—उत्पन्न साधन-साधना अथवा परम-उत्पन्न की उपलब्धि का साधन नैतिक जीवन का स्वरूप जिसमें अनुभूति प्राप्ति की सम्भावना रहती है और उसको प्राप्ति के उपलब्ध आत्म्य एवं उसकी अभिव्यक्ति। वैयक्तिक मोह और पृथक् के कारण इनमें से किसी एक पहलु को केन्द्र-विचारक ने प्रकृत-वस्तु का यथार्थ स्वरूप स्वीकार किया है।

उत्पन्नवाद

आचार्य शुक्ल रहस्यवाद को अद्वैतवाद से भिन्न नहीं मानते और बात भारतीय रहस्यवाद की विशेषता सन्नियवाद-मूलक होने में मानते हैं जिसे उन्होंने भारतीयों की ब्रह्म विज्ञाता का फल माना है। यही रहस्यवाद उपनिषद् और गीता में उन्हें दिखा।^४ आचार्य शुक्ल के इस मत पर विस्मय अथवा प्रभाव है जिसके अनुसार इतिहास द्वारा ठिक ठीक है कि राज्य-मूलक विधि अद्वैतात्मक होती है।^५ ईज ने इस अद्वैतात्मकता का वास्तविक

१ रि मिटिकन ऑफ इन्कान पृ २। २ रि डॉन जॉन साइड पृ १८२।

३ ईज द्वारा मिनिमिज्म इन शैक्जम के २४वें पृष्ठ पर उद्धृत।

४ फ ई (भूमिदा) पृ ५४।

५ प्रापनीटिज्म (१९७) पृ १५१।

स्पष्टीकरण मानन (यहाँ भाव से तात्पर्य है) और वस्तु के अद्वैताभाव के रूप में किया है । किन्तु रहस्यवाद के लिए अद्वैतवाद आवश्यक नहीं । इसी रहस्यवाद में ईमा के सगुणत्व को स्थापना हुई थी । ईमाई भक्तियों का माधुर्य-रस किसी अव्यक्त के प्रति नहीं वल्कि ईसा के गूढ़ रूप अथवा प्रतीक के प्रति था, जो तात्त्विक रूप में सगुणोपामना ही है । रहस्यवाद का अद्वैतवादी आधार है किन्तु वही उनका स्वरूप नहीं । कृष्ण-भक्ति-शाखा में यह प्रवृत्ति देखी गई थी, यद्यपि समष्टि रूप में वैष्णवों को सगुणोपामना रहस्यवाद के अन्तर्गत नहीं कही जा सकती, पर श्रीमद्भागवत के उपरान्त कृष्ण-भक्ति को जो रूप प्राप्त हुआ उसमें रहस्य-भावना की गुजाइश हुई । भक्तों की दृष्टि में जब धीरे-धीरे श्रीकृष्ण का लोक-संग्रही रूप हटने लगा और वे प्रेम-मूर्ति मात्र रह गये तब उनको भावना ऐकान्तिक हो चली ।^१ जैसे विचारक को कठिनाई है कि मिद्धान्तत अद्वैतवाद को दार्शनिकता स्वीकार कर सन्तों ने उपसना के क्षेत्र में सगुणत्व का आरोप कैसे किया ? अद्वैतवाद और विशिष्टाद्वैतवाद के विरोध को ज्ञान और भक्ति को सोमा बनाने के कारण अधिक विरोध दीख पड़ा । वस्तुतः अद्वैतवाद अथवा किसी वाद की परिक्रमा इन सन्तों के द्वाग नहीं हुई है । एक ओर रविदास “एक अनेकानेक एक हरि, कही कौन विधि दूजा”^२ तथा नानक “दूजा कणु कहा नहीं कोई, सब महि एक निरजनु सोई ।”^३ का राग उद्धोषित करते हैं और कबीर “तूँ तूँ करता तू हुआ मुझ महि रहा न हूँ । जब आपा पर का मिटै जइया जत देखउ तत तूँ ॥”^४ का तो दूसरी ओर रूपको द्वारा अपने अर्थ को स्पष्ट करने की चिन्ता में मत-भिन्नता भी प्रकट हो जाती है । जल की तरंग जल से जिम अर्थ में अभिन्न है, उसी अर्थ में चन्दन और जल तथा पानी और नमक की अभिन्नता नहीं दिखाई जा सकती । ऐसी अवस्था में सर्वब्रह्मवाद भौतिकवाद का रूपान्तर है जिसमें सभी वस्तुएँ ग्रहातत्त्व प्राप्त कर वास्तविक बन जाती हैं । द्रुम्प^५ ने रविदास और नामदेव में स्थूल सर्वात्मवाद जिसे सर्वब्रह्मवाद कहना उपयुक्त होगा, माना है । कनक, कटिक और जल-तरंग^६ के रूपक द्वारा यह स्पष्ट हो जाता है कि तरंग और आभूषण जल और कनक से तात्त्विक रूप से अभिन्न होने पर भी जल और स्वर्ण नहीं है और इनके ये स्वरूप पारमाथिक और नितान्त सत्य नहीं किन्तु पूर्णतया असत्य अथवा विवर्त भी नहीं । एक ओर वह “जो ब्रह्मडे सोइ पिडे जो खोजै सो पावै”^७ और “सभु गोविंद है सभु गोविंद है, गोविंद विनु नहीं कोई ।”^८ का राग अलापता है, वहाँ दूसरी ओर रविदास का कथन है कि यदि तुम पर्वत हो तो मैं उस पर विहार करनेवाला मयूर हूँ, यदि तुम चन्द्र हो तो मैं व्याकुल मुग्ध चकोर हूँ, यदि तुम दीपक हो तो मैं उसकी बाती हूँ, जिसका दिन-रात प्रकाश होता

१ आचार्य शुक्ल, जायसी ग्रथावली (भूमिका), पृ० २१० ।

२ रै० वा०, पद ५४, पृ० ४६ ।

३ आदि-ग्रन्थ, गोडी महला १, अष्टपदी ५ । ४ स० क०, सलोक २०४, पृ० २७८ ।

५ द्रुम्प आदि-ग्रन्थ की भूमिका, पृ० १०० ।

६ तोही मोही मोही तोही अतरु कैसा । कनक कटिक जल तरंग जैसा ॥

—आ० ग्र०, रविदास, सिरि रागु १ ।

७ आ० ग्र०, पीपा, वनासिरी १ ।

८ वही, नामदेव, रागु आसा १ (टेक) ।

मिकोससन में सर्वमान्य बारना-सम्बन्धी कठिनाइयों के मूल में भ्रम जाति मनोमूर्ति की विभिन्नताओं को माना है और उसके अनुसार सभी रहस्यानुमतियों एक बिन्दु पर मिल्ती हैं किन्तु रहस्यवादी के अर्थ जाति और मनोमूर्ति की विभिन्नता के कारण वह बिन्दु बरपन विभिन्न स्वरूप ग्रहण करता है अतः एक केन्द्राभिमुखी रेखाएँ प्रायः अनन्त स्वरूपिणी हैं।^१ सूत्री रहस्यवाद का मूल है प्रम-साधना और भावोन्माद-भावावेश रहस्योन्माद की संज्ञा जिसके लिए अधिक उपयुक्त होगी। सूत्री-साधना की प्रयोगाधना वैष्यबोध माधुप-भाव के साथ सुक्रीय है। वैज्ञानिक मूल की आत्मा से इसका व्य-विरोध सम्पादित करने का प्रयास वैज्ञानिक एन्ड्रिसे ने किया। इसके अनुसार अणु के एकत्व के साथ उपरान्तक सम्बन्ध के बन्धोपध की कक्षा की संज्ञा रहस्यवाद है।^२ इस परिभाषा में भी साधन-कक्षा की चर्चा है किन्तु वह एकत्व की उपकल्प से प्राप्त होनेवाले ज्ञानत्व की ओर संकेत नहीं है। रहस्यवादी की विविध बारना-भासा स्वरूप को मान्य है जिसे वह अन्तर्दृष्टि के दर्शों में अपरिस्फुटित अनुमूर्ति की ध्यान-बारना द्वारा प्राप्त करता है एवं रहस्यात्मक अन्तर्दृष्टि का प्रारम्भ रहस्योन्माद संज्ञा-होगे मुझ ज्ञान से सहसा विविधता प्राप्त के साथ होती है।^३

रहस्यवाद के विभिन्न प्रकारों की चर्चा होती रही है—नैतिक वैज्ञानिक प्रकृत सम्बन्धी मधुर सौन्दर्यगत और वास्तव्य रहस्यवाद। इनके अतिरिक्त नैतिक साधनात्मक भावनात्मक और प्रतीकात्मक रहस्यवाद की कोटियों का भी उल्लेख किया जाता है। वस्तुतः वे रहस्यवाद के मेर और प्रकार नहीं बल्कि उसके स्वरूप के विभिन्न अंग हैं, जो अपने आप में आवश्यक होते हुए भी प्रकृत नहीं। परिभाषाओं के विस्तृत विवेचन के द्वारा इस निष्कर्ष पर सहज ही पहुँचा जा सकता है कि विचारक-विशेष ने अन्त-विशेष की विधिष्टता को ध्यान में रख कर अपनी परिभाषा दी है जिसमें सम्भाव्य अथवा अविश्व्याप्ति दोष है। इन दृष्टियों की चार कोटियाँ हैं—उत्पन्न साधन-साधना अथवा परम-उत्पन्न की उपकल्प का साधन नैतिक जीवन का स्वरूप जिसमें अनुमूर्ति प्राप्ति की सम्भावना रहती है और उसकी प्राप्ति के उपरान्त ज्ञानत्व एवं उसकी अभिव्यक्ति। वैयक्तिक मोह और पूर्वग्रह के कारण इनमें से किसी एक पक्ष को सकारक-विचारक ने प्रकृत-वस्तु का यथार्थ स्वरूप स्वीकार किया है।

उत्पन्नवाद

आचार्य शुक्ल रहस्यवाद की अद्वैतवाद से निम्न नहीं मानते और दास भारतीय रहस्यवाद की विशेषता सर्वगतवाद-मूलक होने में मानते हैं जिसे उन्होंने भारतीयों की ब्रह्म शिक्षा का फल माना है। यही रहस्यवाद उपनिषद् और गीता में उन्हें मिला।^४ आचार्य शुक्ल के इस मत पर विनियम जेम्स का प्रभाव है जिसके अनुसार इतिहास द्वारा सिद्ध होता है कि राज्य-मूलक विविध अद्वैतारम्भ होती है।^५ इस में हम अद्वैतारम्भता या सामाजिक

१ मिनिंगन आठ इस्माय पृ २। २ दि हांग आठ माइक पृ १८९।

३ इस द्वारा 'मिनिंगिज्म इन रीजिज्म' के २४वें पृष्ठ पर उद्धृत।

४ ए फ ड (मुद्रित) पृ ५४।

५ प्रागैतिह्य (१९००) पृ १५१।

यहाँ यह उल्लेख करना अप्रासंगिक नहीं होगा कि अवतारवाद के मूल में भी रहस्योन्मुखता है। जन-समाज के धार्मिक विश्वास का एक अंग बन जाने के कारण ही भक्ति के लिए रहस्यवाद की कोटि अमान्य नहीं हो सकती। अवतारवाद के द्वारा विश्वातीत और विश्वान्तरात्म भाव की पूर्ण प्रतिष्ठा होती है और इसके प्रति माधुर्य-भाव की भक्ति में रहस्यवाद का उन्मेष अवश्य है। जिस अद्वैतवाद को रहस्यवाद के लिए आवश्यक तत्त्व स्वीकार किया गया है, उसके सम्बन्ध में आधुनिक युग के रहस्यवाद के सबल समर्थक इज के विचार महत्वपूर्ण और द्रष्टव्य हैं—परमात्मा यदि सभी वस्तुओं में समान रूप से व्याप्त है, तो वह सभी वस्तुओं में अनुपस्थित भी है। इस प्रकार का सर्वब्रह्मैक्यवाद अनास्तिक्य से अधिक भिन्न नहीं और नैतिक विचार अन्य सभी वस्तुओं की भाँति विवर्त हो जाते हैं।^१

सन्त का मोह न तो परमात्मा के निरुपाधि रूप पर है और न उसके सगुणत्व से उसका विरोध। सगुण रूप और उसकी उपासना-पद्धति को वह चरम सत्य नहीं मानता। उसका परम-तत्त्व सगुण और निर्गुण दोनों के परे है। किन्तु यह अव्यक्त नहीं। उसके स्वरूप की चिन्ता उसे नहीं सताती। वह रहस्य भी नहीं, गूढ़ और अज्ञेय भी नहीं, अज्ञात तो वह है नहीं। वह परम परिचित है, अपने आप में भी अधिक परिचित। प्रियत्व उसकी पहचान है। उसके स्वरूप का शाब्दिक चित्रण एव वर्णन शब्द जाल मात्र है। धर्म और दर्शन के साथ रहस्यवाद की असंदिग्ध सम्बन्ध-कल्पना के कारण ब्रह्म-स्वरूप एव तत्त्ववाद की विवेचना होती रही है, जो इसका मूलभूत स्वरूप नहीं।

साधन और साधना

हमने देखा है कि तत्त्ववाद के आधार पर रहस्यवाद का प्रासाद खड़ा नहीं किया जा सकता, इतना स्वीकार कर रहस्यवादी अवश्य चलता है कि एक परमात्मा है और उस परमात्मा की प्राप्ति, उसकी अपरोक्ष अनुभूति से सम्भव है। सभी उस अनुभूति की प्राप्ति कर लेंगे, ऐसा कोई आवश्यक नहीं किन्तु उसकी सम्भावना बनी रहती है। प्रत्येक धार्मिक तथा साम्प्रदायिक व्यक्ति में ईश्वर की धारणा रहती है किन्तु रहस्यवादी के लिए धारणा ही पर्याप्त नहीं बल्कि उसकी अपरोक्ष अनुभूति चाहिए। इतना स्पष्ट है कि उपासना की रूढ पद्धति में भावात्मकता से अधिक परम्परा-पालन का आवेश रहता है, ऐसी स्थिति में भावात्मक प्रतिक्रिया आवश्यक हो जाती है। भारतीय साधना के तीनों साधन ज्ञान, कर्म, भक्ति—को योग की सज्ञा मिली है। पातञ्जल चित्त-वृत्ति-निरोधात्मक योग याज्ञवल्क्य का “सयोगो योग इत्युक्तो जीवात्मपरमात्मनो” बन गया। योगिक-क्रियाएँ सभी साधनाओं में कुछ अवस्थाओं और स्वरूपों में मान्य हुईं। भक्ति चित्त-वृत्ति का निरोध नहीं बल्कि उदात्तीकरण है और प्रत्येक कम-अनुष्ठान में इसकी प्रेरणा आवश्यक है और ज्ञानहीन कर्म निरर्थक फलत्व प्राप्ति में अक्षम। वस्तुतः तीनों मार्गों का पार्थक्य स्वीकार करने के कारण ही अनेक उल्लङ्घन उत्पन्न हुई हैं। परम सत्य, परम सौन्दर्य एव परम शिव की अपरोक्ष अनुभूति में बौद्धिक क्षमता की

है।^१ इन रूपों के व्योमोता के लिए यह विस्मयकारी नहीं कि इनके द्वारा तीन स्पष्ट रूपों का उल्लेख हुआ है। पर्यंत और मयूर के सम्बन्ध द्वारा मयूर के निवास-स्नान की सूचना के साथ यह भी स्पष्ट किया गया है कि यद्यपि पर्वत के लिए आवश्यक नहीं किन्तु इनसे पर्वत की सोमा अवस्थ बढती है, जीवात्मा परमात्म-तत्त्व का सोमाविधायक है। कारण इसी के द्वारा उसकी स्थिति अमिष्यक्त होती है। जन्म-मकोर के उपकरण में चिर-मुग्धता का भाव प्रदर्शित है और इसके द्वारा परमात्म तत्त्व के सोम्य और जीवात्मा की मुग्धता के भाव प्रदर्शित होते हैं। जन्ममा के चिरत्तु बूबो गात' और बट्ट-बट्ट चिरहिम सुखवाई' रूप की ओर उक्त ध्यान नहीं एवं दीपक-बत्ती के रूपक द्वारा चिर-साहचर्य ही नहीं बल्कि बत्ती के जमान में दीपक के रूप में हो जमान के रहन होंगे बत्ती के जमान में दीपक दीपक न रह सकेगा। जीवात्मा परमात्मा का प्रकाशक है। यह न तो पृथग्या ब्रह्मवाच है और न ईश्वरवाच। इसे मुक्तमानी ऐश्वर्यवाच तो कहा ही नहीं जा सकता। वास्तविकता तो यह है कि 'चार' के किसी बीसठे में इन्हें आसानी से बिठाया नहीं जा सकता।

उपासना के लिए समुप कन की आवश्यकता कुछ विचारकों के लिए आवश्यक है। शंकर ने बार्धनिक मतवाद की स्थापना के लिए 'अद्वैतवाच' की प्रतिष्ठा की और धार्मिक आत्मा के लिए समुप भक्ति का आग्रह किया। अद्वैतवाची इस प्रकार ब्रह्म और बर्म की सीमाओं को रद्द करता है। इसी कारण से शंकर को समुपोवासक भक्तों ने प्रच्छन्न बौद्ध तक कहा है किन्तु भारतीय मनीषा ने अद्वैत और भक्ति को अतिरिक्त नहीं माना। 'अद्वैत-सिद्धि — जैसे बाधनिक ग्रंथ के लेखक मधुसूदन जो भक्ति के सबब समर्पक है। रामानुज ने भक्ति को बाधनिक आधार दिया है। कबीर और अन्य सन्तों ने अद्वैत और भक्ति के संयोज-संघर्ष की गंभीर उल्लेखना दी है, जिसकी सामाजिक और सांस्कृतिक भूमिका है। रहस्यवाद के लिए समुप-निपुण में से कोई भी रूप छिपा जा सकता है। रहस्यवाद की अद्वैतवाची सीमा रहस्य वाच प्रभुत्व विचारकों को मान्य नहीं^२ और न रहस्यवाची कहे जानवाले सभी व्यक्ति अद्वैत वाची हैं। रूढ़ियों में ब्रह्मसूचीन सभी आरम्भवाची हैं एवं अन्त-ब्रह्मी धर्म-उत्तरादेश सर्वेश्वरवाची। परम-तत्त्व की विस्वादीत-वपता अधिकांश रहस्यवादियों को मान्य है। रामानुजीय भक्ति का भारतीय विचारकों ने रहस्यवाद के अन्तर्गत लिया है। कुछ के अनुसार ज्ञानी यद्यपि मुनि योगी और सिद्धों की मध्या रहस्यवादियों में होती है और इन्हीं समुपासकों की अन्तर्गत धारा जड़ी के अन्तर्गत है। जीवनिगिरिक रहस्यवाद की विशेषता रामानु प्रभुति जैसे विज्ञाना न की है। परमात्मा का ऐश्वर्यवाची स्वतन्त्र रहस्यवाद के अधिक अनुकूल माना गया है, जिन स्थूल ऐश्वर्य को उपलब्धि स्वप्न भावनावाद अथवा ईशो-उत्पन्न की अवस्था में हो हो सकती है।

१. जउ गुम गिरिबर तउ हम मोरा । जउ गुम बंद तउ हम भए है बरोरा ॥

जउ गुम बीबर तउ हम बाडी । बाबी पीति बरे दिन राणी ॥

—भा रं रंरराज रागु गोरद १ । (अन्तिम जन्म वाली क अनुमा ६) ।

२. अन्तर्गत दि ऐश्वर्यपरम आदि विरिदियम पु १ ।

यहाँ यह उल्लेख करना अप्रासंगिक नहीं होगा कि अवतारवाद के मूल में भी रहस्योन्मुखता है। जन-समाज के धार्मिक विश्वास का एक अंग बन जाने के कारण ही भक्ति के लिए रहस्यवाद की कोटि अमान्य नहीं हो सकती। अवतारवाद के द्वारा विश्वातीत और विश्वान्तरात्म भाव की पूर्ण प्रतिष्ठा होती है और इसके प्रति माधुर्य-भाव की भक्ति में रहस्यवाद का उन्मेष अवश्य है। जिस अद्वैतवाद को रहस्यवाद के लिए आवश्यक तत्त्व स्वीकार किया गया है, उसके सम्बन्ध में आधुनिक युग के रहस्यवाद के सबल समर्थक इज के विचार महत्वपूर्ण और द्रष्टव्य हैं—परमात्मा यदि सभी वस्तुओं में समान रूप से व्याप्त है, तो वह सभी वस्तुओं में अनुपस्थित भी है। इस प्रकार का सर्वब्रह्मैक्यवाद अनास्तिक्य से अधिक भिन्न नहीं और नैतिक विचार अन्य सभी वस्तुओं की भाँति विवर्त हो जाते हैं।^१

सन्त का मोह न तो परमात्मा के निरुपाधि रूप पर है और न उसके सगुणत्व से उसका विरोध। सगुण रूप और उसकी उपासना-पद्धति को वह चरम सत्य नहीं मानता। उसका परम-तत्त्व सगुण और निर्गुण दोनों के परे है। किन्तु यह अव्यक्त नहीं। उसके स्वरूप की चिन्ता उसे नहीं सताती। वह रहस्य भी नहीं, गूढ़ और अज्ञेय भी नहीं, अज्ञात तो वह है नहीं। वह परम परिचित है, अपने आप से भी अधिक परिचित। प्रियत्व उसकी पहचान है। उसके स्वरूप का शाब्दिक चित्रण एव वर्णन शब्द जाल मात्र है। धर्म और दर्शन के साथ रहस्यवाद की असदिग्ध सम्बन्ध-कल्पना के कारण ब्रह्म-स्वरूप एव तत्त्ववाद की विवेचना होती रही है, जो इसका मूलभूत स्वरूप नहीं।

साधन और साधना

हमने देखा है कि तत्त्ववाद के आधार पर रहस्यवाद का प्रासाद खड़ा नहीं किया जा सकता, इतना स्वीकार कर रहस्यवादी अवश्य चलता है कि एक परमात्मा है और उस परमात्मा की प्राप्ति, उसकी अपरोक्ष अनुभूति से सम्भव है। सभी उस अनुभूति की प्राप्ति कर लेंगे, ऐसा कोई आवश्यक नहीं किन्तु उसकी सम्भावना बनी रहती है। प्रत्येक धार्मिक तथा साम्प्रदायिक व्यक्ति में ईश्वर की धारणा रहती है किन्तु रहस्यवादी के लिए धारणा ही पर्याप्त नहीं बल्कि उसकी अपरोक्ष अनुभूति चाहिए। इतना स्पष्ट है कि उपासना की छद्म पद्धति में भावात्मकता से अधिक परम्परा-पालन का आवेश रहता है, ऐसी स्थिति में भावात्मक प्रतिक्रिया आवश्यक हो जाती है। भारतीय साधना के तीनों साधन ज्ञान, कर्म, भक्ति—को योग की सज्ञा मिली है। पातञ्जल चित्त-वृत्ति-निरोधात्मक योग याज्ञवल्क्य का “सयोगो योग इत्युक्तो जीवात्मपरमात्मनो” बन गया। योगिक-क्रियाएँ सभी साधनाओं में कुछ अवस्थाओं और स्वरूपों में मान्य हुईं। भक्ति चित्त-वृत्ति का निरोध नहीं बल्कि उदात्तीकरण है और प्रत्येक कम-अनुष्ठान में इसकी प्रेरणा आवश्यक है और ज्ञानहीन कर्म निरर्थक फलत्व प्राप्ति में असम। वस्तुतः तीनों मार्गों का पार्थक्य स्वीकार करने के कारण ही अनेक उलझनें उत्पन्न हुई हैं। परम सत्य, परम सौन्दर्य एव परम शिव की अपरोक्ष अनुभूति में बौद्धिक क्षमता की

असममता गन्तों में समान्य है। ज्ञानकाशी मानी जानेवाली उपनिषदों से ऐसे ज्ञान उद्धृत किए जा सकते हैं जिनमें भ्रष्टा को ही ज्ञान का उपकरण माना गया है और पीठा में स्पष्ट विधान है—

सबभ्रमव्यविरत्यथ्य मामेकं धारमं ब्रह्म ।

अहं त्वा सबवापेभ्यो गोचरिभ्यामि मा शुचः ॥^१

सन्त का उद्देश्य है उस परम-तत्त्व का साक्षात्कार और अपरोक्ष अनुभूति उसके विज्ञात स्वरूप-वर्णन से उसकी समुपलब्धि नहीं हो सकती और तब उसका वह प्रकृत स्वरूप ही होया। सन्त का दावा है कि उसने साक्षात्कार किया है, अपरोक्ष अनुभूति का रस प्राप्त किया है। उसका विश्वास है कि इस अनुभूति के लिए किसी मध्यस्थ और माध्यम की ज़रूरत नहीं और फुल्लकीय विद्या—औपनिषदिक अपरा-विद्या—के द्वारा यह अनुभूति प्राप्त नहीं हो सकती। ज्ञान के साधन रूप में विद्या और बुद्धि प्रसिद्ध हैं। विद्यार्थी मानवी अथ सीमित और संकुचित है। उपनिषदों तक में अनुभूति-सम्पत्ता में इन्हें अक्षम कहा गया है। मानवी विद्यार्थी के आधार पर निर्मित साधन-पद्धतियाँ अथ अक्षम और असमर्थ रहती हैं। साधन-पद्धतियों की कड़िवाही माध्यमताओं के विरोध में स्वतन्त्र साधना की चेष्टना का विकास होता है। आस्तिक्य-आस्तिक्य की सीमा-विभाजक रेखा के रूप में प्रचलित और प्रचालित भ्रम संगठन की स्वीकृति अस्वीकृति है, ईश्वर अथवा देव की मान्यता-अमान्यता नहीं। बाहे जगत् से अछीद हो अथवा इसके अन्तर्गत परम-तत्त्व का सम्यक् ज्ञान बुद्धि के द्वारा सम्भव नहीं। बुद्धि को पहले इतनी प्रतिष्ठा मिल चुकी थी कि वह ज्ञान का पर्याय-ही बन बैठी थी विद्या द्वारा ज्ञान-बुद्धि सम्भव हुई थी अथ इन्हे भी साधारण भाषा में ज्ञान की कोटि मिली। सन्त की स्पष्ट मान्यता है कि परम-तत्त्व की अनुभूति प्रतीति और उपलब्धि में विद्या और बुद्धि सहायक नहीं। इसके द्वारा अपरोक्ष अनुभूति नहीं होती बल्कि परोक्ष ज्ञान होता है जो वास्तविक नहीं। उसके अनुसार अपरोक्ष अनुभूति ही ज्ञान की साधिका है, ज्ञान-स्वरूपा है, स्वयंपूर्ण ज्ञान है। वैदिक 'नेति-नेति' वाक्य का इस अवस्था में विरोध हो जाता है क्योंकि इसके परे जो सत्य है उसकी उपलब्धि सन्त कर लेता है। भावनाहीन बुद्धि विभाजक है, तर्क-झीड़ा है एवं अन्य विचारों की भाँति त्याग्य है वास्तविकता के दखन करने में असमर्थ है कारण यह भी स्वीकृत है और स्मूक उस परम सूरम-तत्त्व तक कैसे पहुँच सकता है अथ बाह्य वर्धन में ही उसकी समता है ज्ञानहीन भावना अल्प-मेरवा है। सहज बोधालोक अनुभूति अक्षु के परम-तत्त्व और निमृदुतम अन्तर की देख पाती है और उसके पूज्य रहस्य को जानती है। बुद्धि विभक्त है, अनुभूतिबन्ध और सर्वज्ञ है। सन्त आत्म-बोध का जहाँ तक सम्बन्ध है, वहाँ तक प्रभावशाली है किन्तु प्रभावशाली को वह सत्य साक्षात्कार का माध्यम नहीं मानता बल्कि परम-तत्त्व की प्रभावशाली अनुभूति उसे प्राप्त है। यह ज्ञान के क्षेत्र पर दावा नहीं है।

१ गोरा १८।१९१।

इस पर रामानुज भाष्य इष्टव्य है—परम लक्ष्य की प्राप्ति के साधनानुसार कर्म योग ज्ञानयोग और ध्यानयोग इन सर्वधर्मों की सीरी आराधना के रूप में अत्यन्त प्रेम से अधिकारातनुसार करता रह। —पृ. ५९७।

प्रातिभज्ञानवादी की भाँति सन्त वस्तु की आन्तरिकता-भावात्मकता को ही नहीं देखता बल्कि उस आन्तरिकता की आन्तरिक वास्तविकता की अनुभूति करता है, अतः अन्य अनुभूतियों को उसे अपेक्षा नहीं। सन्त मानता है कि पूर्ण एकत्व निरपेक्ष है, अतः विकल्प-सापेक्ष और सापेक्ष ज्ञान द्वारा उपलब्ध नहीं। किन्तु यह भावात्मक ज्ञान उसे साम्प्रदायिक और छद्मगत अर्थ में रहस्यवादी नहीं बनाता। उपनिषदों में 'वादी' का जिज्ञासु के लिए और 'विद्' का ज्ञानी के अर्थ में प्रयोग हुआ है। सन्त, अतः रहस्यवादी नहीं, रहस्यविद् है। ज्ञान के क्षेत्र अथवा साधन पर उसका धावा नहीं बल्कि वह उस रहस्य को जानता है जो अन्य सभी ज्ञान का मूल-स्रोत है, और जिसके सशयहीन ज्ञान के पश्चात् और कुछ जानने की अपेक्षा नहीं रह जाती।

सन्त-साहित्य के अध्येता से यह बात छिपी नहीं कि वह 'स्वसवेद्य' ज्ञान को ही प्रामाणिक और प्रामाण्य मानता है और शास्त्रादि को 'पर-सवेद्य' कहता है। उत्तर कबीरपन्थ के अनुसार वेद के टीकाकारों ने 'ऊँकार' के यथार्थ आशय को नहीं समझा और बुद्धि की पहुँच अद्वैत तक है नहीं। स्वसवेद्य ज्ञान कहने-सुनने में नहीं आता, केवल सत्यगुरु 'कबीर' की कृपा से अपने विचार द्वारा ही जाना जाता है।^१ पीछे चल कर तो वेदों की रचना कबीर के हाथों मानी गई और उसका वास्तविक अर्थ भ्रमजाल में पड़ जाने के कारण कबीर द्वारा वेदों का प्रत्याख्यान माना गया। सन्त के अनुसार इस आत्म-अनुभव (स्वानुभूति) का वर्णन सम्भव नहीं, जो इसे प्राप्त करता है वही इसका स्वाद जानता है, यह लिखने-पढ़ने, ज्ञान-विज्ञान को बातें नहीं, यहाँ तो अनुभव है, मात्र आत्मानुभव।^२ अनुभव देखने की वस्तु नहीं।^३ यह पाखण्ड में नहीं, ज्ञान-कथन में नहीं, विवाद में नहीं, आत्म-साक्षात्कार में है, जब तक आत्म-भाव के दर्शन नहीं होते सारा ज्ञान मिथ्या है। लोहा जब तक पारस का स्पर्श नहीं करता तब तक स्वर्ण कैसे बन सकता है? आत्मानुभव-स्वानुभूति वैसा पारस है जिसके सस्पर्श मात्र से लौहवत् सासारिक जीवन स्वर्णमय पारमार्थिक बन जाता है। यह अनुभव कुछ ऐसा विचित्र, कुछ ऐसा विलक्षण है कि वाणी की सीमा अपने में इसे समेट नहीं पाती। इस अनुभव का साक्षी अपने आप के अतिरिक्त और कोई दूसरा नहीं। यह अपने आप में पूर्ण है।^४

१. कबीर मशहूर, पृ० १०३८-३९।

२. आत्म अनुभव ज्ञान की जो कोई पूछे बात।
सो गूँगा गुड खाइ कै, कहै कौन मुख स्वाद ॥ ७३ ॥

ज्यो गूँगे के सैन को गूँगा ही पहचान।
त्यों ज्ञानी के सुख को ज्ञानी होय जो जान ॥ ७४ ॥

लिखा - लिखी को है नहीं देखा - देखी बात।

दुलहा-दुलहिन मिल गए फीकी पड़ो वरात ॥ ७६ ॥ —क० व०, पृ० १००।

पढ़े गुनै कछु काम न आवै, जो लौ भाव न दरसे। —रै० की वानी १३, पृ० १३।

३. अनभव कि नैन देखिआ बैरागीअडे। —स० क०, रागु माछ ८, पृ० १६६।

४. ऐसो कछु अनुभो कहत न आवै। साहव मिले तो को विलगावै ॥

साखी नहीं और कोउ दूसर जाननहार स्याना ॥ —रै० वा०, पद १०, पृ० १०।

असमर्थता भक्तों में सर्वमान्य है। ज्ञानकाण्डो मानी जानेवाली उपनिषदों से ऐसे वाक्य उद्धृत किए जा सकते हैं जिनमें भक्ता को ही ज्ञान का उपकरण माना गया है और मीठा में स्पष्ट विधान है—

सर्वधर्मन्परित्यज्य मामेकं शरणं ब्रूय ।

अहं एवा सवपापेभ्यो मोक्षमिच्छामि मा शुचः ॥^१

सन्त का उद्देश्य है उस परम-तत्त्व का साक्षात्कार और अपरोक्ष अनुभूति उसके विज्ञात स्वरूप-वर्णन से उसकी सन्तुष्टि नहीं हो सकती और न उसका वह प्रकट स्वरूप ही होता। सन्त का दमन है कि उसने साक्षात्कार किया है, अपरोक्ष अनुभूति का रस प्राप्त किया है। उसका विश्वास है कि इस अनुभूति के लिए किसी मध्यस्थ और माध्यम की अपेक्षा नहीं और पुस्तकीय विद्या—वीथिनिपटिक अपरा-विद्या—के द्वारा यह अनुभूति प्राप्त नहीं हो सकती। ज्ञान के साधन रूप में विद्या और बुद्धि प्रसिद्ध है। विद्याएँ मानवी अतः सीमित और संकुचित हैं उपनिषदों तक से अनुभूति-गम्यता में इन्हें अक्षम कहा गया है। मानवी विज्ञानों के आचार पर निमित्त साधन-पद्धतियाँ अतः अक्षम और असमर्थ रहती हैं। साधन-पद्धतियों की कसिबारी मान्यताओं के विरोध में स्वतन्त्र साधना की चेतना का विकास होता है। नास्तिक्य-नास्तिक्य की सीमा-विमानक रेखा के रूप में प्रवर्धित और प्रचारित मम संगठन की स्वीकृति-अस्वीकृति है, ईश्वर अथवा वेद की मान्यता-अमान्यता नहीं। बाह्य जगत् से बरीत हो अथवा इसके अन्तर्गत परम-तत्त्व का सम्बन्ध ज्ञान बुद्धि के द्वारा सम्भव नहीं। बुद्धि को पहले इसी प्रतिष्ठा मिल चुकी थी कि वह ज्ञान का पर्याय-ही बन बठी थी विद्या द्वारा ज्ञान-बुद्धि सम्भव हुई थी अतः इसे भी साधारण भाषा में ज्ञान की कोटि मिली। सन्त की स्पष्ट मान्यता है कि परम-तत्त्व की अनुभूति प्रतीति और उपलब्धि में विद्या और बुद्धि सहायक नहीं। इसके द्वारा अपरोक्ष अनुभूति नहीं होती बल्कि परोक्ष ज्ञान होता है, जो वास्तविक नहीं। उसके अनुसार अपरोक्ष अनुभूति ही ज्ञान की साक्षिका है, ज्ञान-स्वरूपा है, स्वयंपूर्ण ज्ञान है। वैदिक 'अधि-नेति वाच का इस अवस्था में विरोध हो जाता है, क्योंकि इसके परे जो सत्य है उसकी उपलब्धि सन्त कर लेता है। माननाहीन बुद्धि विकास है, एक-कीड़ा है एवं अन्य विकासों की भांति स्थग्य है वास्तविकता के रचन करने में असमर्थ है, कारण वह भी स्तब्ध है और स्तब्ध उस परम सूक्ष्म-तत्त्व तक कैसे पहुँच सकता है अतः बाह्य दखन में ही उसकी धमका है ज्ञानहीन साधना अन्ध-प्रेरणा है। सहज बोधोपपन्न अनुभूति बनत् के परम-तत्त्व और निगूह्यतम अन्तर को देख पाती है और उसके पूर्ण रहस्य को जानती है। बुद्धि निरक्षेप है अनुभूतिरम्य बोध संरक्षेप। सन्त ज्ञान-बोध का वही एक उद्गम्य है, वही एक प्रज्ञावाही है किन्तु प्रज्ञावाह को वह सत्य साक्षात्कार का माध्यम नहीं मानता बल्कि परम-तत्त्व की प्रज्ञारमक अनुभूति उसे प्राप्त है। यह ज्ञान के क्षेत्र पर पाया नहीं है।

१. भाषा १८।६६।

इस पर रामानुज माध्व दृष्टव्य है—परम कस्यान की प्राप्ति के साधनाभूत कर्म-योग ज्ञानयोग और शक्तियोग रूप सर्वधर्मों की मीठी आराधना के रूप में अत्यन्त प्रेम से अभिवारानुसार करता रहूँ। —पृ. ५९०।

सलोक^१ में 'हाल' का ईश्वरावेश के अर्थ में प्रयोग हुआ है किन्तु कबीर के 'हाल' का सूफी 'हाल' से सम्बन्ध नहीं, कारण जहाँ सूफी मूर्च्छा और आवेश की अवस्था में जागतिक व्यापार से विच्छिन्न हो जाता है, वहाँ कबीर जीवन के साधारण व्यापार में भी इस स्थिति की प्राप्ति का निर्देश करते हैं ।

सत-काव्य में विरह की आकुलता, व्यथा, चिन्ता, उत्कंठा और आवेश है, विरह-कातर आकुल प्रार्थना है, मिलन की उद्दाम उत्कंठा है किन्तु देवोन्माद की यह चरम स्थिति नहीं, मूर्च्छा का वह आवेश नहीं, कृत्रिम हाल का आवेश नहीं, मादक-द्रव्यों के सेवन से प्राप्त बेहोशी नहीं, रासायनिक प्रक्रिया द्वारा सम्मोहन-सृष्टि नहीं जिसकी चर्चा इनके सम्बन्ध में होती आई है । प्रेम और भावना को वह आवश्यक मानता है, तुलसी भी "भाव-भगति" की चाह रखते हैं, प्रेम के द्वारा ही प्रिय की पहचान होती है किन्तु यह प्रेम ज्ञान का विरोधी नहीं । सत के लिए काम्य है ज्ञानोत्तर प्रेमाभक्ति । यह ज्ञानोत्तर आसक्ति उसके लिए अपेक्षित है, अपना स्वरूप पहचाने बिना उस परम प्रिय से प्रेम नहीं किया जा सकता, ससार से ज्ञानपूर्वक विराग द्वारा ही परम-तत्त्व से रागात्मक सम्बन्ध जुड़ सकता है । मूर्च्छा और उन्माद में वह प्रिय स्वरूप का दर्शन नहीं करता ।

प्रिय की प्रतीतिजन्य अनुभूति से जीवन में अपूर्व शान्ति अलौकिक रसात्मकता आती है, ससार के सभी रस उसके आगे फीके लगते हैं, सारा ससार नूतन स्वरूप धारण कर लेता है । सबसे निराली मादकता इस रस की है, इस भावदशा में वाणी मूक है एव विद्या कुण्ठित । और मादकताएँ अधिक हैं, पूर्ण रूप से लोक-व्यवहार की चेतना को लुप्त करने में असमर्थ किन्तु इसकी मादकता कुछ ऐसी गम्भीर और व्यापक है कि लौकिकता, सासारिकता की सुध-बुध खो जाती है, केवल एक पूर्ण और अपूर्व जाग्रत चैतन्य ही निश्शेष रहता है । प्रिय-मिलन-जन्य भावोच्छ्वास की अभिव्यक्ति सन्त पूर्ण मार्मिकता से करता है । जो यह रस पी लेता है, वही मतवाला हो जाता है, उसकी चाल (सासारिक दृष्टि में) अटपटी हो जाती है, अविष्ट-सी उसकी गति होती है, जैसे नींद की खुमार में आगे बढ़ता हो ।^२ वह सहज मतवाला (सहज का मतवाला और सहज ही जो मतवाला हो जाता) है । कबीर का दावा है कि उन्होंने इस रस का खूब छक कर पान किया है और इसके शेष होने की आशंका भी नहीं रही । प्रिय केवल आँखों का विषय नहीं रहा, अनुभूति इतनी तीव्र हो उठी कि दूरत्व का बोध नहीं रह गया । अविश्वास नहीं, निराशा नहीं, व्यथा नहीं, असन्तोष नहीं, पीडा नहीं, विवशता और दैन्य नहीं, बल्कि आशा है, वृद्धता है, विश्वास और आस्था है, अशेष आनन्द

१ कबीर जउ तुहि साथ पिरम की सीसु काटि करि गोइ ।

खेलत खेलत हाल करि जो कछु होइ त होइ ॥

—स० क०, सलोक २३९, पृ० २८३ ।

२ अमै पद पूरि ताप तिह नासे कहि कबीर बीचारी ।

उवट चलते इहु मद, पाइआ जैसे खोद खुमारी ॥

—स० क०, रागु केदारा ३, पृ० २०२ ।

इस रस के पीते हो और रस पीके समते हैं संसार की माया बटोरने वाले ऐसे आशीसवासी को पागल और इस भाव-भक्ति को पागलपन समझते हैं। सप्त कहता है ठीक है बाबा मैं पागल हूँ सारा संसार जातुर है। मैं बियड़ गया और कोई मत बियड़े। राम न मुझे बाधना बना दिया है, अपनी मति सुभ-नुभ होकर मैं पागल हो गया हूँ और भोग मेरे मुकाम में पड़ कर पागल न बनें। संसार ने अपने लिए अल्प भाग चुना है ठीक ही तो है जिसे जो माता है उसके लिए बड़ी मीठा है सुस्वादु है, जाड़ है।^१ जब यह अनुभव-रस महारस (रामरस) मिश्र गया तो 'धूँने महा अभित रघु बालिका पूछे कहतु न जाई हो'^२ तथा और सभी रस अन-रस हो गए।

कुछ विचारक रहस्यवाद के लिए भाषावैय-वैयोज्याय की अनिवार्यता स्वीकृत करते हैं किन्तु अपेक्षाकृत आधुनिक काल में इसकी भाव्यता स्वीकृत नहीं रही। नवीन मनोविज्ञान के उत्थान के साथ वैयोज्याय का मनोवैयोज्यात्मक अध्ययन समझ हुआ और मानसिक विकृति के साथ संबंध स्थापित हुआ। इसे हो रहस्यवाद का मुक्त तत्व माननेवाले इसके अन्तर्गत में रहस्यानुमति की स्थिति स्वीकृत नहीं करते।^३ यदि उदात्त अथवा उन्मादमूर्च्छावत् अति-आवृत्ता स्वप्न-दर्शन और भावोज्याय आधिदैविक (प्रकृति-बाह्य) क्रिया-रूप अथवा आधुनिक पक्ष में अविवेकवादिता से रहस्यवाद का संबंध नहीं हो सकता। बिना ऐसी अनुभूति प्राप्त है उनके लिए भी वैयोज्याय अथवा भाषावैय का अधिक महत्व नहीं होता। भावोज्याय वैयोज्याय की अ-आकृत अवस्था रहस्यवाद का चरम बिन्दु अथवा पूर्वोक्त नहीं होता साधारणतया स्वीकृत होता रहा है।

आचार्य युक्त ने संतों की सूखे-सम्प्रदाय के अन्तर्गत चलना कर इस वैयोज्याय का विरोध किया। डॉ. अम्बुजी पाखेय भी आचार्य युक्त का राम ब्रह्मपते से दोष पड़ते हैं यद्यपि सूखी-मत को परिभाषा में जोड़े परिवर्तन की अपेक्षा उन्हें मान्य है।^४ कबीर में एक

१. विविधा न परत बाहु नहीं जानत : हरि गुन कबत सुनत बरखानी ॥
मेरे बाबा मैं बरख सम कलक सेवानी मैं बरख । मैं बिपरिमो बिबरी मति बरख ॥१॥ टंक।
आपि न बरख राम कीओ बरख । सतनुब कारि गइओ डम मोख ॥ २ ॥
मैं बिबरो अपनी मति कोई । मेरे सरभि भूसेत मति कोई ॥ ३ ॥
सो बरख को न बापु पकानै । बापु पकानै त एक जानै ॥ ४ ॥
अबहि न माता सु कबहु न माता । कहि कबीर रामी रति राता ॥ ५ ॥

—सं क राम विभाव २ पृ १५३।

८ सं में अन्तिम चरण का पाठ इस प्रकार है—

मीठी कहा जाहि जो भाई बास कबीर राम गुन जाई ॥—गव १४७ पृ १३९।

२. भा १ नामदेव राम सोरठि २।३।

३. निरिध बैटानो मे योगन की हनी कारण रहस्यवादी नहीं माना है। विरोध विवरण के लिए श्रृंग—इतरत हसीन हृत 'मिटिकक एलिमेंट इन दि मेटाफिजिक्स ओएट्स ओड रि सेन्टीय सेकुटी' पृ० १९३ १४।

४. भा प्र प (भा १४) अंक ४ पृ ५५०।

संलोक^१ में 'हाल' का ईश्वरावेश के अर्थ में प्रयोग हुआ है किन्तु कबीर के 'हाल' का सूफी 'हाल' से सम्बन्ध नहीं, कारण जहाँ सूफी मूर्च्छा और आवेश की अवस्था में जागतिक व्यापार से विच्छिन्न हो जाता है, वहाँ कबीर जीवन के साधारण व्यापार में भी इस स्थिति की प्राप्ति का निर्देश करते हैं ।

सत-काव्य में विरह की आकुलता, व्यथा, चिन्ता, उत्कठा और आवेश है, विरह-कातर आकुल प्रार्थना है, मिलन की उद्दाम उत्कठा है किन्तु देवोन्माद की यह चरम स्थिति नहीं, मूर्च्छा का वह आवेश नहीं, कृत्रिम हाल का आवेश नहीं, मादक-द्रव्यों के सेवन से प्राप्त वेहोशी नहीं, रासायनिक प्रक्रिया द्वारा सम्मोहन-सृष्टि नहीं जिसकी चर्चा इनके सम्बन्ध में होती आई है । प्रेम और भावना को वह आवश्यक मानता है, तुलसी भी "भाव-भगति" की चाह रखते हैं, प्रेम के द्वारा ही प्रिय की पहचान होती है किन्तु यह प्रेम ज्ञान का विरोधी नहीं । सत के लिए काम्य है ज्ञानोत्तर प्रेमाभक्ति । यह ज्ञानोत्तर आसक्ति उसके लिए अपेक्षित है, अपना स्वरूप पहचाने बिना उस परम प्रिय से प्रेम नहीं किया जा सकता, ससार से ज्ञानपूर्वक विराग द्वारा ही परम-तत्त्व से रागात्मक सम्बन्ध जुड़ सकता है । मूर्च्छा और उन्माद में वह प्रिय स्वरूप का दर्शन नहीं करता ।

प्रिय की प्रतीतिजन्य अनुभूति से जीवन में अपूर्व शान्ति अलौकिक रसात्मकता आती है, संसार के सभी रस उसके आगे फीके लगते हैं, सारा संसार नूतन स्वरूप धारण कर लेता है । सबसे निराली मादकता इस रस की है, इस भावदशा में वाणी मूक है एव विद्या कुण्ठित । और मादकताएँ अधिक हैं, पूर्ण रूप से लोक-व्यवहार की चेतना को लुप्त करने में असमर्थ किन्तु इसकी मादकता कुछ ऐसी गम्भीर और व्यापक है कि लौकिकता, सासारिकता की सुध-बुध खो जाती है, केवल एक पूर्ण और अपूर्व जाग्रत चैतन्य ही निश्शेष रहता है । प्रिय-मिलन-जन्य भावोच्छ्वास की अभिव्यक्ति सन्त पूर्ण मार्मिकता से करता है । जो यह रस पी लेता है, वही मतवाला हो जाता है, उसकी चाल (सासारिक दृष्टि में) अटपटी हो जाती है, आविष्ट-सी उमकी गति होती है, जैसे नींद की खुमार में आगे बढ़ता हो ।^२ वह सहज मतवाला (सहज का मतवाला और सहज ही जो मतवाला हो जाता) है । कबीर का दावा है कि उन्होंने इस रस का खूब छक कर पान किया है और इसके शेष होने की आशंका भी नहीं रही । प्रिय केवल आँखों का विषय नहीं रहा, अनुभूति इतनी तीव्र हो उठी कि दूरत्व का बोध नहीं रह गया । अविश्वास नहीं, निराशा नहीं, व्यथा नहीं, असन्तोष नहीं, पीडा नहीं, विवशता और दैन्य नहीं, बल्कि आशा है, दृढ़ता है, विश्वास और आस्था है, अशेष आनन्द

१ कबीर जउ तुहि साय पिरम की सीसु काटि करि गोइ ।

खेलत खेलत हाल करि जो कछु होइ त होइ ॥

—ग० क०, मल्लोक्त २३९, पृ० २८३ ।

२ अर्धे पद पूरि ताप तिह नासे कहि नगौर बोचारो ।

उबट चलते इहु मद, पाइया जैमे मोद गुमारी ॥

—ग० क०, रागु वेदारा २, पृ० २०० ।

और मस्ती मरी मोह है जिसमें किसी प्रकार की बाधा नहीं कोई बन्धन नहीं बल्कि अनन्त सौन्दर्य और असीम सुख है ।^१ प्रीति की जब यह चारा उमड़ पड़ी कबीर स्वयं यह कहा जब बोझने और कहने को रोप ही क्या रहा ? मर्म की चोट कुछ इसी प्रकार की है, जिसके ज्योते ही सवार में और कुछ कहने को रोप नहीं रह जाता सुनने को अवशिष्ट नहीं रहता और अन्यत्र जाने की अपेक्षा नहीं रह जाती कुछ ऐसी विस्मय है मर्म की कराटी चोट ।^२

आध्यात्मिक विवाह और मिश्रण

कबीर की आत्मा परम-प्रिय (परम पुण्य) से विवाह करेगी, वह प्रिय के रंग में रंग गई है, वह पूरा जीवन है, भिन्नोत्कृष्टता विरहित है। सखियों आनन्द के बीच पाओ, संगत-बचाओ बचाओ । अन्य धेरे भाव है जो परम प्रिय के साथ अपूर्व मिश्रण का संयोग उपस्थित हुआ है । उस परम-प्रिय के समान और कोई अन्य बरेभ्य नहीं वह मात्र वर ही नहीं बरेभ्य भी है ।^३

इस विवाह को परकीया प्रेम की भूमिका में ही स्पष्ट रूप में देखा जा सकता है । सामारपण्य इसमें सूखी-प्रेम की बन्ध देखी जाती है । सन्त की दृष्टि में अनेक ऐसी-ऐसी की पूजा और अपासना जारीपासना है । परकीया-प्रेम वहाँ एक ओर सामाजिक बन्धन की बुझा के कारण छत्पन्न होनैवाले व्यवधान को सूचित करता है वहाँ सहजप्रम प्राकृतिक

१ (क) मन मस्त हुआ तब क्यों बोले ?

हीरा पायो माँठ बढिबायो बार बार बाको क्यों बोले ?

हलदी को तब नहीं तराजू पूरी भई तब क्यों बोले ?

मूरत बछाटी भइ मठकारी मरवा पी गई बिन बोले । —कबीर ।

(ग) हमन है इस्क मस्ताना हमन को होचियाटी क्या ?

रई भाजाव या बग में हमन दुनियाँ से पाटी क्या ? —कबीर ।

(ग) बरबै राम रमै ओ कोई । या रस परसे बुझि न होई ।

—१ बा० पद १ पृ १ ।

(घ) स्वाद निवेरे निवेन्दी न जात मनीं गुर गुँने हि क्यों निठ राखे ।

जा बहिये बहते न बनें कपु ओ बहिये कहते ही जगरये ॥

—मुं जं हि रा पृ १११ ।

२ कबीर गुंन हुआ बाहरा हुआ नाम ।

नाबहु से निषि भइबा पारिबा गतगुर नाम ॥ —मं क तत्तोडु १११ ।

(रा) नापी चोट भिरन की रहियो कबीर ठहर ॥ —बही तत्तोडु १८१ ।

३ दुनदिन पावै बंगलचार

रम बरि जाये हो राजा राज भरमार ॥ टेक ॥

तन रन करि से मन रत बहिनुं बँध तन बरानी ।

राम देव मोरी नाहुने जाये मैं जीवन में मानी ॥ —क गं पद १ पृ ८० ।

सहजता का सकेत । सगुणोपासक का प्रिय और आराध्य 'एक' है किन्तु जगत् को पूर्णतया विवर्त नहीं मानने के कारण अमत् प्रियत्व का सयोग हो जाता है । बाधा बन्धन वास्तविक रहते हैं और इनका त्याग अपेक्षित । परकीया प्रेम प्रिय की दृष्टि से भिन्न नहीं किन्तु प्रेमिका की दृष्टि से इसमें तीव्रता और स्वकीया में शान्त-निश्चलता है । परकीया प्रेम में आवेश है, आवेग है, तीव्र उत्कण्ठा है, बाधा-बन्धन के अतिक्रमण करने की तीव्र लालसा है । स्वकीय प्रेम में चाचल्य नहीं और न है तीव्र आवेश । मिलन का व्यवधान आन्तरिक अथवा रुद्धि है । सन्त के लिए ससार 'नैहर' है, कारण यहाँ का सम्बन्ध चिरस्थायी नहीं, यह बन्धन नहीं रहा बल्कि आध्यात्मिक मिलन को उपयुक्त बनाने वाला स्थान, यदि इसकी वास्तविकता से परिचय हो । सगुण भक्त ससार से विराग चाहता है कारण यह बाधा है और सन्त के लिए यह बाधा नहीं । स्वकीया प्रेम में एकनिष्ठता की जो भावना है, वह भी यहाँ अभिव्यक्त होती है । सन्त का आध्यात्मिक विवाह राम-सीता के विवाह की लौकिक अभिव्यक्ति है ।

इस आध्यात्मिक विवाह का सामाजिक दर्शन भी है । किसी अन्य को प्रसन्न नहीं करना है, कारण उसके प्रसन्न होने पर किसी अन्य के प्रमन्न-अप्रसन्न होने की चिन्ता नहीं रह जाती, धर्मसम्प्रदाय-संगठन और काजी-मुल्ला-पंडित से मुडित से मुवित मिलती है, तथा अन्य अधिका-रियों और शामको से त्राण मिलता है । इस प्रेम में व्यवधान नहीं, अतः इसके द्वारा वह अन्य सबको अमान्य कर सकेगा । जिस जीवन-स्तर के बीच सत का पालन-पोषण हुआ था, उसमें परकीया प्रेम की कल्पना भी व्यर्थ है । इस विवाह द्वारा नैतिक बल को भी सत पूर्णतया सुरक्षित रखना चाहता है ।

इस आध्यात्मिक विवाह के रूपकत्व को परम्परा की पूर्णता स्वीकार करनेवाले चरनदास के लिए "निरगुन" की सेज बिछी है, उसका रगमहल अति विचित्र और विलक्षण है, जहाँ त्रैगुण्य का विस्तार नहीं । जहाँ सूर्य और चन्द्रमा की गति नहीं, जहाँ मन की गति भी अवसृद्ध हो जाती है । प्रेमी और प्रिय दोनों मिलकर एकमेक हो जाते हैं, ^१ दुई की भावना और दुचिताई की आशका मिट जाती है । निर्गुण केवल सेज ही नहीं रहा बल्कि छेला भी बन गया ।^२

- १ टुक रगमहल में आव कि निरगुन सेज बिछी ।
जहँ पवन गवन नहिं होय जहाँ जा सुरति वसी ॥
जहँ त्रैगुन बिन निरवान जहाँ नहिं सूर-ससी ।
जहँ हिलमिल कै सुखमान मुकति होय हँसी ॥
जहँ पिय-प्यारी मिली एक कि आसा दुइनसी ।
जहँ चरनदास गलतान कि सोभा अधिक लसी ॥

—चरनदास वानी (२), शब्द १५, पृ० १३१ ।

- २ टुक निरगुन छेला सँ कि नेह लगावरी ।

जा को अजर अमर है देस, महल बेगमपुररी ॥ १ ॥ —वही, शब्द २४, पृ० १३७ ।

आध्यात्मिक विवाह की दृष्टि से इन संस्कारों को देखे जाने के कारण भी साम्प्रदायिक रहस्यवाद की दृष्टि इनमें बेबी जाती रही है। आध्यात्मिक रस की यह कौटुम्बिक माध्यम-गत अभिव्यक्ति है। आधुनिक कास के अनुवीकरण से इसका कोई संबंध नहीं और न ही सूखी ईसाई रहस्यवादियों के अपरोक्ष ब्रह्मण एवं अनुभूति से तात्त्विक एकता और समता। कबीर जब कहते हैं कि 'हरि मेरो पिउ हउ हरि की बहुरीया।' तो इसका अर्थ नहीं कि कबीर को वास्तव में हरि से विवाह करना चाहती है बल्कि वास्तव समपथ परमात्मा-निर्मरता एकनिष्ठता अनन्यता आदि भावनाओं की अभिव्यक्ति के लिए विवाह का संकल्पकत्व ग्रहण किया गया है। परम-तत्त्व के साथ निगूढ़ संबंध और ऐकान्तिक एकनिष्ठता परिचय की पुनरावृत्ति एवं प्रतीति की अन्तर्भावना ही अभिव्यक्त होती। वस्तुतः 'तुम सो जोरि अबर सो छोरी' की संकल्पकतात्मक अभिव्यक्ति ही यहाँ हुई है।

विरह और अभावस्था

संतों ने विरह का अत्युक्तिपूर्ण ब्रह्मण अपने साहित्य में किया है किन्तु उस सीमा तक नहीं जो पौर्व साहित्य में उपलब्ध है। कुछ विचारकों ने इसमें वासना की रंध पाई है। रहस्यवाद की मनोवैज्ञानिक व्याख्या करनेवालों ने ब्रह्म के इस स्वरूप को वासनात्मक भावावेश का रूपान्तरकरण माना है और परम-तत्त्व प्रेम ही है, यह सांख्यिक रूप में स्वरूप है और यह प्रेम कहीं प्रवृत्त और कहीं प्रत्यक्ष वासना है।^१ वासना की हीन-वृत्ति-स्वरूपता स्वीकार करने के कारण इसका संबंध-स्थापन अनुचित मान पड़ता है। अत्युक्तियाँ न तो नैतिक हैं और न अनैतिक। विरहानुभूति और प्रेम की तीव्रता को मानुषिक प्रेम का अध्यात्मोत्कर्ष नहीं मानना चाहिए। सूक्ष्म-परम्परा में मानवीय वृत्तियों की संतुष्टि को कुछ अवस्थाओं में आवश्यक अवश्य समझता है। परम-तत्त्व के स्वरूप ज्ञान के परचाम्प्य सबसे विभिन्न होने की संभावना नहीं। वास्तविकता के ज्ञान के कारण ही सांसारिकता से मोह अर्थात् परम-तत्त्व से विच्छेद संभव है। अब विरह परम-प्रेम के निम्न के परचाप्प होनेवाला विच्छेद एवं तज्जन्य बोकी-व्यास नहीं बल्कि वह आन्तरिक प्रेरणा है जिससे निम्नोत्कर्ष का तीव्रवेश चलाता है। बाह्य के अनुसार विरह के कारण आन्तरिक पीड़ा बनती है और यह पीड़ा जीव को वैराग्य देती है।^२ विरह की अग्नि अन्तर के मल को जला कर अन्तर को प्रियोपयोगी बना देती है।^३ इस विरह की तुलना ईसाई संतों के 'कार्नेल ऑफ़ दि नाइट' (अभावस्था) से नहीं की जा सकती। प्रिय-निम्न की भाव-गणना के साथ शक्ति ही होता है, और अपरोक्ष ब्रह्मण एवं निम्न की वक्रावृत्ति के मध्य में एक ऐसी अवस्था मानी जाती है जिससे अनुरूप निराशा शून्यता का अनुभव होता है। मानुषिक सम्पर्क से विच्छेद होने के कारण इतने और

१. विशेष विवरण के लिए ग्रन्थ—अमेरिकन जर्मन ऑफ़ रैडिक्स साइकलॉजी माय १ में (Freud's Schreder) का निर्देश।

२. बाह्य विरह अर्थात् परम की वरद अर्थात् जीव।

जीव अर्थात् गुरुति की रंध पुकारे जीव ॥—बा व का (१) पृ ४२।

३. नहीं वा १४१ पृ ४३।

अधिक तीव्रता जान पड़ती है। यह निष्क्रियता और शून्यता की दशा होती है अतः उस विरहानुभूति से कोई समता नहीं जिसमें मिलनोत्कठा ही नहीं बल्कि चैतन्य की स्थिति होती है।

विरह ही प्रियोन्मुख करता है अतः विरह की लगन अपेक्षित होगी।^१ लौकिक रूप में जिसे विरह कहा जाता है कि उससे यह भिन्न है, यह एक प्रकार का पूर्वाग है, जिसमें वासना के शोधित रूप के दर्शन किए जा सकते हैं। यह आध्यात्मिक चैतन्य-जागरण का प्रथम सोपान है। इस अवस्था में विरह-निवेदन होता है। विरह की इस अवस्था के पश्चात् ही विच्छेद का अनुभव होता है। यह विच्छेदावस्था नहीं, कारण वास्तविक विच्छेद कभी होता नहीं। क्षण-विच्छेद की अनुभूति मिलनोत्कठा को अधिक तीव्र करती है^२ अतः इसकी अपेक्षा सत मानता है। यह विरह अत्यन्त अपेक्षित है, आवश्यक है।^३

लोक-कल्याण

देवोन्माद और ईश्वरावेश की अपेक्षा स्वीकार करने के कारण यह समझा जाता रहा है कि रहस्यवादी साधना विशिष्ट व्यक्ति की अकेली उडान है एवं लोक-कल्याण तथा जन-मंगल से उसका सम्बन्ध नहीं। यह सत्य है कि सन्त इस ससार को 'बिराना' कहता है, किन्तु इसके साथ ही वह सर्वत्र परम-तत्त्व की छवि के दर्शन करता है। उसका विरोध ससार से नहीं, ससार की सासारिकता और आग्रहपूर्ण मोह से है, जिसके कारण भौतिक सुख ही सत्य प्रतीत होता है और जिसके बन्धन मनुष्य के आत्म-विकास के बाधक है। शरीर महत्त्वपूर्ण है, जीवन आशापूर्ण है, सन्त ने मानव को चिर आशा का सन्देश दिया है। ईसाई सन्त जिस प्रकार ससार से विच्छिन्न होकर पुनः वापस आते हैं, दिव्य सन्देश सुनाने के लिए, वैसा कुछ प्रयास सन्त नहीं करता। आवेश के क्षण भिन्न नहीं, सम्पूर्ण जीवन ही मंगलमय आवेश से पूर्ण है। ससार में रह कर भी सन्त सासारिक नहीं, जीवित रह कर भी सासारिक अर्थों में जीवित नहीं, आध्यात्मिक होकर भी आधिदैविक नहीं। मानव की सहज प्रतिष्ठा का जो प्रयास आज हो रहा है, उसका भावात्मक स्वरूप सन्तों की वाणी में प्रस्फुटित हुआ। सगुण भक्त का विश्वास है कि मनुष्य अपूर्ण है, गुण वास्तविक किन्तु बाह्य है, आदर्श के अनुकरण द्वारा इन्हें प्राप्त किया जा सकता है और सभी में इन गुणों के प्राप्त और ग्रहण करने की समता भी नहीं। सन्त का विश्वास है कि गुण बाह्य नहीं, बल्कि आन्तर है, सबमें विकास की सम्भावना है, मनुष्य पूर्ण है, केवल अपूर्णता की धारणा उसे पूर्ण बनने नहीं देती। वह

१ भैरवा लुवधी वास का, मोह्या नाद कुरग ।

यो दाहू का मन राम सो, दीपक जोति पतग ॥—वही ३३, पृ० २३ ।

२ कबीर देखत दिन गया, निस भी देखत जाइ ।

विरहिणी पिय पावै नहीं, जियरा तलपे माइ ॥ —क० ग्र०, सा० ३४, पृ० १० ।

३ विरहा मेरा भीत है, विरहा बैरी नाहि ।

विरहा को बैरी कहै, सो दाहू किग माहि ॥

मानव का असीम और अपरिमेय क्षमिता का सम्बोधनात्मक है। उसका छोक मंगल व्यापक और उसकी सीमा सार है।

मारुत और यूरोप की विचार-धारा में निराशावादिता और आशावादिता का अन्तर देखा गया है। निरुति और प्रकृति का 'मिश्रण' समा कर इन सन्तों पर व्यप्य करने की भी चेष्टा होती रही है। बेवोम्माव और ईश्वरावेश की खर्चा कर इन्हें इस छोक के अतिरिक्त परछोक की चिन्ता करनेवाला भी कहा गया है। इस प्रकार इनकी वैदिक धारणाओं में अनास्था प्रकट की गई है। अन्य निराशावादी नहीं प्राणि-मात्र को आशा का सम्बोध देनेवाला मानवीय महत्ता का प्रतिष्ठारक निराशावादी नहीं हो सकता। छोक-मंगल की भावना का निरस्तार वह नहीं करता। छोक और समाज की व्याप्ति और सीमा को उसने व्यापक अवश्य बनाया है। भौतिक साधनों को वह पुष्क समझता है, सांसारिक ऐश्वर्य को महत्त्वहीन मानता है। 'को पिन्ने खोई बहोरे' का सिद्धान्त स्वीकार करनेवाला प्राणि-मंगल की भावना से विभिन्न होते रह सकता है? हाँ उसकी कल्याण-कामना सारता नहीं आत्मा की सहज संबन्धमय स्मृति है। मानव-मात्र के लिए उसके समीप असीम आशा है, उसकी साधना मात्र व्यक्तिगत नहीं सभी उस मार्ग के पथिक हो सकते हैं। मनुष्य के लिए वह ऐसी स्वतन्त्रता उपक्रम करता है, जो उस वास्तविक महत्त्व से सके।

रहस्यवाद और धर्म

रहस्यवाद का उद्भव धर्म-सम्प्रदाय के क्षेत्र में हुआ है। मछपि धर्म के साथ समझौता बनना विरोध कर वह बचता रहा है। बोधिन्धार्थ के अनुसार रहस्यवादी मूलतया धार्मिक व्यक्ति है किन्तु उसकी धर्मता का मूल-जीत हृदय और ज्ञापना में है। वैयक्तिक धारणा के विरुद्ध उसमें धार्मिक भावनाएँ हैं।^१

पश्चिमीय यूरोप के रहस्यवाद के उद्भव और धार्मिक विचारों का पट्टा सम्बन्ध अन्तर हिन्द ने ईसाई धर्म के सम्प्रकाशीन स्वरूप के साथ देखा है।^२ धार्मिकता केन्द्रों ने रहस्यवाद को धर्म का मर्म अथवा मन्त्रि-मन्त्र या प्रेम-मन्त्र माना है। आचार्य पुष्क मन्त्र को धर्म का हृदयमन्त्र मानते हैं। 'कमोर' और अन्य सन्तों को कम-बेश अन्तर के साथ—धर्म-सुधारक कहा जाता है, जिन्होंने हिन्दू-मुसलमान की एकता का प्रयास किया। इस प्रकार मुस्लिम धर्म प्रकाश कर रहस्यात्मकता के लिए गुनाहस भी कर दी गई है। आधुनिक युग में रहस्यात्मकता के आधार पर विश्व के प्रमुख धर्मों के संरक्षक और सम्बन्ध की चेष्टा हुई। भारतीय राज नीति की बहुमुखी धारणाओं के धर्ममय का प्रयास भी इस प्रकार किया है। सर राजाधिराज बीरे विचारक इस मन्त्र के पीछे हैं। रहस्य भावना की समता और अनिव्यक्ति के माध्यम की मिश्रता स्वीकृत होती रही है। इसके विपक्ष में मारुत के अनेकानेक पक्षों की सम्प्रति व्यक्ति की आधिपत्यिक सम्बन्ध एवं मारुत की धर्म-रक्षण-साधना-धारा के रहस्य को समझने

१ रि मेदाधिभिक्षु ऑफ मिस्टिजिम्स पृ १११।

२ रि एडेन्धियस ऑफ मिस्टिजिम्स पृ १।

में अक्षम रहेगी। मनुष्य की वृत्तियाँ काल, देश, इतिहास और भूगोल—धर्म और समाज का व्यवधान स्वीकार नहीं करती। साम्प्रदायिक धर्म को कट्टरता और तज्जन्यहीनता के भावों का विरोध सन्त ने स्पष्ट किया है किन्तु प्रकृत अर्थ में कबीर धर्म-सुधारक नहीं और न किसी सम्प्रदाय की स्थापना उन्होंने की। सन्तों के आस-पास श्रद्धा-विजडित भक्तों का समाज जुड़ गया था किन्तु न तो उन्होंने धर्म-सुधार करना चाहा और न कर मके। मनुष्य के प्रकृत धर्म की ओर मानव-मात्र का एव विशेषतया जिन्हें पीराणिक धर्म अपनी सीमा में वर्जित कर चुका था, वैसे व्यक्तियों का ध्यान उन्होंने आकृष्ट किया। मन्त की चेतना साम्प्रदायिक बन्धन स्वीकार नहीं करती।

धर्म-सुधार से अधिक उनका ध्यान उन सामाजिक रूढ़ियों पर था, जिनके कारण धर्म-साधना पर उन्हें स्वतन्त्र अधिकार नहीं रह गया था। पापाण-प्राचीरों की सीमा में आब्रह्म जब देव-विग्रह की उपासना का अधिकार नहीं माँग, देव और देवल को उन्होंने मुक्त जीवन और जगत् में प्राप्त करने का प्रयास किया। सर्व साम्प्रदायिक रूढ़ियों से मानव-मात्र को मुक्त करने का प्रयास सन्त करता है। हिन्दुत्व कोई सध-बद्ध धर्म-सम्प्रदाय नहीं, नाना प्रकार की धर्म साधनाएँ नाना स्रोतों से आकर विशाल सगम बनाती रही हैं, आस्था की एकता भी आवश्यक नहीं, इस धर्म का वैज्ञानिक अध्ययनोपयुक्त कोई निश्चित स्वरूप नहीं। आधार की व्यापकता, अनेकानेक धाराओं-उपधाराओं के सगम-समन्वय और मान्यताओं की विभिन्नताएँ हिन्दुत्व को अन्य सध-बद्ध धर्मों से भिन्न करती हैं अतः सांस्थिक सध-सम्प्रदायवाले सुधार की अपेक्षा हिन्दुत्व में नहीं रह सकती। नानक ने सम्प्रदाय खड़ा किया और उनकी दृष्टि इस सांस्थिक प्रतिष्ठान पर अवश्य रही किन्तु नानक नैतिक रहस्यवादी ही हैं। सन्तों का लक्ष्य धार्मिक सुधार की ओर नहीं था, उनकी साधना वैयक्तिक थी, व्यक्तिगत थी किन्तु उस पर सबका समान भाव से अधिकार था।

रहस्यवाद और काव्यात्मकता

रहस्यवादी साहित्य में कल्पना की उड़ान, आनन्दोल्लास पूर्ण भावना की अभिव्यक्ति एव कलात्मक रूप-विधान देने की चेष्टा तथा साकेतिकता-अतीकात्मकता प्रचुर मात्रा में प्राप्त है। मिस्त्रिसिज्म का मौन (Mum) के साथ सम्बन्ध रहने पर भी पहुँचे हुए रहस्यवादी भाव और भाषा के घनी रहे हैं। क्रोचे की धारणा इन पर घटित होती है कि प्रज्ञात्मकता ही अभिव्यक्ति है, अभिव्यक्ति ही प्रज्ञात्मकता है। जर्मन और ईरानी रहस्यवादियों ने केवल काव्यमयी भाषा का प्रयोग ही नहीं किया बल्कि नूतन काव्यात्मक शैली का प्रयोग भी। ईरान का रहस्यवादी काव्य अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है और प्रसिद्ध कवि सनाई, उमर खैयाम, रूमी, शम्सतरी, हाफिज, जामी आदि रहस्यवादी भी हैं। सरूपात्मक और साकेतिक भाषा का कलात्मक प्रयोग इस साहित्य में हुआ है।

भावना और विचारों की अभिव्यक्ति सत-साहित्य में हुई है, उसमें जी-उठानेवाले वर्णन हैं। आनन्दोल्लास की पूर्णता है भावना की मचाई, गहराई और व्यापक तीव्रता है किन्तु कलात्मक स्वरूप देने की चेष्टा नहीं और न कल्पना की विशद उड़ान ही है। सूक्ष्म भावनाओं

को स्पष्ट रूप देने और लौकिक स्वरूपकों एवं संकेतों द्वारा अभिव्यक्त करने की चेष्टा अवश्य है। मंग ने यह अमान्य कर दिया कि अनुभूति को तीव्रता और संवेदनशीलता के लिए करना और ककारत्मकता का छद्मिभ परिधान चाहिए हो। साम्य अर्थों में संत-काम्य ककारत्मक और काम्यारमक नहीं। इस प्रश्न पर अग्रिम सबिस्तर विचार किया गया है।

सहज शीघ्रपूर्ण और सरस संतोषमय जीवन को कामना सांसारिकता का शिरस्कारपूव एवं जीवन को सहज-स्वकम्यता का सत्य संत-काम्य में प्रचुर मात्रा में प्राप्त है। किसी प्रकार उन्नेनवेद से संवेक्षित होना संत नहीं चाहता। सांख्यवाद की पूर्ण प्रतिष्ठा उसके यहाँ है। संत विरागी है, बीतरागी है किन्तु वैरागी नहीं। ध्यान-धारणा और साधना की अपेक्षा वह स्वीकृत करता है किन्तु योग की शरीर-भौतिक आसन-मुद्राओं को नहीं। उसका सत्त्व परम-तत्त्व के साथ एकात्म अभिन्नता-स्वापन है और यह अभिन्नता-स्वापन चेतन वैयक्तिक और पूर्ण है। वह भौतिक और भौतिक चमत्कार की इच्छा नहीं रखता। उसके जीवन की चेतना सीमित और संकुचित नहीं रह जाती उसकी चेतना का क्षेत्र विस्तृत हो जाता है, उसका व्यक्तित्व इस प्रकार व्यक्त नहीं होता बल्कि पूरित्व-काम करता है। रहस्यवादी वह कारण रहस्य को नहीं मान नहीं करता बल्कि जीवन में ही वह पूर्णता की अनुभूति प्राप्त करता है। यह विद्या और सकीच-होण पूरता है। ऐसी अवस्था में मनुष्य ही पूरता है अनुभूति की एकात्मता ही पूर्णत्व है, वह पूर है और उसके साथ ही सम्पूर्ण जागृ भी।

जिस रहस्यात्मकता से रहस्यवाद का उद्गम माना जाता रहा है, उसके साथ परम तत्त्व निरपेक्ष सत्य की अनुभूति का पूर सामंभस्य नहीं हो पाता। संत के लिए न तो परोक्ष सत्ता और न अन्तमूत सत्ता ही कुछ बचता गोप्य है, और न आरम-तत्त्व ही। यदि कबीर के लिए कोई रहस्य है तो वही 'सीमा और सरस' 'सोझी पुर' (सरस रहस्य) है। रसाध के अनुसार इसमें कुछ भी गोप्य बचता गुप्त नहीं सभी तो इसे स्पष्ट रूप में ही बाँटते हैं।^१ संघाटी मनुष्यों की अकहेतुता से इसके भेद को छिपाकर रखने और रहस्यपूर्ण कहने की चेष्टा होती है। चरनवान के अनुसार अतः इस भेद को छिपा कर रखना चाहिए और किसी से इनके सम्बन्ध में कुछ कहना उचित नहीं।^२ इतना बकर है कि वह अनुभव धर्मों में प्रकट नहीं होता हो तो नहीं सकता। यही इसे जानता है जिसने स्वयं अनुभव किया है।^३ संत समस्त भेद को जानता है और उसी कारण बाह्य भेद से दूर रह कर आन्तरिक एकात्मता स्थापित करने में वह समर्थ हो पाता है।

संत के समक्ष दो प्रश्न हैं सामान्य जनता और निम्नवृत्ति मनुष्यों के लिए इस अनुभव का द्वार उन्मुक्त करना जोधों की मानना का आचरण और इनके आधार पर आचरण का

१ वह रसाध यह गोप्य नहीं जानें सब कोई।—१ वा पद ७ पृ ९।

२ भेद छिपाई तो फल पाने कष्ट है नहि कहिये।—५ वा (९) पद ७ पृ १२९।

३ नीचे सीढ़न बरि रहउ के साधन गति साहि।

गमरण सेहत पीठ सउ किनी लगावहु साहि॥ —सं क सजोह २१४।

अनमत कि नैन देखिया वैरागीबड़े विगु मैं अनमठ होइ बसाहूँ।—बही मा ८।

निर्माण। दूसरी ओर बाह्याचार के पोषक इनका विरोध कर रहे थे, ऐसी अवस्था में इन हँसनेवालों से अपनी साधना और अनुभव को छिपा कर रखने की समस्या भी थी। इन सतों पर हँसनेवालों का अभाव किसी युग में नहीं था। अतः एक ओर वह इसे 'सोझी गुर' और दूसरी ओर 'गोप्य' कहता है।

छड़िवादी रहस्यवाद का प्रारम्भ "माइ गाड ! माइ गाड व्हाट आर्ट दाउ ? ऐंड ह्वट ऐम आई" ? से होता है और अभिन्नता-स्थापन एवं अनुभूति-पूर्णता के क्षणों में इन प्रश्नों का उत्तर दिया जाता है। सत के समक्ष यह प्रश्न नहीं, वह परम-तत्त्व को जानना-पहचानना है। वह सत के लिए अज्ञात और अव्यक्त नहीं अज्ञेय, अज्ञात अथवा अव्यक्त भले हो। वस्तुतः वही सत है जिसने जीवन और जगत्, व्यष्टि और समष्टि, जीवात्मा और परमात्मा के वास्तविक स्वरूप को पहचान लिया है और ऐसा परिचय मूर्च्छा अथवा उन्माद के क्षणों में नहीं होता। सत रहस्य का जिज्ञासु नहीं, बल्कि रहस्य-मर्मी है, मर्म को पूर्ण मार्मिकता के साथ पहचाननेवाला। इस मर्म को पाना कठिन नहीं, किन्तु सत दुःखी है कि सूक्ष्म किन्तु व्यापक और व्यक्त सत्य को मायिक और मायिकता में आबद्ध जीव पहचान नहीं पाता।

रहस्यवादी-पद्धति

प्रत्येक रहस्यवादी एक-दूसरे से भिन्न है। नानक और कबीर के व्यक्तित्व में अन्तर है। दादू में जो भावात्मकता, भावोद्रेक है वैसी तरलता कबीर में नहीं। जो निश्छल समर्पण रैदास की बानियों में प्राप्त है, वह सुन्दरदास की कलात्मक रचना में नहीं। नाथ-पंथी परम्परा की जितनी प्रगाढ़ चेतना कबीर अन्तर्भूत करने में समर्थ हो सके थे, उसका अभाव ही परवर्ती सम्प्रदाय में दोख पड़ेगा। बाबरी साहिब की-सी उद्दिग्नता सहजोबाई में नहीं। भावोन्माद और भावावेश की वह अवस्था इनमें नहीं जो सूफी रहस्यवाद का प्राण है। मनोवैज्ञानिक स्थिति और सांस्कृतिक चेतना के कारण विभिन्नता अनिवार्य होती है। रहस्यवाद की सभी भूमिकाएँ और अवस्थाएँ प्रत्येक रहस्यवादी में उपलब्ध नहीं होती और इनके सबंध में कोई सामान्य प्रणाली निश्चित नहीं की जा सकती।

आत्म-शोध की अवस्था में अपरोक्ष अनुभूति नहीं होती, उसके योग्य और अनुरूप भूमिका अवश्य उपस्थित करती है। आत्मशोधन सप्रयास और आयास हीन दोनों हो सकता है किन्तु सत इसे प्रयासकृत नहीं मानता, प्रारम्भ में चेतना जागरण की भूमिका के रूप में इसे स्वीकार अवश्य करता है। इस अवस्था में एक अननुभूत सतोष और अभूत अपूर्व शान्ति मिलती है। सत अन्तर की आरसी को मल-मल कर धोना चाहता है, कारण मलिन आरसी में रूप का स्पष्ट प्रतिफलन नहीं हो सकता। वैराग्य भी रहस्यवाद नहीं और न रहस्यात्मकता की आवश्यक भूमिका ही है। ध्यान सचेष्ट क्रिया-फलाप है, उसमें समस्त वृत्तियाँ एकाग्र होती हैं। सत की चेतना सहज ही इस स्थिति में पहुँच जाती है जिसमें जीवन का प्रत्येक व्यापार ध्यानजन्य और अनुभूतिगम्य प्रतीति बन जाता है। मिलनोत्कंठा ही इस स्थिति में ध्यान-धारणा है। ज्ञेय, ज्ञाता और ज्ञान, प्रिय, प्रेमी और प्रेम की त्रिधा स्थिति का एकीकरण इस स्थिति में होने लगता है, पूर्णतया एकीकरण जिसकी चरम स्थिति होगी। परवर्ती सत-साहित्य

में प्रिय-समायम की पूर्णता अधिक परिसंचित नहीं होती। गुह-माहात्म्य की प्रतिष्ठा के कारण सम्पुष्ट लौकिक और अलौकिक हुए प्रारंभिक अवस्था में लौकिक में अलौकिक की स्थापना के कारण अन्तर आ गया। अलौकिक के लौकिक प्राकट्य और लौकिक में अलौकिकता की स्थापना के कारण उत्पन्न होनेवाला विमेष स्पष्ट होने लगा। प्रिय प्रेमी और प्रेम के स्थान की अवस्था में अन्त-अन्तर आ गया। यह विवेची विभिन्न तीन चारों का संघम नहीं बल्कि एक ही तत्त्व की विभिन्न स्थितियों का एकीकरण है, पूर्णतया भिन्न है।

सन्तों की रहस्यात्मक कोटियों

सामान्य दृष्टि से संतों की रहस्यात्मक कोटियों की चर्चा संभव है। नामदेव में सामाजिक स्तरों इनकी मिश्रता और इस मिश्रता की व्यर्थता स्पष्ट रूप में आई है ऐसी अवस्था में इन्हें सामाजिक अथवा लौकिक रहस्यात्मक माना जा सकता है। बोधायनक अनुभूति अथवा अनुभूति और बोध-मूल के समोत्तरण के कारण कबीर में आध्यात्मिक अथवा बोधिक की नहीं बल्कि बोधायनक अनुभूतिवादी अथवा चित्त-प्रधान रहस्यात्मक कहा जा सकता है। नामक आचरणवादी अधिक है। आध्यात्मिक रहस्यात्मक बाबू में स्पष्ट है जो सूखे माधुव याव तक पहुँचने लगता है। उचितरूप में सत्केयपूर्ण रहस्यात्मक प्रकट होता है। गिरध मुक्तों विशेषकर मुक्त गोविंद सिंह में कमवादी रहस्यात्मक के वर्णन किए जा सकते हैं जिसके अनुसार व्यावहारिक अनुपम ही आदर है।

रहस्यात्मक के तत्त्व और स्वरूप की विभिन्नता और उनकी विभिन्न संतों में प्रतिष्ठा देखकर हम प्रकार का वर्गीकरण किया जा सकता है। मराठी संतों के विभाजन की चेष्टा रामाडे ने की है।^१ ऐसा वर्गीकरण सुविधाजनक होने पर भी वास्तविक नहीं होता कारण तत्त्व विविध नहीं एक तत्त्व की प्रधानता अन्य तत्त्वों के अभाव का सूचक नहीं बल्कि विभिन्न तत्त्व एक दूसरे में अन्तर्गुह हो जाते हैं और इस प्रकार सम्मिश्र रूप में हो प्रकट होते हैं। कबीर में आचरण की प्रधानता है जो आध्यात्मिकता भी। बाबू की आध्यात्मिकता में बोधायनकता का विस्तार नहीं गुणरत्न का बोध-मूल आचरण को अपेक्षा और अनुभूति की अनिवार्यता को स्वीकार करता है। नामदेव का सामाजिक स्तर कबीर में अधिक स्पष्ट हुआ है। म गिरध के आध्यात्मिक रहस्यात्मक का स्तर हम संज्ञा में सीधे नहीं। योगियों की इस स्थापना का संसार अन्तिम कड़ी की स्वरूपता के कारण नहीं। योगिक क्रियाओं एवं उनके फल में संत परिवर्तित हैं और योगियों ने भगवत् प्रणिधान करने के लिए जहाँ की परमावस्था में उत्तर देते हैं।^२

१. इच्छा—रामाडे इच्छित विच्छिन्न (निरिच्छित दन अन्तरात्) ।

२. मुंदा भोजन बरमा करि गोली गवका करहु बीषाण रे ।

निंदा हू तनु गीमज बनाया नामु करत आषाण रे ॥

येना आमु बनायत बोली । जग मर गवमु मुक्तुनि भाषी ॥ १ ॥

बुधि विमूर्ति जावत अनुनी निंदी मुक्ति विनाई ।

करि बगनु तरत तनि मरी मर की विगुरी बसाई ॥ २ ॥

आत्म-शोध, अन्तर्ज्योति का जागरण, विरहानुभूति और तज्जन्य उद्वेग, आशा और आकांक्षा की तीव्रता, मिलन की पूर्णता और तद्विषयक आनन्द की भावात्मक उपलब्धि आदि प्रक्रियाओं को सन्तो ने ग्रहण किया है। ध्यान-धारणा और सहज साधन का भी विवरण है। परवर्ती साहित्य में सहज-योग का स्वरूप बदलता गया और कुछ पन्थों में यौगिक क्रियाओं का विस्तृत विवरण दिया गया। आगमनिगम बोध में षट्चक्र वेधन की प्रणाली और यौगिक क्रियाओं का सविस्तर विवरण है। 'भैरव गुंजार'^१ ने गुरु-माहात्म्य का इस सम्बन्ध में विशद वर्णन है। इस परवर्ती साहित्य के आधार पर योग-परम्परा की चर्चा अधिक उपयुक्त नहीं।

रहस्यवाद के विभिन्न अर्थों की चर्चा हुई है। ब्रह्म के स्वरूप अथवा यौगिक साधना के कारण सन्तो को रहस्यवादी सिद्ध नहीं किया जा सकता। सूफी-प्रतीकात्मकता का अपेक्षा-कृत अभाव इस साहित्य में है, न तो इनकी कल्पनावादी भावुकता है और है आवेश और मूर्च्छा के क्षणों में साक्षात्कार करने की उत्कण्ठा और लालसा। यौगिक क्रियाओं द्वारा आत्मस्थ और अन्तर्गत परमतत्त्व को उपलब्धि-सम्भावना के कारण भी इन सन्तो को रहस्य-वादी नहीं कहा जा सकता। सन्त स्वप्न-द्रष्टा, आत्मवादी और पूर्णतया विवर्तवादी भी नहीं। उसमें अस्पष्ट आधिदैविक भावनाएँ और धारणाएँ नहीं। परमतत्त्व उसके लिए गुह्य, गोप्य और रहस्य नहीं। वह अपनी साधना को भी गुह्य अथवा गोप्य साधारणतया नहीं कहता। ससार का रहस्य भी वह पूर्णतया जानता-समझता है। रुढ़ि और सम्प्रदाय की मान्यताएँ उसे स्वीकृत नहीं। मान्य अर्थों में सन्त दार्शनिक भी नहीं और न तर्क एव वाद के प्रति ही उसका मोह है। अज्ञात शक्ति की जिज्ञासा भी उसमें नहीं, प्रारम्भिक जीवन में इस जिज्ञासा के सामान्य दर्शन सम्भव हैं। चित्त-विक्षेप अथवा मादक-द्रव्य सेवन द्वारा क्षणिक आवेश की सृष्टि का भी आवेश उसमें नहीं और न लोक-कल्याण और जीव-मंगल की धारणा का उसमें अभाव ही है। जिस मानसिक विकृति की चर्चा कुछ मनोवैज्ञानिक करते रहे हैं उसका भी अभाव ही सन्त-साहित्य में दीख पड़ता है।

अनुभव की तीव्रता और पूर्णता, एव इसके द्वारा परमतत्त्व के साथ समरसत्व की स्थापना उसे स्वीकृत है। इस अनुभव को सन्त केवल महत्त्वपूर्ण नहीं मानता, बल्कि पूर्ण प्रामाणिक भी। अण्डरहिल की परम-सत्य के साथ मिलन की कला इन सन्तो के रहस्यवाद में है। कम अथवा विशेष मात्रा में समरसता की प्राप्ति अभिव्यक्त हुई और सन्त इस सम्मिलन में आस्था भी रखता है। आचार्य शुक्ल के अर्थों में सन्त रहस्यवादी नहीं और न दास की परिभाषा ही इनके लिए अधिक उपयुक्त होगी। व्यवधान-रहित, निश्छल और स्वार्थहीन प्रेम की प्रामाणिकता, और अगूढ़ता उसे स्वीकृत है, यौगिक क्रियाएँ भी उसके लिए व्यवधान हो सकती हैं, बौद्धिकता इसी प्रकार का व्यवधान है। व्यवधान और बाधाओं की सीमा का अतिक्रमण कर परमतत्त्व के सहज और अपरोक्ष दर्शन में सन्त का विश्वास है और इस दृष्टि से सन्त रहस्यवादी है।



पच तनु लै हिरदै राखहु रहै निरालम ताडी ।

फहत कवीर सुनहु रे सतहु घरमु दया करि वाडी ॥३॥ —स क, रामकली ७, पृ १८२।

१ लेखक की हस्तलिखित प्रति जहाँ तक इन पक्तियों के लेखक को ज्ञात है, यह पुस्तक अभी तक अप्रकाशित है।

आनन्द का अन्वेषण

राम भगवतु रामानन्द जाने । पूरन परमानन्द बखाने ॥

—आदि-ग्रन्थ ।

आनन्द का अन्वेषण



बहिर्जगत् मानवीय आकाक्षाओं और इच्छाओं की सीमा और व्यवधान है, मनुष्य की इच्छाएँ कभी पूर्ण नहीं होतीं, पूर्ण होकर भी अपूर्ण रह जाती हैं। व्यक्तित्व-निर्माण में अन्तर्वृत्ति और बाह्य जगत् के विरोध का आधार है, यह विरोध ही चैतन्य चेतन-धारा को गति देता है। प्रारम्भिक अवस्था में लक्ष्य अस्पष्ट ही रहता है, क्रमशः लक्ष्य स्पष्ट होता जाता है और उसी क्रम से इस विरोध के प्रति मनुष्य में सजगता आती जाती है। कवि अपनी भावना को अभिव्यक्त करना चाहता है, शब्द उसकी सीमा बन जाते हैं, कलाकार अपनी आदर्श सौंदर्य-भावना को उपयुक्त मूर्त स्वरूप नहीं दे पाता, सुख के अन्वेषक को सुख के उपकरण तो मिल भी जाते हैं किन्तु सुख और तृप्ति नहीं, एव समाज-सेवक समाजगत उदासीनता, तटस्थता और अज्ञान को दूर नहीं कर पाता। वस्तुतः इस विरोध के कारण उद्देश्य में अधिक स्पष्टता आती है और मनुष्य की सदा समस्या रही है पूर्णता प्राप्ति की, आनन्दोपलब्धि की। आनन्द के स्वरूप, उपलब्धि के साधन और तज्जन्य अवस्था सम्बन्धी धारणाओं में अन्तर है, इसके घनात्मक और ऋणात्मक दोनों स्वरूप हैं और उपलब्धि के साधनों में वस्तु-प्राप्ति से वस्तु-त्याग तक की धारणाएँ अन्तर्भूत हैं किन्तु मनुष्य की वास्तविक समस्या है आनन्द के अन्वेषण और उसकी उपलब्धि की।

ऋणात्मक सुख

प्राचीन काल से ही विचारकों ने देखा था कि ससार में दुःख और वलेश का आधिक्य है और आत्यंतिक इच्छा रहने पर भी किञ्चिन्मात्र सुख प्राप्त नहीं होता। औपनिषदिक ऋषि ने परिलक्षित किया था कि यह ससार घृणा के योग्य है क्योंकि इसमें किञ्चिन्मात्र सुख नहीं।

यह केवल दुःख रूप है, जीव बटीयेन की भाँति ऊपर नीचे अर्हतिष्ठ फिरा करता है।^१ मोक्षदण्डन आत्यंतिक दुःखकारी है दुःख ही आय (उत्पन्न) सत्य है। जन्म भी दुःख है मरण भी दुःख है व्याधि भी दुःख है, मरण भी दुःख है अग्निषों का समोप दुःख है, मित्रों का विरोध भी दुःख है, इच्छा करने पर किसी (वस्तु) का नहीं मिलना भी दुःख है।^२ इस संसार में महाभारतकार के अनुसार सुख की अपेक्षा दुःख का अधिकत्व है।^३ गीता भी मनुष्य-जीवन को अशास्त्र और दुःखों का आक्रमण तथा अनित्य और सुखरहित मानती है।^४ अन्तिम दुःख परिभाषा के कारण अन्त में सुख के नष्ट हो जाने के विचार हैं सुखानुभूति और सुख पाने की शक्तता के कारण अथवा अनुभूतियों के विरोध के कारण प्रत्येक वस्तु विषयियों को दुःखदायी बात होती है।^५ दुःख के कारणों में बाह्य वस्तु का विरोध वस्तुओं की अनित्यता और दुःख-स्वकम्पता और इसका जीवन में आधिक्य परिलक्षित किया गया है। अज्ञानात्मक सुखकारी दुःख-स्वकम्पता से मुक्ति को ही सुख मानता है।

जीवन की इस दुःख-स्वकम्पता के कारण सुख का साधन और अधिक स्पष्ट हो जाता है। मनुष्य की छारी प्रवृत्तियाँ मात्र सुख के लिए हैं और बर्ष बर्ष काम का इसके अतिरिक्त और कोई अन्त एक नहीं।^६ सुख की आत्यंतिक कामना के कारण मनुष्य की चेतना अज्ञान के प्रति अधिक सजग होती है। दुःख का कारण मात्र अज्ञान नहीं बल्कि अज्ञान की चेतना है। अज्ञान के चार प्रकारों का वर्णन पंच-संधी में आया है—प्रागज्ञान प्रथमज्ञान अज्ञानोपमान एवं अत्यंतज्ञान। अज्ञानों से ज्ञान पाने की चेष्टा मनुष्य सदा से करता आता है।^७ अज्ञान के कारण दुःख है अथवा अज्ञान से ज्ञान दुःख से ज्ञान भाव का ग्रहण आवि वारपाएँ बढ़ती हैं। अतः सृष्टि के प्रारम्भ से लेकर आज तक के मनुष्य की समस्याएँ रही हैं—सुख प्राप्ति प्राप्त सुख की वृद्धि दुःख से ज्ञान अथवा काम करने की चेष्टा।^८

दुःख से सभी दुःखी और उद्विग्न होते हैं और सुख की इच्छा सभी मनुष्यों को है। आत्यंतिक दुःख से ज्ञान और आत्यंतिक सुख की प्राप्ति की चारणा के कारण दो विचार चारणों का उद्गम हुआ। सुख को दुःख-निवृत्ति स्वल्प माननेवाली विचार-चार विचका

१ अर्होऽयं (उत्तरार्द्ध) ५।१८। २ विनय पिटक महावग्ग १।१।९ पृ ८१।

३ सुखाद्बहुवरं दुःखं नीमिसे नास्ति संशयः।—महाभा. शां. २.५।९।

४ दुःखान्ममसाधनम्।—गीता ८।१५। ५ अनित्यमसुखं (गीता ९।३३)।

६ परिचामतापसंस्कारानु-जीवन्मृति विरोधान्ध दुःखमेव सर्वविचक्षणः॥

—पाठ यो सू. २१५।

७ इह तान् अनुष्मिष्य लोके वस्तुप्रवृत्तयः सुखार्जममिषीमस्ते। महाघ. परं त्रिवचनं विधिं चरमास्ति।—महा. भा. शां. १९७।९।

८ अज्ञान चार छोई सहिवाल प्राय प्रथम अमीय ज्ञान।

अत्यन्ता नहि मात अज्ञान। अज्ञान कहिये आपु अज्ञान॥

—१ प्र० समष्टिगार १८।१९ पृ ४२।

९ जीव दुःखी चाहै सुख नहि विधि करे कथाय।—१ प्र० पंचकोश पृ० २४।

१ दृश्य—गीता १४।५ पृ ९४।

अधिक गहरा प्रभाव बौद्ध-दर्शन और उससे प्रभावित धर्म-साधना और सम्प्रदाय सगठन पर रहा, दूसरी धारा घनात्मक सुखवाद की है। विचारको ने पूर्वागत आर्यों को दुःखवादी और परवर्त्ती आर्यों को आनन्दवादी माना है। आनन्दवादी आर्यों के प्रधान देवता इन्द्र हैं। अर्थ, धर्म, काम और मोक्ष चार अपवर्ग भारतीय चिन्ताधारा में स्वीकृत हैं। अर्थ, धर्म और काम-मूलक होने के कारण प्रधान हो जाता है। अधिकाधिक सुख की प्राप्ति और दुःख का आत्यंतिक अभाव जीवन के सदा लक्ष्य रहे हैं और इनके सवध की विभिन्न धारणाओं का ही काल-क्रम से विकास होता रहा है।

सुख के स्वरूप : आधिभौतिक सुख

वैदिक साहित्य में भौतिक सुखवाद से लेकर आध्यात्मिक आनन्दवाद के बीज प्राप्त हैं। सुख और आनन्द का यह अन्तर उत्तर विकास का सूचक है। आनन्दवादिता के पर्याप्त सकेत रहने पर भी आधिभौतिक सुख की कामना अत्यन्त स्पष्ट है। दरिद्रता को दान विरो-घिनी, कुशब्दावली, विकट-आकृति एव क्रोधनी तथा वृक्ष, लता, शस्यादि का अकुर नष्ट करके दुर्भिक्ष लानेवाली कहा गया है और उससे समुद्र पार जाने की प्रार्थना की गई है।^१ धन के लिए अग्नि से प्रार्थना है। देवताओं से आयु बढ़ाने और चिरजीवी करने की प्रार्थनाएँ हैं।^२ सौ वर्षों तक जीने, सुनने और बलवान् बनकर जीवित रहने की कामना प्रकट की गई है। शत्रुओं से रक्षा प्राप्त करने और सभी कामनाओं की पूर्ति के लिए वैदिक ऋषि कम चिन्तित नहीं।^३ सख्या ही शक्ति थी, अतः आर्य सतति की कामना रखता था। जीवन का सुख-समोग ही आर्य-ऋषि के जीवन का ध्येय था।

सुखवाद की दो धाराएँ प्रवाहित हुई, वैदिक धारा नैतिक, सकुचित, सामाजिक अतः मर्यादित रही। दूसरी धारा अमर्यादित, अवाध और व्यक्तिगत रही। नैतिक सुखवाद व्यक्तिगत स्वार्थ की पूर्ति के लिए सामाजिक सामंजस्य की भूमिका को अनिवार्य रूप में स्वीकार करता है। स्वार्थ-साधन के लिए सधर्ष से अधिक सतुलन और सामंजस्य की अपेक्षा होती है, अतः वैदिक ऋषि केवल मृत्यु को दूर भगा अमरता की चाह^४ ही नहीं करता, मात्र सौ वर्षों तक जीवित रहने की आकांक्षा ही^५ नहीं पालता, अपनी सतति की कल्याण कामना^६ को ही श्रेयस्कर नहीं समझता बल्कि चाहता है कि समस्त ग्राम के लोग स्वस्थ और नीरोग रहें^७ एव दिव्य जल हमारे कल्याण के लिए बरसे, सम्पूर्ण ग्राम सुखी और सम्पन्न हो।

सुखवाद की आत्यंतिकता और वैयक्तिकता के दर्शन चार्वाक मत में होते हैं। सुखवाद की इस धारणा को आर्य अथवा आर्योत्तर धारणा की सीमाओं में आवद्ध नहीं किया जा सकता।

१ ऋक्०, १०म मण्डल १५५ सूक्त १-२-३।

२ वही, १०।१३७।१ और १।८९।२।

३ वही, १०।१८७।१ और १०।१२८।४।

४ अथ०, १।८।३।६२।

५ यजु०, ३६।२४।

६ यजु०, ३६।२२।

७ ऋक्० १।१४।१।

कोक-प्रचलन के कारण ही इसकी लोकायत संज्ञा रही थी। पद्मराज-समुच्चय तथा सबरचन संग्रह के अनुसार बृहस्पति ऋषिवाक्य के प्रवक्तृ हैं। इन ऋषिवाक्यों के अनुसार अधिक-से अधिक सुख की प्राप्ति ही जीवन का उद्देश्य होना चाहिए।^१ बृहस्पति ऋषिवाक्यों के मुख माने गए हैं और देवराज इन्द्र का पौराणिक विकास अर्थात् सुख भोगवाद का सूत्रक है। सत्यमेव जयते अहस्या ज्ञान कहा गया है। इस मतवाद में योग द्वारा वासना की लान्छना ही उद्देश्य है। आर्चा के अनुसार महामूर्तों के संघात से शरीर की उत्पत्ति होती है और उसमें एक नये गुण चेतन्य का आविर्भाव होता है एवं शरीर के बल जाने पर उसके साथ ही शरीर बह भी बल जाता है अतः आत्म-विचार के प्रपञ्च में पड़ना आवश्यक नहीं। मौन में बैठे लोगों का उद्देश्य है जिनके लिए संसार केवल योग का हेतु है^२ कामोपयोग ही आत्मन्य है।^३ बैठे लोगों का विश्वास था — मैं ईश्वर हूँ ऐश्वर्य का भोक्ता हूँ सर्वसिद्धियों से युक्त हूँ बलवान् तथा सुखी हूँ।^४ इसी के साक्ष्य पर वे मनुष्य जन्म की आश्रय पट्टिका बसत्य एवं बिना ईश्वर के अपने आप स्त्री-पुरुष-संयोग से उत्पन्न हुआ मानते हैं। अतः उनके लिए संसार केवल भोगों के योग्य है।^५

आधिभौतिक सुखवादियों के जीवन की सारी वांछधर्मों में भिल्ली है। बैठे लोग पाट पर रखी हुई काष्ठ के चार पैरोंवाली चौकियों पर गहाने के पूर्व सुगन्धित चूर्ण बिछेर कर उन पर बैठकर शरीर रगड़ते थे^६ नाना प्रकार के बस्त्रधारों से शरीर को सुगन्धित करते थे^७ नृत्य बाण और मीठ उन्हें अत्यन्त प्रिय थे^८ अंशुपद-मुक्षपद लगाते थे तथा घोड़ों वरन पहनते थे।^९ सुवर्णमय दीप्यमय मणिमय वैभवंमय पाशों का उपयोग करते थे।^{१०} अच्छे-बुरे भोजनों को खाकर शरीर के अभिसन्न होने से बीमार रहा करते थे।^{११} कूट विरोधी शय्या पर शयन करते और सुगन्धित मालामय चारक करते थे।^{१२} ब-नुरयों (स्त्रियों) के वाद्य-नृत्य से वेकित और सुगन्धित करने पहनते थे। वात्स्यायन के नामसूत्र में मुखबार की प्रतिष्ठा है। नामसूत्र के आचार्यशर मधोचर के अनुसार इन्द्रियों को अत्यन्त रखने ॥ उन्मादादि होने का भय रहता है। आधिभौतिक सुखवाद के उभरे हुए स्वप्न के दृश्य दत्त ब्राह्मण के मुख माय नवि की जीवन-व्याप्ति में होते हैं।^{१३}

१ इन्द्राय—पद्मराज समुच्चय और सबरचन-संग्रह।

२ विन्यस्तताम हैनुकम् पी० १९।८। ३ कामोपयोगपरमा बही १९।११।

४ ईश्वरोऽन्मर्ह मोषी गिडोर्ह बलवान् गुणी —पी १९।१४।

५ पी १९।८।

६ चतुर्न गङ्गापायन द्वारा अदृष्टवा से विनियन्त्रित में उद्धृत।

७ विन० वि शङ्करानुसूच ५।१११ पृ ४१८।

८ बही ५।११५ पृ ४२०।

९ बही ५।११५ पृ ४२।

१० बही ५।१११ पृ ४२३।

११ बही ५।११२ पृ ४२९।

१२ बही ५।११५ पृ ४३३।

१३ गुणन प्रकाश पृ १७ (आ वा क वि मे उद्धृत)।

संयमित सुख-भोग

अवाध सुखोपभोगवाद का नियन्त्रण संयमित सुखोपभोगवाद के द्वारा सम्भव हुआ जिसकी सामाजिक-नैतिक भूमिका थी। अवाध सुखभोग के नियन्त्रण के लिए इस जीवन में समय की अपेक्षा मानी गई जिसके द्वारा इस लोक में तो नहीं किन्तु परलोक में अवाध सुख-भोग की सम्भावना हो जाती है। श्रीमद्भागवतकार के अनुसार ससार में मैथुन, मास और मद्य के सेवन में प्राणियों की स्वाभाविक प्रवृत्ति होती है। इनके लिए कोई वेदाज्ञा नहीं होती। विवाह, यज्ञ आदि में इनके लिए जो अवकाश दिया जाता है, उसका हेतु उच्छृंखलता का निवारण कर मर्यादा स्थापित करना होता है।^१ इस श्लोक की एकनाथी टीका में स्पष्ट रूप से कहा गया है कि मैथुन के विषय में योनिभ्रष्टों को नियन्त्रित करने के लिए विवाह-संस्था प्रतिष्ठित कर वरिष्ठ वर्ग को अपनी निष्ठा में नियत किया गया। परलोक की कल्पना के मूल में प्राकृतिक वृत्तियों के नियन्त्रण की समस्या थी। कठोपनिषद् के अनुसार सम्पत्ति के मोह से अभिभूत निरन्तर प्रमाद करने वाले व्यक्ति परलोक में विश्वास नहीं करते, उनके लिए प्रत्यक्ष दृश्यमान जगत् ही सत्य है।^२ इस प्रकार सुखोपभोग नियत सुखोपभोग, आवश्यक सुखोपभोग और परलोक में सुख-प्राप्ति की कामना से ऐहिक सुख-त्याग के रूप में परिलक्षित हुआ। गार्हस्थ्य जीवन में नियत और आवश्यक सुखोपभोग की सम्भावना रही। नियत सुख-भोग का स्वर प्राचीनकाल में ही स्पष्ट होने लगा था। अथर्व वेद के मन्त्रकर्त्ता ने पिता के व्रत का अनुकरण करने वाला पुत्र, आज्ञाकारिणी माता, शान्ति-युक्त मधुरभाषिणी पत्नी की कामना की थी।^३ उसे ज्ञात था कि जिन घरों में रहनेवाले परस्पर मधुर और शिष्ट सम्भाषण करते हैं, जिनमें सब तरह का सौभाग्य निवास करता है, जो प्रीतिभोजों से सयुक्त है, जिनमें सब हँसी-खुशी से रहते हैं, जहाँ कोई न भूखा है न प्यासा है, उन घरों में कहीं से भय संचार नहीं होता है।^४ चाणक्य नीति में गार्हस्थ्य सुखों में अर्थ-प्राप्ति, आरोग्य, प्रियवादिनी भार्या, वशीभूत पुत्र और अर्थकरी विद्या का उल्लेख किया गया है।^५ प्रबन्ध चिन्तामणि के अनुसार जिसके घर में चार बैल हो और दो गायें, एवं मधुरभाषिणी स्त्री उस कुतुबी (गृहस्थ) को घर पर हाथी बाँधने की कोई आवश्यकता नहीं।^६

अवाध सुखोपभोग द्वारा भी सुख-प्राप्ति सम्भव नहीं, इसे विचारक ने लक्ष्य किया था। ये सुख केवल क्षणिक ही नहीं बल्कि पर्याप्त सुखमय नहीं, कारण इनसे शान्ति और

१ भागवत, ११।५।११।

२ कठ०, २।६।

३ अनुव्रत पितु पुत्रो मात्रा भगति सयत ।

जाया पत्ये मधुमती वाच वदतु शान्तिवाम् ॥ —पैप्पलादशाखा, ५।१९।२।

४ अथर्व०, पैप्पलादशाखा, ३।२६।४।

५ अर्थागमो नित्यमरोगिता च प्रियाश्चभार्या प्रियवादिनी च ।

वशश्च पुत्रोऽर्थकरी च विद्या षड् जीवलोकेषु सुखानि राजन् ॥ —चा० नी० ।

६ च्यारि इल्ला घेनु दुइ, मिट्ठा बुल्लो नारि ।

काहू मुज कुडु वियहू गयवर वज्झइ वारि ॥ —हि० वि० अ० यो०, पृ० २७३।

संतुष्टि प्राप्त नहीं होती। सुख वस्तु नहीं वस्तु में भी नहीं बसि आकांक्षा की संतुष्टि में है। सुखोपभोग द्वारा वासना की सृष्टि नहीं होती। भोग-अर्थ सुख जानस्य नहीं जानस्य-मास है। स्त्री ही अग्नि है, पुस्वेन्द्रिय उसका ईंधन ईंधन से अग्नि प्रकाशित होती है, पुनः अग्नि के जन्म से स्त्री प्रकाशित होती है। उसका भूम वातस्वाप है जिस प्रकार भूम से अग्नि धनुमिit होती है, उसी प्रकार वातस्वाप से स्त्री। योनि ज्वाला है और अंगार मैपुन। अंगार का रूप प्राप्त होने से अग्नि शांत हो जाती है, जैसे ही मैपुन के पश्चात् कामाग्नि। भिनगारियाँ स्त्री भोगज्य आगम्य है। भिनगारियाँ अग्नि से निकस कर उत्पन्न विनष्ट हो जाती है जैसे ही भोग-अर्थ सुखाभास भी लभ-भास में लब्ध हो जाता है।^१ महाभारतकार ने भी सचिit किया था कि जैसे अग्नि की ज्वाला हवन-यवाओं से बढ़ती जाती है, उसी प्रकार विनय-वासना अनुविit बढ़ती जाती है।^२

प्रेम और श्रेय

संसार में मनुष्य की सभी वासनाएँ कभी संतुष्ट नहीं होतीं और संतुष्टि भी अशक्य है। जीवन में अमर्याद की जो चाह रही वही संतुष्टि के श्रेय में आत्यन्तिक और अक्षय रूप में स्वीकृत हुई। अशक्य सुख प्रय और आत्यन्तिक और अक्षय सुख श्रेय बना। प्रेम के स्वरूप का निर्धारण करते हुए यम ने प्रचुर धन-सम्पत्ति दीव भीमभोगयोगी सामग्रियाँ भूमिपतिव और मनुष्य के लिए असम्य स्वर्ग की अप्सराओं का उल्लेख किया है।^३ मनु का यम जिस प्रकार आत्म-उत्थोपशान्ति का साधन है, उसी प्रकार माधुमान् प्रेम की अशक्यता वास्तव श्रेय की चिन्ता का साधन है। इस प्रकार आधुनिक भोगवाद के त्याग में वाध्यात्मिक ज्ञान वाद की प्रतिष्ठा होती है। कठोपनिषद् के अनुसार श्रेय और प्रेम दोनों मनुष्य के समक उपस्थित होते हैं किन्तु बुद्धिमान् मनुष्य उसके स्वरूप के यथाव परिचय के कारण परम-कल्याण के लिए श्रेय का ही चरण करते हैं और मन्द-बुद्धि औकिक श्रेय-श्रेय की इच्छा से शीघ्रों के साधन रूप प्रेम को अपनाते हैं।^४

परायता का त्याग ही वास्तविक सुख है। सभी वस्तुओं की कामना सुख के लिए होती है किन्तु सुख की कामना किसी जग्य वस्तु के लिए नहीं होती जब सुख है। उपाधि-हीन प्रेम होता है। मनु के अनुसार जो दूसरी (बाह्य वस्तुओं अथवा व्यक्तियों) की अभीमता में है, वह दुःख और जो अपने (मन के) अभीम है, वह सुख है।^५ बोधिचर्यावतार के अनुसार

१ अ० (उत्तरार्द्ध ५।८।१) ।

२ न आनु काम' कामानां उपभोगेन धाम्यति ।

हविषा कृष्यन्मर्मेण मूय एवाभिवर्द्धते ॥ —म भा आ ७।५।१५ ।

३ कठ० १।२५ ।

४ श्रेयश्च प्रेयश्च मनुष्यमेवैतौ सम्परीत्य विविनक्ति धीरः ।

श्रेयो हि वीरौघं प्रयती नृभीते प्रयो मन्धो यो न जेमाद् नृभीते ॥ —कठ०, २।२ ।

५ मनु ४।१६ ।

पुष्करीय—परापीन अपनेहुँ सुख माहीं । —सुक्की ।

भय और दुःख अपने आपको और दूसरो को भी अप्रिय हैं। वैकुण्ठ और स्वर्ग की कल्पना में भय और दुःख से त्राण का आधार है, अमरत्व और शाश्वत यश की प्राप्ति होती है। स्वर्ग के अबाध सुख की कल्पना के द्वारा जीवन में कष्ट उठाने की प्रेरणा दी गई, कारण सुखभोग द्वारा सुख मिलने की सम्भावना नहीं। दुःख की अत्यन्त चिन्ता से दुःख होता है। दुःख-सुख का क्रम भी सदा लगा रहता है, अतः इसके सम्बन्ध की चिन्ता व्यर्थ और अनुपयुक्त है। स्वर्ग का भोग भी आत्म-मूलक है। स्वर्ग को लक्ष्य माननेवाला मीमांसा शास्त्र अबाध सुखभोग के सिद्धान्त का प्रतिपादन-सा करता है। दुःख की चिन्ता नहीं करना, यह दूसरी शाखा बन जाती है। दुःख के अत्यन्ताभाव की मोक्ष सज्ञा है, ऐसी अवस्था में वैशेषिक मोक्ष-दशा में सुख नहीं मानता।

आनन्द

आत्मवाद के साथ सुख के सकल्पात्मक श्रेयस् स्वरूप की प्रतिष्ठा हुई, नैरात्म्यवादी बौद्ध-दर्शन के लिए इस सकल्पात्मक स्वरूप को स्वीकृत करना सम्भव नहीं था। ब्रह्म की प्रतिष्ठा आनन्द-रूप में हुई, सुख का यह श्रेयस्, सकल्पात्मक और शाश्वत स्वरूप हुआ। ब्रह्म की प्राप्ति ब्रह्मानन्द हुई जिसकी प्राप्ति के पश्चात् और किसी प्रकार के आनन्द की कामना अवशिष्ट नहीं रहती। आत्मा और परमात्मा में अभेदात्मक भेद स्वीकार करनेवाले जीव में सत् और चित् की स्थिति तो मानते हैं किन्तु आनन्द की पूर्णता नहीं। चैतन्य द्वारा आत्मोद्घाटन एवं निज-स्वरूप-परिचय अथवा भक्ति द्वारा परमात्म-तत्त्वोपलब्धि में दोनों ने आनन्द की स्वरूपता स्वीकार की है। इस प्रकार सच्चिदानन्द, ब्रह्मानन्द, आत्मानन्द विभिन्न विचार-धारा के अनुकूल हैं, पीछे चल कर इनका अन्तर्भाव सम्भव हो सका। इनकी प्राप्ति के पश्चात् और सारी कामनाएँ स्वयं तुष्ट हो जाती हैं।^१

आनन्द के स्वरूप की मीमांसा कई स्थलों में हुई है। शासन में अत्यन्त कुशल, श्रेष्ठ आचरणवाले वेदाध्यायी द्रिष्टि युवक को घन-वान्य से परिपूर्ण सम्पूर्ण पृथ्वी की प्राप्ति एक मानुष आनन्द है। सौ मानुष आनन्द मिल कर एक मानव-गन्धर्व का आनन्द होता है। एवं एक सौ मानव-गन्धर्वों का आनन्द मिल कर एक देव-गन्धर्व का आनन्द होता है। एक सौ देव-गन्धर्व आनन्द के समान पितृलोक का आनन्द है और एक सौ पितृलोक का आनन्द मिल कर एक अजान-ज्ञाना देवता का एक आनन्द है। इस प्रकार एक सौ आनन्द मिल कर कर्मदेव का एक आनन्द बनते हैं। एक सौ कर्म-देवानन्द एक देवानामानन्द है और देवताओं का एक सौ आनन्द मिल कर इन्द्र के एक आनन्द के समान होता है। एक सौ ऐन्द्र आनन्द मिल कर एक वार्हस्पत्य आनन्द होता है, एक सौ वार्हस्पत्य आनन्द मिल कर प्रजापति के एक आनन्द के तुल्य हैं और एक सौ प्राजापत्य आनन्द ब्रह्म अथवा ब्रह्मलोक के एक आनन्द के तुल्य है। किन्तु, ये सारे आनन्द कामनाहीन श्रोत्रिय (वेदवेत्ता) को स्वतः प्राप्त हैं।^२ वृहदारण्यक

१ सोऽश्नुते सर्वान् कामान् सह । —तैत्ति० २।१ ।

सर्वान् कामान् समश्नुत इति । —वही, २।५ ।

२ तैत्ति०, ब्रह्मानन्दवल्ली, अष्टम अनुवाक ।

में विवरण की कुछ असमानता के साथ इसी प्रकार का उत्प्रेक्षित निम्नता है। वह जो मनुष्यों में सब अंगों से पूरा समृद्ध दूसरों का अधिपति और मनुष्य-सम्बन्धी सम्पूर्ण भोग सामग्रियों द्वारा सबसे अधिक सम्पन्न होता है वह मनुष्यों का परम आनन्द है। यही आपराध है। ईशानन्द के पञ्चात् ऐन्द्र और बार्हस्पत्य आनन्द को नहीं नहीं है, प्राजापर्य आनन्द की नहीं आ गई है। निष्पाप-निष्काम वेदवेत्ता को यह ब्रह्मलोक आनन्द सहज ही प्राप्त है। ब्रह्मलोक के आनन्द को ही परम आनन्द कहा गया।^१ तृतीय का ब्रह्मलोकानन्द मानुष आनन्द की अपेक्षा १ × १ × १ × १०० × १० × १ × १ × १ × १०० × १ × १० × १० = १ ० ० ० ० ० ० ० गुना अधिक। ब्रह्मलोकानन्द ही ब्रह्मानन्द बना।

आनन्द से ही मूर्तोत्पत्ति होती है, आनन्द से ही जीवन की स्थिति है और मृत्यु के पश्चात् उसी में मूर्तात्मा प्रवेश कर जाती है।^२ इस स्थिति में आ कर आनन्द ब्रह्म का पुत्र नहीं बल्कि स्वयं बन जाता है। ब्रह्म और आत्मा की एकता प्रतिपादित कर आत्मा की आनन्द-स्वयम्भूता की प्रतिष्ठा की गई। शिवत्व का कारण आनन्द-सम्बन्ध ही रहा और परम-वाचकता होने, अपने आप में स्थित आत्मोपलब्धि ही काम्य हुआ। इस प्रकार आत्मानन्द ही ब्रह्मानन्द ही बना। आनन्द-स्वयम्भूता की प्रतीति साधन बन गई। आनन्द आत्मा का स्वयम्भूता और निवारण आत्मा ही परम-उत्पत्ति। आनन्द बाह्य नहीं अन्तस्त्व रहा और इसकी संकल्पात्मकता सुरक्षित रही।

आनन्द : उद्भूत और कोश

इस विवरण के पश्चात् एक प्रश्न की सीमासा आवश्यक है, आनन्द आत्मा का स्वरूप है अथवा कोश। कोशों को तीन संख्या स्वीकृत है—अन्तमय प्राचमय मनोमय विज्ञानमय और आनन्दमय। अन्तमय कोष में सूक्ष्म वेद आदि पाँच ब्रह्म-उत्पत्ति है और इसी में विषम-विकार-अन्य मोह की उत्पत्ति होती है। अन्त से परमोन्मादा शरीर ही अन्तमय कोश है। अन्त से ही मूर्तों की उत्पत्ति और स्थिति है।

प्राचमय कोश प्राचस्वरूप स्वात्ममय है। प्राचवायु ही जीवन है अतः इसकी सर्वांगि सत्ता है। प्राचमय कोश का शिर प्राचवायु दक्षिण भाग स्थान और उत्तर भाग अपान माले गए हैं। प्राचवायु प्राचमय कोश पर अधिकार प्राप्त करने का साधन है। प्राचवायु पर शारीरिक प्रक्रियाओं द्वारा अधिकार प्राप्त किया जाता है और चित्त-भूति का विरोध संभव है। इन्द्रियों को विषय-वाचना का द्वार बना जाता है और इस प्रकार भौतिक क्रियाएँ इन पर विषय प्राप्त करना चाहती हैं। प्राचमय कोश अन्तमय कोश से सूक्ष्मतर है। प्राचमय कोश भी अधिक सूक्ष्म मनोमय कोश है और उसके अन्तस्त्व भी। मन से ही इन्द्रियाँ चित्त प्राप्त करती हैं। मन ही अन्तमय और कोश का कारण है। इन्द्रियाँ इसी की बहवर्तिनी

१ बृह १।४।११।

२ आनन्दादुत्प्रेक्षेऽविवर्तमानि मूर्ताणि जायन्ते । आनन्देन आतामि जीवन्ति । आनन्दं प्रयत्य-
मिसंविद्यन्तीति । —तृप्ति पृथुवन्ती नष्ट अनुप्राण ।

है, अतः मन की विजय ही सर्वश्रेष्ठ विजय है। चित्त, मन, बुद्धि और अहंकार—चार अन्त-करण हैं। सूक्ष्म प्रकृति तत्त्व ही स्थूल रूप धारण करता है। इस कोश में ही सूक्ष्म वासना रहती है, जो इन्द्रियो के द्वारा प्रकट होती है। मन पर विजय प्राप्त करने से सूक्ष्म वासना विनष्ट हो जाती है और इन्द्रियो का गति-चाचल्य अवरुद्ध हो जाता है। मनोमय कोश से भी सूक्ष्मतर विज्ञानमय कोश है। उसका शिर श्रद्धा, दक्षिण भाग ऋत, वामपक्ष सत्य, शरीर योग एव महत् निम्नभाग है। ज्ञान ही धर्मों का नियामक और निर्देशक है। ज्ञानहीन कर्म बन्धनकारी है। मन का नियन्त्रण ज्ञान द्वारा ही सकता है। सत्य उसका उद्देश्य, श्रद्धा साधन और ऋत फल। यह विज्ञान विकल्पात्मक बुद्धिवाद का फल नहीं बल्कि सकल्पात्मक अनुभूति द्वारा प्राप्य है।^१ विज्ञानमय कोश के अन्तर्गत इससे भी सूक्ष्मतर आनन्दमय कोश है। प्रिय इसका शिर है, मोद दक्षिण भाग, प्रमोद वाम-भाग, आनन्द आत्मा और ब्रह्म निम्न भाग अथवा आधार। आनन्द अन्तिम और सूक्ष्मतर कोश है जिसमें आत्मा का निवास है। इस कोश द्वारा ऐसे आनन्द की प्राप्ति होती है जिसका कभी क्षय नहीं होता।^२

इस विवरण द्वारा स्पष्टतया परिलक्षित होता है कि स्थूल से क्रमशः सूक्ष्म की ओर गति है। स्थूल से सूक्ष्म, सूक्ष्म से सूक्ष्मतर और तदुपरान्त सूक्ष्मतर का विकास यहाँ दीख पड़ता है। पाँच कोशों (सत-साहित्य का पंचकोश) द्वारा भिन्न-भिन्न प्रकार के आनन्द की प्राप्ति होती है। अन्नमय कोश का सम्बन्ध विषय से अतः इसके द्वारा विषयानन्द की प्राप्ति ही सम्भव है। अबाध भौतिक सुखवाद इसकी अनियन्त्रित स्वरूप उपस्थित करता है। विषयानन्द स्थूल विषयों द्वारा प्राप्त होता है, जो शीघ्रातिशोघ्र विनष्ट हो जाते हैं, अतः यह आनन्द अत्यन्त क्षणिक और अनर्थकारी होता है। प्राणायाम द्वारा स्वास-क्रिया और प्रकृति पर विजय प्राप्त कर प्राणमय कोश को अधिकृत किया जाता है। समस्त यौगिक क्रियाओं का यही आधार है। हठयोगी इसी अवस्था तक पहुँचता है और इसी को परम-आनन्द मानता है। प्राणमय कोश की विजय द्वारा योगानन्द की प्राप्ति होती है। विषयानन्द से यह सूक्ष्मतर और अपेक्षाकृत अधिक स्थायी होता है, अतः श्रेष्ठ और काम्य। योगानन्द में आकाशवत् शून्यावस्था (ख-सम) अर्थात् निर्विकल्प स्थिति की प्राप्ति होती है।

मन की गति चित्त की चंचलता, बुद्धि की विकल्पात्मकता और अहंकार अन्त करण की वृत्तियाँ नष्ट होकर भेद-बुद्धि का विनाश करती है। इस प्रकार मनोमय कोश से अद्वैतानन्द की उपलब्धि होती है। यह योग की निर्विकल्पात्मक समाधि गत आनन्द से सूक्ष्म और श्रेष्ठ है। राजयोग में इसी आनन्द की कल्पना है। अद्वैत की कल्पना एक सत् तत्त्व के अतिरिक्त है। राजयोग में इसी आनन्द की कल्पना है। अद्वैत की कल्पना एक सत् तत्त्व के अतिरिक्त है। और किसी दूसरे की स्थिति की अमान्यता और सर्व जगत् को आभास मानने के आधार पर स्थित है। विज्ञान द्वारा ही इस स्थिति की धारणा है। यह कोश अतः शुद्ध सत्त्व स्थिति का है। इस विज्ञान के कारण ही विदेह-मुक्ति मिलती है और जीव-जीवन्मुक्त होता है। अद्वैतानन्द योगानन्द से अधिक स्थिर है किन्तु इसके भी मिटने की सम्भावना रह जाती है।

१ नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन ।—कठ०, द्वि० व०, २३।

२ इसके सविस्तर वर्णन के लिए द्रष्टव्य—तैत्ति०, भृगुवल्ली।

विदेह मुक्ति में विदेहानन्द की प्राप्ति होती है जबकि के सम्बन्ध से इसके कम होने अपना मिटने की सम्भावना नहीं रह जाती है। आनन्दमय कोश द्वारा ब्रह्मानन्द प्राप्त होना अविनाशनीय है। इसके सभी घटन-बढ़ने की सम्भावना नहीं यह विदेहानन्द से भी पुरम और भेद है। आनन्द के इस उत्तरोत्तर विकास और चरमता के मापदण्ड हैं—गुरुमता और स्वात्मित्व।^१ कैवल्य की प्राप्ति में आनन्द के संकल्पात्मक स्वरूप के वर्धन नहीं होते। संकल्प का पुरम जिस स्थिति में रहता है, कुछ उसी प्रकार की स्थिति होती है। बीजों के निर्माण की कल्पना इसके सामीप्य का सूचक है, अन्तर इतना अवश्य है कि धमिकरायी बीज निर्माण के पश्चात् निधोपावस्था है, किन्तु कैवल्यवस्था वह पुरमावस्था है जिसमें मायात्मकता का अभाव नहीं। बीज-निर्माण अमावास्याक भूषणवर्ष है और कैवल्यानन्द मावा-स्याक सप्तवर्ष।

बीजों के इस विवरण द्वारा यह स्पष्ट हो जाता है कि आनन्दमय कोश सूक्ष्मतम है और इसी में आनन्द के वास्तविक स्वरूप की प्रतीति-उपलब्धि होती है। यह आत्मा का सूक्ष्म कोष ही है, उसका स्वरूप अपना गुण नहीं। आत्मा की आनन्द-कृता और इसमें अन्तर है। आत्मा और ब्रह्म की एकता और ब्रह्म की आनन्द-स्वरूपता को प्रतिष्ठा के पश्चात् आनन्द कैवल्य कोश नहीं रह सका आत्मा का स्वरूप ही गया। इन दोनों रूपों की कहीं कोई छद्मता है। सप्त ने मायात्मक रूप से हमारा अन्तर छिपित नहीं किया था किन्तु ब्रह्मानन्द-स्वरूपता उसे पुनरुत्पत्ति स्वीकृत थी।

धर्म-साधना में विषयोपभोग की प्रयुक्ति

वैराग्य प्रदान धर्म-साधना के अतिवारी स्वरूप का विकास धर्म-साधना के क्षेत्र में परिलक्षित हुआ। धर्म-साधना का लोकायत स्वरूप ही तर्ज-मय में सीमा पड़ता है। धार्मिक विचरता द्वारा उसे वास्तविक महत्त्व देने का प्रयास गहरा होता आया। महापुरुषत्व में सुधार और वास्तविक संकलता देने की राह खोजी हुई है। सप्त धर्म धर्म्य मुद्रा और संयुक्त का प्रतीकात्मक स्वरूप सिद्धा गया और इसके स्वरूप स्वरूप का निराकरण। धार्मिक साधना का विद्वत् स्वरूप विषयोपभोग-साधना है और विषयोपभोग का साधनात्मक और आध्यात्मिक स्वरूप तंत्र। सप्त-साहित्य के अध्ययन द्वारा यह स्पष्ट हो जाता है कि वास्तव-मय का धर्म निरूपण विद्वत् हो चुका था और यह सप्त विषय जीव की धार्मिक साधना से रहा था।

अध्ययन में सन्तान का प्राधान्य हुआ। वास्तव बीज और जीव-सन्तानों में हमारा स्पष्ट प्रभाव परिलक्षित होता है। धार्मिकों के अनेकानेक सन्तानों का दृग्वत्ता में सीमा पड़ती है उनके मूल में है विभिन्न सन्तानों का धार्मिक होना। इन सन्तानों में बीजे जीवों का अभाव नहीं था किन्तु परम्परा चरित्रों से जोड़ी जा सकती है। बीजों का धार्मिक होना ही धर्म चरित्रों से अलग-थलग था। बीजे एक सन्तानों का उद्देश्य पुनरुत्पत्ति प्रकल्प नामक धर्म प्रकल्प में हुआ है जिसका नाम 'जीवन्त' या 'जीवन्त' था। इन सन्तानों के लोप निश्चयी धर्मों के जीवन्त धर्म का प्रसार करने से। धार्मिक धर्म अद-धर्मों का संधान-साधन है।

जो गया सो गया। तप करना, कष्ट उठाना व्यर्थ है क्योंकि शरीर पुन लौट नहीं सकता। अतः खाओ, पिओ और मीज करो।^१ तन्त्रमत का व्यावहारिक स्वरूप स्थूल सुखवादी रहा, जिसमें लोकायत धारणा का अन्तर्भाव धार्मिक रूप में सम्भव हो सका था।

आनन्द और दार्शनिक मतवाद

स्थूल से सूक्ष्म की ओर आनन्द की प्रगति परिलक्षित की जा चुकी है। विषयानन्द की क्षणिकता सकल्पात्मक-घनात्मक आनन्द की चेतना जगाती है और जीवन की दुःखरूपता-सम्बन्धी धारणा दुःख-विनाश और मोक्ष की। परवर्ती काल में दोनों धारणाओं में सम्मिश्रण हो जाता है। परम-तत्त्व के स्वरूप, सृष्टि-प्रक्रिया और साधन की विभिन्न धारणाओं के कारण आनन्द के स्वरूप में अन्तर आता रहा है। बौद्धों का अभावात्मक शून्य जब भावात्मक शून्य हुआ तो सुख-दुःख-शून्यता भावाभावविवर्जित हो गई। सहजयानी और वज्रयानी सिद्ध-साधक शून्य को निषेधात्मक न मान विध्यात्मक अथवा घनात्मक मानने लगे थे। इसी भाव को 'सुखराज' अथवा 'महामुह' के द्वारा सकेतित किया गया। वैदिक ऋषि का भोगवादी सुख औपनिषदिक आनन्द की कल्पना द्वारा बहु-देववाद से एकदेव और अध्यात्मवाद की ओर प्रगति का द्योतक है। कैवल्यद्वैतवादी और विशिष्टाद्वैतवादी को आनन्द-कल्पना निर्गुण-सगुण की कल्पना के आधार पर स्थित है। आनन्द-लीला और क्रीडा के लिए सृष्टि उत्पत्ति मानने-वाला वल्लभीय सम्प्रदाय आनन्दमयी क्रीडा को महत्त्व देता है।

जीवन की चेतन और चैतन्य धारा का जो दार्शनिक विकास है, उसी का स्वरूप आनन्द की कल्पना में मिलता है। अनेक प्रकार के बन्धन और रूढ़ जीवन से मुक्ति का जो सहज विधान निम्नस्तरीय चेतना में प्राप्त होगा, आनन्द की वह धारणा वर्णाश्रम और उसके आचार को मान्यता देनेवाले सम्प्रदायों में नहीं। सहज यान और सहजिया सम्प्रदाय सामाजिक रूढ़ियों को तोड़ सामाजिक जीवन के साथ वैयक्तिक जीवन में सामंजस्य को चरितार्थ करता था। गुह्य समाज और तान्त्रिक मत सामाजिक नियन्त्रण से सकुचित मुक्ति पाते रहे।

अन्यत्र लक्षित किया जा चुका है कि आत्मा और ब्रह्म की एकता प्रतिष्ठित हो जाने पर आत्मा आनन्दस्वरूपिणी हुई। आत्मा और ब्रह्म में विशिष्ट प्रकार के अन्तर के कारण जीवात्मा में सत् और चित् एव ब्रह्म में सत् और चित् के साथ परिपूर्ण आनन्द की स्थिति रही। जीवन की विभिन्न धारणाओं का प्रभाव आनन्द के स्वरूप पर रहा। स्थूल शरीर के कारण विषयानन्द की प्रतिष्ठा रही। इन्द्रिय, मन, बुद्धि और आत्मा की स्वीकृति के साथ क्रमशः प्राणमय, अन्नमय, विज्ञानमय और आनन्दमय कोशों की अवतारणा हुई। योग ने चित्तवृत्ति का निरोध माना तो भक्ति ने इष्टदेव में चित्तवृत्ति का संयोग। प्रकृति के तत्त्वों (सत्, रज, तम) की विषमता के कारण सासारिक सुख, दुःख और मोह की विषमता स्वीकृत हुई। इन तत्त्वों की समता में अपने-पराये सम्बन्ध की विच्छिन्नता के कारण मधुमती

१ द्विवेदी द्वारा मध्ययुग की धर्म-साधना।

—वि० भा० प०, कार्तिक-पौष, २००३ वि० में उद्धृत, पृ० ५४४)।

भूमिका की कल्पना साधक है। सीबाद्वैतवादी आत्मन् की त्रिव-स्वरूपता मानता है और साक्ष्य अमता की व्यापक स्थिति। तात्त्विक साधकों और सिद्धों की कामना अपूर्व सिद्धि प्राप्त करना है। मधुमती भूमिका समरसत्त्व का स्वरूप ग्रहण करती है। सन्तों के आत्मन्यासेपन में उनके दार्शनिक मठबार और जीवन-भारा के स्पष्ट संकेत मिलते हैं।

सन्त की आत्मन्-साधना

जीवन क्षेत्र का कुछ अन्ध्यात्म और दर्शन का आत्मन् एवं काम्य का रस है। सन्त कवि की आत्मन्-साधना और उसके स्वरूप की धारणा पर जीवन की सीमाओं और सांस्कृतिक चेतना की परिधि का व्यापक प्रभाव है। सन्तों को जीवन-सीमा का विवरण धार्मिक उपरिष्ठ किया गया है और उनकी दार्शनिक चिन्ता सामाजिक दशन और तैत्तिक भावना पर उसके प्रभाव की सीमासा विवेचना की गई है। उनके वैय्यपूर्ण अभाव-अस्त जीवन में अभाव कुछ भोग का न तो अवसर ही था न अवकाश ही। उन्म बन्नों के अन्तों को भिन्ना की भी सुगमता भी वह भी इन्हें प्राप्त नहीं थी। सास्त्र ज्ञान के अभाव में पाश्चित्य-अवर्तन का अभाव ही रहता। अईतवार के व्यावहारिक पक्ष की समनता के कारण आत्मानन्द की धारणा सद्बुध और स्वाभाविक होगी।

आध्यात्मिक सुखवाचियों का वस्तु के प्रति जो दृष्टाग्रह है, उसकी परम्परा जोकावत नीलमट-सम्प्रदाय साक्ष्य उन्म-मठ में हमने देखा है। सुखसाध की इस विषय धारा की दार्शनिक क्षेत्र में आर्थिक और बार्हस्पत्य संज्ञा है, साधना के क्षेत्र में अनेक धर्म-साधनाएँ हैं। इस धारा का विरोध विषय भोग के निरास्त त्याग की रीति साधना में है। यद्यपि माहँस्य और भिक्षु सम्प्रदायों के भिन्न-भिन्न भाव है। सत्कार कष्टमय है, दुःख की राशि है, अतः त्याग्य है। यह धारा इस जीवन के उपोपूत स्वरूप को निर्वाण का आवर्ण देती है, अर्थात् स्वय की कल्पना जहाँ इस अणु से अधिक आत्मन् की समारम्भ है। गौदीय अनासक्ति और सिष्काम कम की धारणा में प्रेरणा के तीव्रतम स्वरूप का निराकरण ही जाता है।

सामाजिक जीवन की विषमता के कारण विषयभोग की उसे सुविधा नहीं थी किन्तु सामान्य चेतना में सच्ची यति की सूचना मिलती है। साधारण-से-साधारण व्यक्ति भी अनुचित साधनों द्वारा मन कोड़ कर विषय-भोग की सामग्री एकत्र करने की चिन्ता में था। माध्यमीक राजाओं के उन्नत सुखवाग और ध्यान की प्रतिष्ठा में अवसरवादिता का आचार था। अस्त्योप के इस होड़ में आन्ति और सन्तत्वा के मिलने की आशा नहीं रहती। सन्त ने स्पष्ट ही देखा था कि विषय-भोग से समुद्धि नहीं होती। अतः संयम और सन्तोष की अपेक्षा है। उन्मवर्षीय सीमाओं के लिए महत्वाकांक्षा के उस रूप से सन्तोष की अपेक्षा है, जिसके कारण उनका सामान्य जीवन पर अत्याचार तक सके।^१ मिलन बनवान होकर जिस अधिमात्र की अपेक्षा था उस पर विषमव्य रतने और महत्वाकांक्षा की इस बीच से बचने के लिए भी सन्तोषपूर्ण जीवन की अपेक्षा थी। इतना ही स्पष्ट ही है कि काय प्रयत्न करने पर भी सजी अपनी आध्यात्मिक स्थिति सुधार नहीं सके थे और न धमी की सामयिकों द्वारा

आनन्द-प्राप्ति का साधन हो प्राप्त हुआ था। सन्तो ने यह भी लक्षित किया था कि इस आकांक्षा से आकृष्ट व्यक्ति ममाज और जीवन में व्यतिक्रम उपस्थित कर रहे हैं। विषमता के इस स्वरूप को दूर करने के लिए आर्थिक व्यवस्था का साम्यकरण उमने नहीं चाहा बल्कि सन्तोप और समय द्वारा नियन्त्रण चाहा। यह तो सन्त ने स्पष्ट ही देखा था कि कोई राजा, कोई रक, कोई सम्मानित है और कोई अपमानित।^१ धन के कारण मिलनेवाले सम्मान को उसने थोड़ा और व्यर्थ कहा था।

शाक्त-मत के अमामाजिक स्वरूप के दर्शन तो सन्तो ने किए थे। कोई आश्चर्य नहीं कि शाक्तों के कारण इन सन्तो को अधिक कष्ट उठाना पड़ा था। शाक्तों की जीव-बलि वैष्णव भक्तों को कम अप्रिय नहीं थी। तन्त्रमतीय वामाचार की अवाधता भी सन्त स्वीकार नहीं कर सकता था। शाक्त तन्त्रों में यद्यपि स्वकीया माधिका का महत्त्व है किन्तु परकीया शक्तियों की अवमानना नहीं। स्व-शाक्त्यानुरूप शक्ति का ग्रहण वहाँ अनुचित नहीं। गृह-त्यागी सन्यासी धन एकत्र कर ऐश्वर्यवान बन रहे थे और इस प्रकार उनके विषय भोग का द्वार उन्मुक्त हो रहा था।^२ सन्तोप की वृत्ति अतः अधिकारियों, साधु-महन्तो, साधारण व्यक्तियों और अपने-आप के लिए आवश्यक थी।

विषय भोग-जन्य सन्तुष्टि की अपेक्षा अभावपूर्ण और अभावात्मक जगत् में सहज सन्तोपप्रद सन्तुष्टि सन्त-जीवन के लिए अपेक्षित थी। सन्त ने यह समझ लिया था कि सन्तोप के लिए सामान्य आवश्यकताओं की सम्पूर्ति अपेक्षित है और उनके अभाव-ग्रस्त जीवन के लिए अनिवार्य भी था। उनकी नैतिक भावना भिक्षाटन द्वारा जीविकोपार्जन की अनुमति नहीं देती, अतः नित्य की आवश्यकता की सम्पूर्ति के लिए आवश्यक खाद्यान्न की अपेक्षा है। घन्ना के अनुसार भोजन के लिए “सीघा” (दाल, आटा, चावल, घी इत्यादि), दूध के लिए गौ-भैंस और पारिवारिक जीवन की सुविधा के लिए स्वस्थ गृहिणी की अपेक्षा है।^३ कबीर में भी यह स्वर स्पष्ट है। दूसरे से मांगने की अपेक्षा परमात्मा से मांग कर लेना अच्छा है क्योंकि भूखे रह कर भक्ति करना सम्भव नहीं। दोनों जून भोजन और सोने के लिए विना दूटी हुई चारपाई चाहिए। ओढ़ने के लिए कम्बल अथवा रूई भरी रजाई और सिर टेकने के लिए

१ कोई भिखकु भीखिया खाइ । कोई राजा रहिया समाइ ॥

किसही मान किसै अपमानु । ढाहि उसारे धरे धिआनु ॥

—आ० ग्र०, रागु आसा ४, पृ० ३५४ ।

२ कबीर जिउ ग्रिह करहि त धरमु करु नाहि त करु बैरागु ।

बैरागी वधनु करै ता को बडो अभागु ॥

—स० क०, सलोकु २४३, पृ० २८३ ।

३ दालि सीघा मागउ घीउ हमरा खुसी करै नित जीउ ।

पानीआ छादन नीका अनाज मगउ सतनीका ॥

गउ भैस मागउ बावेरी इक ताजनि तुरी चगेरी ।

घर की गिहिनी चगे जनु घना लेवै मगी ॥

—आ० ग्र०, घन्ना, घनासिरी १ ।

है। नीम के बीजों को जिस प्रकार नीम की कड़वाहट में समुत्त जैसी मिठास मिलती है उसी प्रकार बिषयी को बिषयों में रस मिलता है।^१ बीजों का मूल के मोह में मनुष्य मूक भी बँधा बैठता है। संसार के सुख अल्प हैं क्योंकि आवि और अन्त दोनों बुझपूज। सम्पत्ति बीजों के लिए होती है किन्तु मनुष्य उस सम्पत्ति के कारण बचरा' जाता है और फूँका-फूँका बहता है। अमृत वस्तु को म बाग मोम में छिप्य रखा है।^२ तुष्णा दूषा भूष भ्रम के कारण मनुष्य इधर-उधर उन्मत्त की तरह मारा बहता है।^३ विषय-बोझपटा सब ब्याप्त हो रही है। हर उत्पन्न होता है और मनुष्य मयगीत होता रहता है। एक भय दूसरे भय का कारण होता है।^४ मनुष्य शरीर को पालता है, इसकी रक्षा में नित्य उत्पन्न और मयमोत रहता है। किन्तु इस शरीर को बचना पड़ता है। आवायमन के कारण इसे बार-बार बल्ले और गर्म बारण करने का दुःख उठाना पड़ता है। जल्य मरय बरा रोम और जल्य ब्याधिबी इसे सत्पन्न करती है। संसार और सांसारिक बन्धन इसके कारण हैं। अतः हमसे मुक्ति प्राप्त करना आवश्यक है किन्तु मुक्ति-मात्र काय्य नहीं कारण मुक्ति तो अभावात्मक है, सांसारिक बन्धन भय रोय विषय-बीज मय से मुक्ति। विषयानन्द लय-संपूर्ण और अलिक है। इसका अलिक से अलिक सुख अत्यन्त अल्प है। राज्य की शोभा बन्धन की बड़ाई पुन-कलत्र की ममता कलमी की माया आवि से कोई वास्तविक सुख नहीं प्राप्त कर सकता।^५ आधिभौतिक सुख वास्तविक नहीं है किन्तु मनुष्य भ्रमबध इन्हें ही सुख मान लेता है। सुख न तो वस्तुओं

१ नीम कीट बस नीम पियाय । बिप को समुत्त कहै गँवार ॥ —बी रमैनी ११।९।

२ बिप के संम कीम नुन होई । किंचित काम मूक गो बोई ॥ —बी रमैनी ११।१०।

अल्प दीक्ष्य कुछ आविहु अंता । मन मुझान मेवर मेमता ॥ —बी रमैनी ११।११।

सम्पत्ति बहुतु रई बिन घोरा और' बोरेहि संपत्ति गो बीरा । —बी रमैनी ११।१४।

अमृत वस्तु जाले नही मयन मये किछ मोग । —बी रमैनी ११।१५।

३ जिसना बिबा मूक भ्रमि जाली हिरवि नाहि बीचारिबो रे ।

उममल मान हिरिबो मममाही नुर का सकहु न बारिबो रे ॥

—सं क रायु पत्रकी ५६ पृ ४९।

४ बिबिबा बिबापिबा सगल संसार । बिबिबा ले बूढी परिवार ॥

—सं क रायु पत्र २४ पृ १६।

उठा हर उपमे बर जाई । —बही राय ७५।१२ पृ ८।

५ बिहि मुल पांचर अमिष जाए । बिहि मुल बैसल लूट जाए ।

इहु कुछ राम राइ काटहु मेरा । अनिल बहै अर मरम बसेरा ।

—सं क रायु पत्रकी १२ पृ १४।

बोझा बंदन मरमन बंदा । धो रायु बलै काठ के संगा ॥ —बही राय १९ पृ १८।

दीमा राज बिसे बड़िबाई । अंति न काहु राय सहारै ॥

—सं क रायु पत्राधित ७।१ पृ १४४।

पुन कलत्र कलमी माइबा । इमल कहु कलम गुनु पाइबा ॥

—बही रायु पत्राधित ७।१ पृ १४४।

में है और न उनसे सुख की प्राप्ति ही होती है। प्राप्ति की चाह और बढ़ती जाती है। जब तक यह चाह बनी रहती है, सुख नहीं प्राप्त हो सकता। यह चाह भी भय का मूल है। सासारिक सुखों में मनुष्य कुछ इस प्रकार उलझ जाता है कि वास्तविक सुख की चाह और पहचान नहीं रह जाती और जन्म-मरण का भय भूल जाता है। बच्चा जिस प्रकार क्रीड़ा और मिठाई के लिए लालायित रहता है, उसी प्रकार लोभ में पड़ा सासारिक जीव है। अमृत-रस के घोखे में विष चखता चलता है।^१ जिसकी सगति निश्चय रूप से मरण-स्वरूपा है। इसी से सन्त कहता है कि न तो विद्या पढ़ने में सुख है, न वाद-विवाद करने में, सुत-द्वारा जैसे प्रियों की प्राप्ति भी सुख नहीं है और न राजाओं के ऐश्वर्य में।^२ अतः जिसने सासारिक विषय-रस को नीरस, महत्त्वहीन और नश्वर समझ लिया और वीत-राग, गत-मोह होकर ब्रह्मानन्द को पहचान लिया उसे ही महारस (ब्रह्मानन्द) की प्राप्ति होती है।^३ विषयानन्द ब्रह्मानन्द नहीं और न इसके द्वारा उसकी प्राप्ति की सम्भावना है। नाथ-पन्थी का आदर्श था जरा-मरण भयहीन जीवन की प्राप्ति। उसका विश्वास है कि योगी कभी मरता नहीं। गोरख-वानी में यद्यपि कहा गया है “हे जोगी मरो, मरना मोठा होता है। किन्तु वैसी मृत्यु प्राप्त करो जिसे प्राप्त कर गोरखनाथ ने परम-तत्त्व के दर्शन किए थे।”^४ वस्तुतः गोरखवाणी की इस सबदी पर कबीर की छाप दोख पड़ती है। कारण, जिस मृत्यु से ससार डरता है, उस

१ माइआ मोहु मनि आगलडा प्राणी, जरा मरण भउ विसरि गइआ।

—आ० ग्र०, त्रिलोचन, सिरि रागु १।१६।

बाल बिनोद चिंद रस लागा खिनि खिनि मोहि बिआपै। —वही, बेणी, सिरि रागु १।२।

रस मिसु मेघ अमृत, बिखु चाखी। तउ पच प्रकट सतापै ॥ —वही।

२ कहत कबीर छाडि विखिआ रस। इतु सगति निहचउ मरणा।

—स० क०, सिरि रागु १, पृ० १।

ना सुख विद्या के पढे ना सुख बाद विवाद। —सहज-प्रकाश १७।३६।

ना सुख दारा सुत महल, ना सुख भूप भये। —वही, १७।४१।

३ रारा रसु निरस करि जानिआ। होइ निरस सु रसु पहिचानिआ।

इह रस छाडे उहु रसु आवा। उहु रसु पीआ इह रसु नहि भावा।

—स० क०, रा० ग० ७५।३५।

४ मरौ वे जो जोगी मरौ मरण है मोठा।

तिस मरणी मरौ जिस मरणी गोरख मरि दीठा ॥ —गो० बा०, पृ० १०।२६।

डॉ० बडधवाल ने ‘सबदी’ को गोरखनाथ की सबसे प्रामाणिक कृति माना है (देखिए, भूमिका, पृ० १८) किन्तु यह पद गोरखनाथ का नहीं, किसी शिष्य की रचना है, जो सबदी में सम्मिलित हो गई है।

तुलनीय—मरनो मरनु कहै सभ कोई। सहजै मरै अमरु होइ सोई ॥

—स० क०, रागु गउडी २०।२, पृ० २२।

तन्मिया की अपेक्षा होगी। इतने से ही कबीर को सन्तोष हो जायगा।^१ सन्त को ज्ञात है कि संसार जिसके पक्ष है, उसे ही प्राप्ति होती है। जिसे आवश्यकता होती है, उसे कोई नहीं देता। जबाए हुए लोगों को ही मोक्ष मिलता है, वहाँ भूला है वहाँ कोई परोक्षता नहीं।^२

सन्त ने जान लिया था कि जीवन दुःख है, परा दुःख है योगज जगत् को ही दूसरी संज्ञा है। मोक्ष-बाल में पड़े मनुष्य को सुख की सम्भावना नहीं। सब एक दुःख-जवाब है। आत्मपमन दुःख-बन्ध है। आत्मपमन की यह दुःख-स्वकम्पता बीजों को भी मान्य थी। दुःख का अभाव उसका लिए सुख नहीं उसमें सुखात्मकता अवश्य है। अभावान्तरु सुखारम्भकता उसे अपेक्षित नहीं। स-सम अवस्था की वर्षा इस साहित्य में अवश्य आई है किन्तु मुक्ति तो उसे पाते में मिली वस्तु है। मोक्ष और मुक्ति को वर्षा वह करता है दुःख के अत्यन्तान्न स्वरूप सुख से भी उसका परिचय है। मुक्ति अतः केवल दुःख से भाग नहीं मोक्ष केवल आत्मपमन से मुक्ति नहीं। उसके अनुसार मोक्ष ही वन्य है,^३ सुख से मुक्ति ही वास्तविक मोक्ष है।^४ आवृत्ति का ध्यान वह नहीं चाहता विरक्ति का मोक्ष भी। आशा और निराशा द्वंद्व नहीं सामंभस्य उसे चाहिए। इसीलिए वह पूज्यता ग्रहण भी नहीं करता चाहता और पूज्यता त्याग भी नहीं। त्यागपूज्य ग्रहण और स्वीकृति-सम्मत त्याग की उसे कामना है।^५

१. भूख भक्ति न कीर्षी । यह माया अपनी कीर्षी ॥
 हृद मायन संतन रेना । मैं नाही किसी का रेना ॥
 मायो कीर्षी बने तुम छये । आपि न देखु त केवळ भंगी ॥
 गुरु सेर मायन भूमा । पाठ बीज संधि भूमा ॥
 अवसेर मांगत वाखे । मोक्षत होनत बसत जियाके ॥
 छाट मांगत बहपाई । छिरहाता अवर गुहाई ॥
 ऊपर कर मानत सीमा । लेरी भक्ति करि अनु बीमा ॥

—सं क रागु खोरठि ११ पृ १४ ।

२. कहा भयो जो बल में बल बर्षत बर्षत नहि छेत जहँ सूसा ।
 अपना जाने बहुत परोक्ष परसत नाहि भरत जहँ भूसा ॥

—अवत (टीका) पृ २११ ।

३. एक बुद्ध बल कारने जातिक दुष्ट पाने ।
 मान मए सागर मिलै धुनि कम न मानै ॥

—आ सं रागना रागु बिलावसु १।२ ।

४. कहु रविदास अज जिसना भूकी । —आ सं रविदासु, रागु मीढ १।४ ।
 उछी भूकी छाईकें टेंबा पानी पीव ।
 हेचि पराँ कोट्टी ना तरछाए कोट ॥ —आ सं रीत करीब छोटु २९ ।

५. ना हम छाई ना पढ़े एवा जान बिचार ।

—बाहु बा (१) मयि को रंग ८ पृ १७ ।

आमा भीतरि निराजा —आ सं रागनासी मरणा १ ८७७ ।

में है और न उनसे सुख की प्राप्ति हो होती है। प्राप्ति की चाह और बढ़ती जाती है। जब तक यह चाह बनी रहती है, सुख नहीं प्राप्त हो सकता। यह चाह भी भय का मूल है। सासारिक सुखों में मनुष्य कुछ इस प्रकार उलझ जाता है कि वास्तविक सुख की चाह और पहचान नहीं रह जाती और जन्म-मरण का भय भूल जाता है। बच्चा जिस प्रकार क्रीड़ा और मिठाई के लिए लालायित रहता है, उसी प्रकार लोभ में पड़ा सासारिक जीव है। अमृत-रस के घोखे में विष चखता चलता है।^१ जिसकी सगति निश्चय रूप से मरण-स्वरूपा है। इसी से सन्त कहता है कि न तो विद्या पढ़ने में सुख है, न वाद-विवाद करने में, सुत-दारा जैसे प्रियो की प्राप्ति भी सुख नहीं है और न राजाओं के ऐश्वर्य में।^२ अतः जिसने सासारिक विषय-रस को नीरस, महत्त्वहीन और नश्वर समझ लिया और बीत-राग, गत-मोह होकर ब्रह्मानन्द को पहचान लिया उसे ही महारस (ब्रह्मानन्द) की प्राप्ति होती है।^३ विषयानन्द ब्रह्मानन्द नहीं और न इसके द्वारा उसकी प्राप्ति की सम्भावना है। नाथ-पन्थी का आदर्श था जरा-मरण भयहीन जीवन की प्राप्ति। उसका विश्वास है कि योगी कभी मरता नहीं। गोरख-वाणी में यद्यपि कहा गया है “हे जोगी मरो, मरना मीठा होता है। किन्तु वैसी मृत्यु प्राप्त करो जिसे प्राप्त कर गोरखनाथ ने परम-तत्त्व के दर्शन किए थे।”^४ वस्तुतः गोरखवाणी की इस सबदी पर कबीर की छाप दोख पड़ती है। कारण, जिस मृत्यु से ससार डरता है, उस

१ भाइया मोहु मनि आगलडा प्राणी, जरा मरण भउ विसरि गइआ ।

—आ० ग्र०, त्रिलोचन, सिरि रागु १।१६ ।

वाल बिनोद चिंद रस लागा खिनि खिनि मोहि विआपै । —वही, बेणी, सिरि रागु १।२ ।

रस मिसु मेघ अमृत, बिखु चाखी । तउ पच प्रकट सतापै ॥ —वही ।

२ कहत कबीर छाडि विखिआ रस । इतु सगति निहचउ मरणा ।

—स० क०, सिरि रागु १, पृ० १ ।

ना सुख विद्या के पढे ना सुख बाद विवाद । —सहज-प्रकाश १७।३६ ।

ना सुख दारा सुत महल, ना सुख भूप भये । —वही, १७।४१ ।

३ रारा रसु निरस करि जानिआ । होइ निरस सु रसु पहिचानिआ ।

इह रस छाडे उहु रसु आवा । उहु रसु पीआ इह रसु नहि भावा ।

—स० क०, रा० ग० ७५।३५ ।

४ मरौ वे जो जोगी मरौ मरण है मीठा ।

तिस मरणी मरौ जिस मरणी गोरख मरि दीठा ॥ —गो० बा०, पृ० १०।२६ ।

डॉ० बहध्वाल ने ‘सवदी’ को गोरखनाथ की सबसे प्रामाणिक कृति माना है (देखिए, भूमिका, पृ० १८) किन्तु यह पद गोरखनाथ का नहीं, किसी शिष्य की रचना है, जो सवदी में सम्मिलित हो गई है।

तुलनीय—मरनो मरनु कहै सभ कोई । सहज मरे अमर होइ सोई ॥

—स० क०, रागु गउडी २०।२, पृ० २२ ।

है। नीम के बोड़े को जिस प्रकार नीम की कड़वाहट में अमृत जैसी मिठास मिलती है उसी प्रकार विषयी को विषयों में रस मिलता है।^१ बोड़े आम के मोड़ में मनुष्य मूक भी बँधा बैठता है। संसार के सुख अल्प हैं क्योंकि आदि और अन्त दोनों बुझपूज। सम्पत्ति बोड़े बिनों के लिए होती है किन्तु मनुष्य उस सम्पत्ति के कारण बचरवाँ जाता है और फूसा-फूसा रहता है। अमृत वस्तु को सजान भोग में लिप्य रहता है।^२ तुष्णा तृपा भूख भय के कारण मनुष्य इधर-उधर सम्पत्ति की तरह मारा रहता है।^३ विषय-लीनता सचन ब्याप्त हो रही है। हर उत्पन्न होता है और मनुष्य मयमील होता रहता है। एक मय दूसरे मय का कारण होता है।^४ मनुष्य छरीर को पालता है, इसको रक्षा में निर्य उत्तर और मयमील रहता है। किन्तु इस छरीर को जलना पड़ता है। आवागमन के कारण इसे बार-बार जलने और गर्म धारण करने का दुःख उठाना पड़ता है। जम्म मरण करा रोम और अन्य व्याधिवाँ इसे संतप्त करती है। संसार और सांसारिक बन्धन इसके कारण हैं। अतः इससे मुक्ति प्राप्त करना आवश्यक है किन्तु मुक्ति-साधन काव्य नहीं कारण मुक्ति तो अभावात्मक है, सांसारिक बन्धन मय रोम विषय-भोग गम से मुक्ति। विषयानन्ध दाय-मैयुर और क्षमिक है। इसका अधिक से अधिक सुख अत्यन्त अल्प है। राज्य की सोचा वैभव की बढ़ाई पुत्र-कन्य की मलता कदमी की माया आदि से कोई वास्तविक सुख नहीं प्राप्त कर सकता।^५ आधिनीतिक सुख वास्तविक नहीं है किन्तु मनुष्य अमयवश इन्हें ही सुख मान लेता है। सुख न तो वस्तुओं

१ नीम कीट जस नीम विषाण । विष को अमृत कहै बँधाय ॥ —बी रसैनी १११६ ।

२ विष के संग कोन गुण होई । किंचित लाम मूक नो खोई ॥ —बी रसैनी १११७ ।

अल्प लोभ्य दुख आविहु अँठा । मन भुजान मैमर वैमता ॥ —बी रसैनी १११८ ।

रग्यति बबुतु रई दिन चोरा और बोरेहि संपति गो बीरा । —बी० रसैनी १११९-२० ।

अमृत वस्तु जानै नहीं समन मये किछ भोग । —बी रसैनी ११२० ।

३ जिनका जिला भूख जनि जानी हिरचि नाहि बीभारिआ २ ।

उनमठ मान हिरिजो मनमाही घुर का सबहु न बारिजो रे ॥

—तं क राम पत्रड़ी ५६ पृ १९ ।

४ विनिजा विमलिजा उपल संसार । विनिजा सै बूबी परिचार ॥

—तं क रा प २४ पृ २९ ।

उठा हर उपजे बर पाई । —बही रा न ७५/१२, पृ ८ ।

५ त्रिहि दुग वांचड अमिठ पाए । त्रिहि दुग हेगल लपट लाए ।

इहु दुग राम राइ काटहु मीरा । जगिन रहै जर मरम बसेरा ।

—सं० न राम पत्रड़ी ३२ पृ १४ ।

बोला बँसल मरलन अँगा । यो तनु जलै जाठ के संगी ॥ —बही रा न १९ पृ १८ ।

सोना पत्र बिभे बड़िमाई । अँति न काहु संग छहई ॥

—सं० न राम पत्रागिरी ४१२ पृ १४४ ।

पुन नतन सछयी मारमा । इनत बहू नचने गुनु पाइमा ॥

—बही राम पत्रागिरी ४१३ पृ १४४ ।

इन्द्रियां मन की ही विभिन्न अवस्थाएँ हैं ।^१ इस मन का कोई रूप नहीं, कोई रेखा नहीं । इसका रहस्य जानना बड़ा कठिन है, कोई विरला ही जान पाता है । समस्त प्राणियों के शरीर में यही मन रमण करता है । मन का मार्गना अर्थात् प्रवृत्ति का निरोध सम्भव नहीं । मन का विनाश नहीं होता । शरीर-धर्म के साथ इसका सयोग है । मन की प्रेरणा से ही सारे कार्य होते हैं । क्षुब्धावस्था मन का विकार है । मन का परिचय कठिन है और उसके परिचय का साधन अज्ञात । मन से ही मन जाना जाता है और मन से ही मन ग्रहण किया जाता है ।^२ द्विषा, लोभ के कारण मन इधर उधर भटकता फिरता है ।^३

मन का महत्त्व मत को ज्ञान है । अतः इस मन की गति और चाचल्य को वह अवरुद्ध करना चाहता है । सामागिक सुखा की चाह रखनेवाला मन जब तक वशीभूत नहीं होता तब तक वास्तविक आनन्द की प्राप्ति सम्भव नहीं । नाथ-सम्प्रदाय में भी मन का महत्त्व प्रतिष्ठित था । यही मन शक्ति हैं, यही मन शिव हैं, यही मन पाँचों तत्त्वों से निर्मित जीव है । मन का अविच्छान भी शिव-तत्त्व परब्रह्म ही है । माया के सयोग से ही ब्रह्म-तत्त्व मन के रूप में अभिव्यक्त होता है । मन से ही पञ्चभूतात्मक शरीर की सृष्टि होती है, अतः मन को “उन्मना-वस्था में लीन करने से साधक सर्वज्ञ हो जाता है और तीनों लोकों का ज्ञाता होता है ।”^४ कवीर-प्रभावली के अनुसार भी मन ही गोरख (इन्द्रियों की रक्षा करनेवाला अर्थात् स्थिति का कारण), गोविंद (इन्द्रियों का स्वामी) और औघड अधिकारी है, जो यत्नपूर्वक इसकी रक्षा करता है, वही आत्मोपलब्धि करता है आत्मानन्द प्राप्त करता है ।^५ नाथ-सम्प्रदाय-गत सर्वज्ञता की यहाँ अपेक्षा नहीं, बल्कि आत्म-तत्त्वोपलब्धि की साधना है ।

मन को निश्चल करने का साधन रागोन्मेष और भावात्मक सयोग है । नाम-स्मरण, सासारिक विषय-वासना का त्याग, अजपा जाप, अभिमान-त्याग, सत्संगति सत्याचरण, गुरु में अटूट निष्ठा, सतोष और आध्यात्मिक चैतन्य का जागरण इसके साधन रूप में माने गये हैं । मन के धैर्य धारण करने से अहंकार का नाश हो जाता है, ममता भस्म हो जाती है । नित्य नूतन और शाश्वत प्रेम की प्राप्ति हो जाती है । जन-मध की अवस्था प्राप्त हो जाती

१ द्रष्टव्य—अद्वैतचिन्ता कौस्तुभ, पृ० ७० ।

२ जनमु जोति, मरणि मनु मानिआ आपि मुआ मन मन ते जानिआ ।

नजरि भई घरु घर ते जानिआ । —आ० ग्र०, रागु ग० महला १ ।

सनकादिक नारद मुनि सेखा । तिन भी मन महि मनु नहीं पेखा ॥—स० क०, पृ० ३८ ।

३ दुविधा बडरी मन बडराइआ । झूठे लालच जनम गवाइआ ॥

—आ० ग्र०, प्रभाती असटपदीआ महला १ विभास ।

४ यहु मन सकती यहु मन सीव । यहु मन पाँच तत्त्व का जीव ॥

यहु मन ले जै उनमन रहै । तो तीन लोक की बाता कहै ॥

—गो० वा०, पृ० १८।५० ।

५ मन गोरख मन गोविंदी, मन ही औघड होइ ।

जे मन राखे जतन करि, तै आपै करता सोइ ॥

—क० ग्र०, मन की अग १०, पृ० २९ ।

मृत्यु से कबीर के हृदय में आनन्द होता है और वैसे मरण से ही परमात्म की प्राप्ति होती है ।^१ संसार के प्रति मृतक होने पर ही वास्तविक आनन्द की प्राप्ति होती है ।^२

आनन्द और मनोनिग्रह

इन्द्रियों की गति बंधक है, मन दुर्निवार है । एकाग्रता द्वारा गति बाधन का बहरोब कर ही आनन्द प्राप्त किया जा सकता है । सामान्य जर्ब में इन्द्रियाँ ज्ञान को साधन है किन्तु ध्यान जिसमें इन्द्रियाँ निबध्न और निष्क्रिय हो जाती हैं वास्तविक एवं तार्किक ज्ञान का साधन है । मन और इन्द्रियों की निष्क्रियता एवं एकाग्रता द्वारा प्राप्त भीतम्य (Enlarged Consciousness) ही काम्य है । ऐन्द्रिय चक्षुष्यता का मूल मन का बाधन है । तामसिक और राजसिक वृत्तियाँ इसकी आधार-शिका हैं । पाश्चात्य मनोविज्ञान के अनुसार मन किसी एक विषय पर अधिक समय तक ध्यान स्थिर नहीं रह सकता । कुछ क्षणों के लिए ही ध्यान सम्भव है उन क्षणों के पश्चात् किसी अन्य विषय बध्ना उसी विषय के अन्य अर्थों पर ध्यान स्वतः चला जाता है । मन की इस बंधकता को सन्त कवि ने पृथक्पृथक् पहचाना जा । मन को दुर्निवार बंधकता का सविस्तर वर्णन भारतीय साहित्य में उपलब्ध है । मन से ही बंधता है और मन से ही मुक्तता है । काम संकल्प संशय चला बध्ना वृत्ति वृत्ति बध्ना बुद्धि भय—ये सब मन ही है ।^३ अर्थात् मन के ये काय हैं । मोटा में भी मन को बंधक प्रमथनशील बुद्ध और बलवान् एवं दुर्निग्रह कहा गया है ।^४ कठोपनिषद् के अनुसार मन के संहित पाँचों इन्द्रियों को स्थिर और बुद्धि को निबध्न करने की स्थिति को योग माना गया है ।^५

कबीर के अनुसार भी मन का गुण है बंधकता ।^६ आदि पुरुषानन्द मन की उत्पत्ति पाँची उत्पत्ति से मानते हैं और इसकी उपमा आकृतों से देते हैं ।^७ कपिल के अनुसार भी दस

१ कबीर जिस मरने से जगु छरे मेरे मन आनंदु ।

मरने ही से पादसी पुरनु परमाण्व ॥ —सं क सप्तोक्त २२ पृ २५१ ।

२ कबीर जा बिन हउ मूढा पाछे भइना अर्नदु ।

मोहि भिछिओ प्रनु आपना संगी भइहि नोबिदु ॥ —वही सप्तोक्त १ पृ २४९ ।

३ मनसा होव पश्यति मनसा श्रुकोति काम सकसो निबिकित्ता बन्नाम्बना धृतिरवृत्तिर्ही
भीर्भीतिरमेतत्सर्वं मन एव । —बृह १।५।३ ।

४ बंधनं हि मन कृष्ण प्रमाथि बलवत् बृहम् । —गी १।३४ ।

अमर्षं मतावाही मनी दुर्निग्रहं बलम् । —गी १।३३ ।

५. कठ तृतीय बल्ली १ और ११ ।

६ तन राता मन जात है मन राता तन जाव । —बी रवीरी ५१ ।

७ दहु मन करमा दहु मन बरमा ।

दहु मनु पंख तनु से बनमा ॥

रावत सोनी दहु मनु मूढा ॥ —दानु जाया महता १ अष्टपदीया पद २ ।

को पूजा का जो विरोध किया है, उसमें पौराणिक धर्म और उसके द्वारा स्वर्ग की कल्पना का विरोध किया गया है। स्वर्ग की कल्पना जीवन तो मात्र उसका साधन मान इसका महत्त्व अस्वीकृत करती है और मन्त इस जीवन को महत्त्वहीन नहीं मानता। उत्तर कवीर-पन्थ में भी यह धारणा दृढ़ रही। अनुराग गागर के अनुगार ब्रह्मा की निरञ्जन के दर्शन नहीं हुए थे। गायत्री और सावित्री के गाव मिल कर उसने ज्ञान की रचना की और झूठ-मूठ यह प्रचारित किया कि उसे पिता के दर्शन हुए थे। यज्ञ-धर्म, पूजा और उपासना का आश्रय वैष्णव धर्म ने इसी वैकुण्ठ की आशा ने लिया था। मन्त की दृष्टि में इस वैकुण्ठ की कामना तुच्छ है और इसके लिए अधिक प्रयत्न, चिन्ता और कर्मविधान व्यर्थ है, कारण “भाव सगति वैकुण्ठहि आहि” (साधु-सगति ही वैकुण्ठ है)। मन्त का उद्देश्य अतः है स्वर्ग और नरक दोनों के परे जाना^२ वास्तविक आनन्द की तुलना में स्वर्ग-सुख अत्यन्त तुच्छ, महत्त्वहीन और अल्पायु है।^३

पौराणिक धर्म की स्वर्ग-लालसा और नाथ-सम्प्रदाय के अत्राराम होने की कामना से भिन्न एकरस चिरानन्द प्राप्ति की चाह उसमें जगती है। इसके लिए विषयानन्द, योगानन्द, भवैवानन्द और कैवल्यानन्द से परे ब्रह्मानन्द (आनन्द-स्वरूपता) प्राप्त करने की लालसा उसमें है। आनन्द को अतः मन्त केवल कोश नहीं मानता बल्कि वही उसका स्वरूप है। इसकी प्राप्ति का वास्तविक अर्थ है अपने स्वरूप का पूर्ण परिचय। यह आनन्द की उपलब्धि से भिन्न है, कारण उपलब्ध आनन्द के क्षीण होने की सम्भावना है, प्राप्त सुख के नष्ट होने तथा कम होने की आशका बनी रहती है। आशका, भय और दूसरे की आशा, परार्थता सुख के सबसे बड़े बाधक हैं, अतः मन्त उस परम स्थिति की प्राप्ति चाहता है जिसमें शका नहीं, द्विधा नहीं, कुण्ठा नहीं, सकोच नहीं, दूसरे का दाब नहीं, आशका नहीं, भय नहीं।^४ इस सुख (आध्यात्मिक आनन्द) की प्राप्ति के पश्चात् और कुछ प्राप्त करने की कामना नहीं रह जाती और न इसके क्षीण होने की सम्भावना ही। इसकी प्राप्ति का क्रम है दुख

१ क० ग्र०, राग गौड़ी २४, पृ० ९६।

मूआं पाछै वैकुण्ठ वासा ल मुआं सरग पठावै।

मूआ पोछै मुकति बतावै, दादू जग वीरावै ॥—दा० द० बा० (भाग १) पृ० २२८।

२ कवीर सुरग नरक ते मैं रहिआ सतिगुर के परसादि। —स० क०, सलोक १२०।

कवीर गुरु लागा तब जानीअ मिटै मोहु तन ताप।

हरख सोक दाझै नही तब हरि आपुहि आप ॥ —स० क०, सलोक १८९।

३ सब सुख सरग पताल के तोल तराजू बाहि।

हरि सुख एक पलक्क का ता सम कह्या न जाहि ॥—दादू (सा० बा० स० १), पृ० ७९।

४ (क) जह अनउ तह मैं नही जह भउ तह हरि नाही।

—स० क०, सलोक १८०, पृ० २७४।

(ख) कवीर दावै दाझनु होत है निरदावै रहै निसक।

जो जनु निरदावै रहै सो जनि इन्द्र सो रक ॥

—वही सलोक १६९, पृ० २७३।

(ग) ससा खूटा सुख मया, मिल्या पियारा कत। —क० ग्र०, परचाकी अग १३।

है। मन को इस अवस्था में बाधमात्मक संस्कार मिट जाता है। कम का सुख-दुःखात्मक स्वप्न मल्ट हो जाता है। सुख-दुःख को अनुभूति अर्ह माय उत्पन्न करती है। वहकार अपने माय को ही बाधविक समझता है और सारा विश्व अपने आप में समाहित।^१

माय ही मनुष्य को बाधत रहता है।^२ माय का ज माय अचेतन्य और सुषुप्ति है। मानवीय ही रसावस्था आनन्दवस्था तक पहुँचाने की सामर्थ्य रहता है।^३ आनन्द-बोध रस-मयता है। रसावस्था में भाव सामान्य नहीं होकर विशिष्ट हो जाता है। वैशिष्ट्यहीन भाव रसावस्था तक नहीं पहुँचते अतः उनसे रसोद्बोधन सम्भव नहीं। सर्वत्र भूतिमाँ रस-बोध की विरोधिनी है। अमृत-फल का रसपान रसास्वादन केवल शुद्ध (वैशिष्ट्य-सम्पन्न) ही कर सकते हैं और (सर्वत्र भूति) नहीं।^४ कबीर मन को बाँध कर उसे संयम का स्याम पहनाता चाहते हैं। शुद्ध विचार की सकारी सहज की रक्षा पर पैर रख कर प्रेम का सर्वव्यापक बाहुक मार मन को वैकुण्ठ-कुण्डलीन अक्षय आनन्द-लाक की ओर ले जाना चाहते हैं।^५

सन्त की भाषा में यही ब्रह्मानन्द है सहजानन्द है रामानन्द है और परमानन्द। जिसके हृदय में और कोई ब्रह्मरा नहीं उठ नहीं यही पूज है।^६

आनन्द-स्वरूप और आनन्दानुभूति

सन्त के लिए स्वयं महत्त्वहीन है, कारण स्वयं-प्राप्ति के लिए कर्म करना निरर्थक हो नहीं बल्कि प्रमथक है। कम बन्धनकारक है। अतः कम द्वारा प्राप्त सुख अधिक है। संकट पुष्पफल की समाप्ति पर स्वयं से व्युत्पन्न होकर पुनः आभाषमन के पत्र में पड़ना पड़ता है और सन्त इसे दुःख का मूल मानता है। अतः स्वयं की कामना से यत्न-योग आदि के लिए कर्म करना सन्त की दृष्टि में शून्य है।^७ इन कथन में पौराणिक धर्म का प्रत्याख्यान-सा किया गया है। जिसमें स्वयं प्राप्ति की कामना प्रयत्न रहने है। वैकुण्ठ की आशा में मनुष्य सार सत्य तक नहीं पहुँच सकता और पौराणिक धर्म का उस परम सत्य का ज्ञान नहीं है, अतः उपरहित अक्षय आनन्द प्राप्ति इनके द्वारा सम्भव नहीं। सन्त ने ब्रह्मा विष्णु, पितृ आदि

- १ अब हम एक रहस्य कहें। हमारे माँह रहस्य हम कोई ॥ —बीजक रसनी ४२।
- २ आधी भाव हाथ हरि ऊपर जयत रसि बिहारी ॥ —बीजक छन्द १९।
- ३ कोई राम रसिक रस पीयहूने पीयहूम मुख बीयहूने ॥ —वही छन्द २।
- ४ कम संकट बीज नहीं बोधका। गुण पीछी रंग पायो।
बूझ न बूझ अर्थ नहीं पीछी। बाग बैरर गम भायो ॥ —वही छन्द २।
- ५ दैत मुनार लामा गटिरावत। गगनत जीनु गगन उतरावत।
आनी बीचारि कमचारी कीजे। गहम के पावई पग पवि पीजे।
बल दे बीनुठ तुमहि सिताय ॥ द्विज द्विज प्रम के जानुक मारत ॥ —तं क गउरी ३१।
- ६ बने कबीर पूरन जय गोप पाई ॥ ई अक्षय ११८ ॥ —तं क पृ ४१।
- ७ अब लगु मनि बीनु के आग। तब लगु १० न ग बरल निबानु ॥
—तं क छय गउरी १ पृ १२।

की कल्पना आई। नाथ-सम्प्रदाय में इसकी चर्चा अत्यधिक आई। गोरखवाणी के पदों में भी डॉ० वडय्याल के अनुसार ब्रह्मानन्द और ब्रह्मानुभूति का उल्लेख है—“जिसको ब्रह्मानन्द का आस्वाद मिल जाता है उसके लिए ममार् के आत्यन्तिक दुःख की कटुता मिट जाती है और जगत् आनन्दमय (मीठा) हो जाता है तथा उस (उत्तराखण्ड) में ब्रह्माग्नि का वस्त्र पहनने को, निर्जर से जरनवाला अमृत पीने को और गून्-फल (ब्रह्म-रन्ध्र में मिलनेवाला फल-ब्रह्मानुभूति) खाने को मिलता है।”

पूर्वापर विचार करने से ब्रह्मानन्द का आस्वाद जिसे उन्होंने माना है, वह ब्रह्मानन्द नहीं बल्कि गून् अवस्था ब्रह्म-रन्ध्र का अमृत है और गून्-फल ब्रह्मानुभूति नहीं बल्कि ससार के मन्त्रन्ध से गून् की स्थिति (ग-गम-स्वरूपता) है जिग फल का रस अमृत (जरामरण के भय से निवृत्त अवस्था) है। योगिया का अमृत गतो के वहाँ महा-रम हो जाता है और मरामुख नित्य आनन्द। अमृत-तत्त्व मरण-धम से गूँत है, निर्वाण आवागमन से मुक्ति था और महामुख में भौतिकता को छाया से रह जाती है। सत की अतः यह धारणा नाथों की नकल मात्र नहीं यद्यपि उस महारस की प्राप्ति आर स्वरूप में नाथ परम्परा के पालन का स्पष्ट भेद है। आकाश (ब्रह्म-रन्ध्र) की रामायी भट्ठी से ब्रह्मानन्द का रस चू रहा है, जिसके सचित करने से मेरा शरीर परिपुष्ट हो गया। राम-रस पीता हुआ जिसने ज्ञान प्राप्त किया है, वही सहज मतवाला है। सहजरूपी कलालिनी जब मिल गई तो प्रत्येक दिन आनन्द से मतवाला हो गया।^१ मूर्ख कलवारिनी (आत्मा) पवन को उलट ले (चित्तवृत्ति का निरोध कर ले) और मतवाले मन के द्वारा मेरदण्ड की चोटी पर रखी भट्ठी (= ब्रह्म-रन्ध्र) से अमृत की धार की चूने दे।^२ इस दुर्लभ रस का पान करने से सदा के लिये प्यास मिट जाती है। जो ब्रह्म द्वार खोल सकता है वही सच्चा मनखीवा है और उसी में वास्तविक मतवालापन है। ऐसे मनुष्य के सम्पूर्ण ताप नष्ट हो जाते हैं और उसे अभय पद की प्राप्ति होती है।^४

यह रस बड़ा मँहगा है, जो अपने आपको मिटा सकता है, निजत्व की वलि कर सकता है, वही इस रस का आस्वादन कर सकता है। जो मरजीवा है, वस्तुतः अन्तस्तल में बैठ कर देखने वाला है, वही इस मर्म का जाननेवाला है। सत का विश्वास है कि उसमें यह आवश्यक गुण है, अतः उसने इस महारस का पान किया है और जो इस महारस की एक बूँद पिला दे उसे सम्पूर्ण जीवन का पूर्ण अपतप दलाली में दिया जा सकता है।^५ इस एक बूँद के आनन्द

१ गो० वा०, पृ० १०।२५ और २४।६७ की टीका।

२ स० क०, रागु गड्डी २७, पृ० २९। ३ वही, रागु केदारा ३, पृ० २०२।

४ कहै कवीर महारस महगा, कोई पीवेगा पीवणहार रे।

—क० ग्र०, रा० गोडी ७१, पृ० ११०।

५ है कोई सत सहज सुख उपजै जाको जप-तप देखै दलाली।

एक बूँद भरि देह राम-रस, ज्यूँ भरि देह कलाली॥

—क० ग्र०, पद १५५, पृ० १३८-३०।

और उसके कारणों को पहचान सुखामास (ना-सुख) का ज्ञान संसार के सम्बन्ध से 'ना-सुख ना-सुख' की स्थिति प्राप्त करना एवं वास्तविक तथा जलज सुख (आत्म) के स्वप्न का परिचय और उसके प्राप्त करने की चेष्टा। दुःख-कष्टता का अभिन्न वर्तन वह नहीं करता कारण जीवन की परिस्थितियाँ उसके विरुद्ध हैं। अतः इसका सर्वोत्तम मान देना पर्याप्त होता है। बौद्ध बुद्धवाद प्राप्त सुखा की अनित्यता और मगार्यों की अस्तित्व-प्रति प्रति है। गौतम बुद्ध का निराशा असमयता के कारण नहीं बल्कि प्राच्य का मत्सरता के कारण है और संतों का दुःख निराशा के सब तरह की ओर संकेत करता है जिसमें आशा की स्वप्न और उच्छ्वस फिर विचार रही है। यह सुख-स्वच्छता निराशा-रूप नहीं। अतः आत्म की अनुभूति के लिये सतोपप्रद संतुष्टि आवश्यक है। पौराणिक धर्म के सुखवाद से यहाँ स्पष्ट मिलता है। स्वर्ग-सुख की कल्पना भौतिक सुख-स्वरूप का विस्तार मान है। प्रत्येक सांसारिक सुख दुःख के साथ मिश्रित है सुख दुःख-निरोधमयम्। अतः दुःख का निवारण कर अत्यन्त सुख की आशा वांछि भौतिक सुखवाद का बुरा रत्न है। अतः ऐसे सुख को कामना हा करता जिसमें आर्थिक विधा सकीर्ण छोड़ अथवा माह का समोप हो।^१

इस आत्म को संकलित करने के लिये उसने कोई नया व्यवस्था नहीं दिया बल्कि पूर्ववर्ती धर्म साधनाओं में प्रचलित जड़ों का ही प्रयोग किया। परमानन्द महासुख गृहजानन्द ब्रह्मानन्द इसकी संज्ञाएँ हैं। यह आत्म महासुख (अमृत रस) पीने से प्राप्त होता है। विषयानन्द के स्वात में ब्रह्मानन्द अपेक्षित हुआ और विषय रस के स्वात में महा-रस। सिद्ध-नाम-सम्प्रदाय में ही महासुख को चर्चा मुनाई पड़ने लगी थी। सुख-दुःख से भिन्न महासुख की चारवा की विद्यकी चर्चा बार-बार हुई है।^२ योग-शास्त्रों के अभाव से ब्रह्म रस से सरनेवाके महासुख^३

१ पाप पुनः नाहि दुःख सुख हा नाहि रोग न शोक।

सुखम सार अमरित हा नहि जीम न जीम ॥ —मुक्ताब्ज बागी सूक्त ५।७ पृ ३१।

सतपुर आनन्दधाम छोड़ मोह दुःख तहाँ नहीं।

हंसत की विषयाम रस अथवा सुख ॥ —अनुपम सागर पृ० १।१२।

२ बिहू कटि महीसुह परिमाण। कई पहर पुर पुच्छिअ बाण ॥

समझ समाहृति काहू कटिअ। सुख पुछेते निविठ मरिअह ॥

—हि का ना (कुंवार) पृ १३८।

नाम साहित्य बापी मित्रि मित्रि मीना। आनन्द मित्रिक महापुद्ग सांगा ॥

—र हि के (भाग १) कल्याणम्भरण पृ १४४।

बिहू कनहार गुणत मीने। बहिरु काहू महागह सांगे ॥

—बही कृष्णभाष्य पृ १२।१।

विधि मुद्रण मई साहित्य हेत। हाउ मुनेकि महापुद्ग कीर्ते ॥

—बही कृष्णभाष्य पृ १२५।२

मुमुक्षु भवइ मन् बुझिअ मई। गृहजानन्द महापुद्ग सँके ॥

—बही मुमुक्षु पृ १३२।१।

३ महासुखान्द ज्ञानेन रे विद्वज्जन गण्ड उएगी। —बही मरीचर पृ १२३।८।

की कल्पना आई। नाथ-सम्प्रदाय में इसकी चर्चा अत्यधिक आई। गोरखवानी के पदों में भी डॉ० वड्डवाल के अनुरार ब्रह्मानन्द और ब्रह्मानुभूति का उल्लेख है—“जिसको ब्रह्मानन्द का आस्वाद मिल जाता है उसके लिए समार के आत्यन्तिक दुःख की कटुता मिट जाती है और जगत् आनन्दमय (मीठा) हो जाता है 'तथा' उस (उत्तराखण्ड) में ब्रह्माग्नि का वस्त्र पहनने को, निर्झर से झरनेवाला अमृत पीने को और शून्य-फल (ब्रह्म-रन्ध्र में मिलनेवाला फल-ब्रह्मानुभूति) खाने को मिलता है।”^१

पूर्वापर विचार करने में ब्रह्मानन्द का आस्वाद जिसे उन्होंने माना है, वह ब्रह्मानन्द नहीं बल्कि शून्य अथवा ब्रह्म-रन्ध्र का अमृत है और शून्य-फल ब्रह्मानुभूति नहीं बल्कि ससार के सम्बन्ध से शून्य की स्थिति (ग-सम-स्वरूपता) है जिस फल का रस अमृत (जरामरण के भय से निवृत्तावस्था) है। योगिना का अमृत सत्ता के यहाँ महा-रस हो जाता है और मरामुख नित्य आनन्द। अमृत-तत्त्व मरण-धम से मुक्ति है, निर्वाण आवागमन से मुक्ति या और मरामुख में भौतिकता को छाया से रह जाती है। सत्ता की अतः यह धारणा नाथों की नकल मात्र नहीं यद्यपि उस महारस की प्राप्ति और स्वरूप में नाथ परम्परा के पालन का स्पष्ट संकेत है। आकाश (ब्रह्म-रन्ध्र) रूपी रसमयी भट्ठी से ब्रह्मानन्द का रस चू रहा है, जिसके संचित करने से मेरा शरीर परिपुष्ट हो गया। राम-रस पीता हुआ जिसने ज्ञान प्राप्त किया है, वही सहज मतवाला है। महज रूपी कलालिनी जब मिल गई तो प्रत्येक दिन आनन्द से मतवाला हो गया।^२ मूर्ख कलवारिनी (आत्मा) पवन को उलट ले (चित्तवृत्ति का निरोध कर ले) और मतवाले मन के द्वारा मेरुदण्ड की चोटी पर रखी भट्ठी (= ब्रह्म-रन्ध्र) से अमृत की धार को चूने दे।^३ इस दुर्लभ रस का पान करने से सदा के लिये प्यास मिट जाती है। जो ब्रह्म द्वार खोल सकता है वही सच्चा मनखीवा है और उसी में वास्तविक मतवालापन है। ऐसे मनुष्य के सम्पूर्ण ताप नष्ट हो जाते हैं और उसे अभय पद की प्राप्ति होती है।^४

यह रस बड़ा मँहगा है, जो अपने आपको मिटा सकता है, निजत्व की बलि कर सकता है, वही इस रस का आस्वादन कर सकता है। जो मरजीवा है, वस्तुतः अन्तस्तल में बैठ कर देखने वाला है, वही इस मर्म का जाननेवाला है। सत्ता का विश्वास है कि उसमें यह आवश्यक गुण है, अतः उसने इस महारस का पान किया है और जो इस महारस की एक बूँद पिला दे उसे सम्पूर्ण जीवन का पूर्ण जपतप दलाली में दिया जा सकता है।^५ इस एक बूँद के आनन्द

१ गो० वा०, पृ० १०।२५ और २४।६७ की टीका।

२ सं० क०, रागु गड्डी २७, पृ० २९। ३ वही, रागु केदारा ३, पृ० २०२।

४ कहै कवीर महारस महगा, कोई पोवेगा पीवणहार रे।

— क० ग्र०, रा० गौडी ७१, पृ० ११०।

५ है कोई सत सहज सुख उपजै जाको जप-तप देउं दलाली।

एक बूँद भरि देइ राम-रस, ज्यूँ भरि देह कलाली॥

— क० ग्र०, पद १५५, पृ० १३८-३०।

की समता सम्पूर्ण जीवन के अपवप द्वारा प्राप्त जानद से नहीं हो सकती। छांदोग्य और बृहदारण्यक वहाँ ब्रह्म-ओक के आनंद की सम्भावना कामनाहीन यज्ञ द्वारा मानते हैं, वहाँ सन्त अपवप यज्ञादि की व्ययता सिद्ध करते हैं।

इस महारस की प्राप्ति के पश्चात् और सभी रस फीके बे-स्वाद और महत्त्वहीन बन पड़ते हैं।^१ कोई अभाव नहीं रह जाता कुछ प्रार्थनीय नहीं रहता। इस पणता की प्राप्ति से सारी अपूर्णतायें निश्चेष्ट हो जाती हैं और कुछ चाहने की चाह मिट जाती है। नित्य परमानंद में अपनी व्याप्ति हो जाती है व्यक्ति समष्टि का भेद मिट जाता है। पुण्यता में मिस्र कर सभी पूर्ण हो जाते हैं। ब्रह्मानंद परमानंद महासुख वस्तुतः प्रमानंद है, आत्मानंद है, जिसकी आनंदमयता ही सृष्टि का प्रकाश है जीवन का विस्तार है। इसे प्राप्त कर मन नवन हो गया।^२ मात्र यही एव सच्चा रस है। इस रस की कथा अकथनीय है। यह आनंद अमर्त्य है।^३ आत्मस्थ ही नहीं बल्कि आत्मा का सरय स्वकय है अतः स्वर्ग में बचवा अपन आप से बाहर नहीं जीवन और मृत्यु के पश्चात् इसके लाने जाने की आसका नहीं।^४ मनुष्य अज्ञान-बन्ध इसकी ओर न भटकता है।^५ अपन आप की वास्तविक पहचान से ही नवठाप गष्ट हो जाते हैं और परमानन्दोपलब्धि हो जाती है।^६ इस आत्मोपलब्धि के पश्चात् आत्म-पक्ष आनंद परमानंद न भिन्नकर व्यापक और सहिमा-मथित हो जाता है।^७ और यही एक मात्र काम्य है।

पुछनीय—कोई है रे संत सहज मुख अंतरि आकर जपु जपु बेज बखानी रे।

एक बूढ़ भरि उन मनु देवत जो मनु बेह कसाजी रे॥

—सं क रामकसी १ पृ १७६।

१ और जिनी पीमा सार रतु ठज मान रस। शोह रस मयन बरें बिलु छोई॥

आ रं रविरास बिकानन २।२

राम रस पीमा रे बिह रस बिहरि यए रस अवर।—सं क रा ५ ६४ पृ ६७।

२ क रं पद ७ पृ ११।

३ पुरन परमानंद मनोहृत् समुजि देखि मन माही।—आ रं बन्ना पनु जासा १।१।

बागु अमृत घट में बसे बिरला जानै बा^१॥

—बा र बा (१) राजीवन की संग २१ पृ २२५।

४ जीवत पाया प्रेम रस ओषध मित्र अपाह।

जीवत पाया स्वाद मुख बागु रहे समाह॥

—बा र बा (१) राजीवन की संग २१ पृ २२५।

५ अरे कुरक नहीं पाइत। तनि गुनब दूई प्रवेनु॥—आ रं रविरास बसनु १।२

६ अपनी जानै आप गति और न जान कोह।

गुमिरि गुमिरि रन पीजिये बागु आनंद होइ॥—बा र बा (१) पृ २४८५।

७ ज्यु बस रीये हूच से ज्यु पाणी में लाय।

ऐसे जानव राम ली मन हूठ साथे कौच॥—बा र बा (१) पृ २२।७९।

सारे आधिभौतिक दुःखों और आध्यात्मिक गतापो की चिर-शान्ति स्वतः हो जाती है। दुःख-निवृत्ति स्वरूप परमानन्द की प्राप्ति नहीं बल्कि परमानन्द की प्राप्ति का यह फल है। और इस परमानन्द का प्रतिफलन शुद्ध मात्त्विक मन में होता है।^१ यदि अपना मन शुद्ध नहीं तो इस आनन्द के दर्शन नहीं हो सकते। मन की मात्त्विकता उस नैतिकता का संकेत करती है, जो मनुष्य को मानवीय और देवतुल्य बनाती है। अतः सन्तों का परमानन्द सुखवादियों का आध्यात्मिक संस्करण मात्र नहीं और न वैष्णवों का विधानात्मक सुखवाद है। इसे हम नैतिक आत्मानन्द कह सकते हैं। इसका स्वाद अकथ है, अवर्णनीय है, वाणी इसके वर्णन में पग है और भाषा मौन।^२ यह आनन्द ऐक्यानुभूतिगत रमानुभव है। यह अनुभवगम्यता मन-वाणी के परम अगोचर है। वेद, शास्त्र और उपनिषद् इसकी चर्चा में अममर्थ है। यह अनुगम्यता ही हृद को वे-हृद, गम को वे-गम, सात को अनत, सग्न को अ-भय और स-सीम को असीम बना देती है। यह स्वयं-प्रकाश, स्व-मवेद्य, आत्म-गत, एवं परार्थता से मुक्त है, इस पर किसी का दावा नहीं, अधिकार नहीं।

इस मानसर (मन स्थिति) की प्राप्ति के बाद सर्वत्र अखंड आनन्द की अबाध धारा प्रवाहित होती रहती है। आनन्द की वर्षा में सत सदा भीगता रहता है।^३ भवमागर ही सुखसागर बन जाता है। कोई आत्मा अपने घर लौट आने का सुख प्राप्त कर लेती है।^४

आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने सौन्दर्य-कल्पना और कल्याण कामना की जो कोटियाँ मानी हैं और अव्यक्त एवं असीम के प्रति जिज्ञासा की जिस भावना का उल्लेख किया है,^५ उससे भिन्न आनन्द की कल्पना मतों में है। यह आनन्द व्यक्त नहीं, और न अतीन्द्रिय है बल्कि

१. काहे कउ कीजै थिआनु जपना । जवते सुधु नाही मनु अपना ।

—आ० ग्र०, नामदेव, राग आसा ४ ।

२. गूँ महा अत्रितु रसु चाखिआ पूछै कहनु न जाई हो ।

—आ० ग्र०, नामदेव, राग सोरठ २।३ ।

जैसे गूँ मिठि आई । —वही भीखन, राग सोरठ २।१ ।

कबीर गूँ गुडु खाइआ पूछैते किआ कहीए । —स० क०, रा० ग० ५१, पृ० ५४ ।

३. कबीर बादल प्रेम का हम परि वरण्या आई ।

अतररि भीगी आत्मा, हरी मई वनराई ॥

—क० ग्र० साखी गुरदेव की अग ३४ ।

४. विखै रोग भव वन्वन भागे, मन निज घरि सुख जाना ना ।

स० क०, रा० ग० ७४, पृ० ७७ ।

निज भरि महलु पावहु सुख सहजे बहुरि न होइगो फेरा ।

—आ० ग्र०, सोहिला ४।५, पृ० १३ ।

अखड सरोवर अथग जल हसा सरवर न्हाहि ।

निर्भय पाया आप घर इव उडि अनत न जाहि ॥

—दा० द० वा० (१), पृ० ५२।६९ ।

५. काव्य में रहस्यवाद, पृ० ३९-४६ ।

उपसंहार



परम्परा की धारावाहिक भूमिका में सामाजिक-स्थिति, सांस्कृतिक चेतना और धार्मिक-साम्प्रदायिक प्रक्रिया के अध्ययन द्वारा स्पष्ट हो जाता है कि मुस्लिम आक्रमण के पूर्व से ही भारतीय समाज का विघटन प्रारम्भ हो चुका था। राजनीतिक सत्ता के विघटन की आधार-शिला यही सामाजिक विशृङ्खलता थी। समग्र भारतीय जीवन की एकसूत्रता और केन्द्रीयता देनेवाला, सम्बन्ध-सूत्र को सम्बद्ध करने में असमर्थ रहा। राजकीय सत्ता एक व्यक्ति की केन्द्रीभूत दृढ़ राज्य-शक्ति न होकर विभिन्न और परस्पर-निरपेक्ष शक्तियों द्वारा किसी विशिष्ट व्यक्ति के आधिपत्य की स्वीकृति थी। केन्द्रीय क्षमता के क्षीण होते ही विभिन्न और परस्पर विच्छिन्न शक्तियाँ विशृङ्खल हो उठती। समाज की अन्तर्निहित क्षमता की एकसूत्रता मध्यकाल तक आते-आते इतनी नष्ट हो चुकी थी कि राजनीतिक क्षेत्र में एकसूत्रता देने की क्षमता रखनेवाले किसी व्यक्ति का उद्भव सम्भव नहीं हो सका। भारतीय समाज में सघटित हो जानेवाली विभिन्न अभारतीय जातियाँ इस विघटन में अधिक सहायक हुईं। वर्ण-शुद्ध आर्य ब्राह्मण-शूद्र-ससर्ग मतति, भारत-बाह्य जातियाँ, जिन्हें वर्ण-व्यवस्था में स्थान मिल चुका था और समाज-व्यवस्था में नगण्य स्थितिवाले निम्न-स्तरीय जन-समाज का विभाजन और सघर्ष स्पष्ट हो चुका था। जातियों-उपजातियों के विभिन्न भेद निर्मित हो चुके थे और निम्नकुलोद्भव व्यक्ति उच्चता-स्थापन के लिए व्यग्र और चिन्तित थे। इस विधान का आरम्भ आश्रम-च्युत सन्यासियों और उनकी सन्तति एवं उच्च-ससर्ग से जन्म लेनेवाले निम्नस्तरीय व्यक्तियों द्वारा हुआ था। ऐसी सामाजिक परिस्थितियों में उत्तरी भारत पर इस्लामी आक्रमण होने लगे। आर्थिक-सामाजिक कारणों से विभिन्न वर्गों का सांस्कृतिक स्तर स्पष्ट रूप में भिन्न था

और मुस्लिम आक्रमण के कारण इन स्तरों में विभिन्न प्रतिक्रियाएँ हुईं। उच्चवर्गीय समाज के समस्त आत्म-रक्षा एवं सङ्घर्ष होनी हुई परम्परा के गङ्गाधारी की गमस्या भी त्रिग पर विजातीय मुस्लिम गम गमात्र-व्यवस्था और गङ्गाधारी एवं निम्नवर्गीय पाठ की और ने निम्न आक्रमण हो रहे थे। इन गङ्गाधारी स्तर में बाह्य आक्रमण की अधिक महत्त्व नहीं दिया। अन्तर्निष्ठ न उन अधिकारिक धर्म और विनिर्दिष्ट क्रिया-व्यवस्था इनके कारण ही सामाजिक विप्लव की क्रिया का अधिक उत्पन्नता मिल रही थी। निम्नवर्गीय समाज के गमना प्रत्यक्ष या आत्म-विकास का एवं अधिकार-हीन सामाजिक व्यवस्था में गमनागुण रक्षण प्राप्त करने का। बाह्य आक्रमण से आत्म-रक्षा का प्रश्न इससे गमना महत्त्वपूर्ण है। ही नहीं गया था। घम-परिवर्तन के द्वारा भी उच्चता-विकास की गमस्या हम नहीं है। गमना कारण इन गमना-गमना में भी ऐसे व्यक्तिओं की सम्मानित स्थान प्राप्त नहीं हुआ। ऐसी अवस्था में गन्त-गाहिर्य धर्मों धर्मों के समान-उत्तरों का निकषण नहीं करता उन्हें धर्म-व्यवस्था-गमना भी नहीं बता बल्कि इनकी बाह्यवर्तता का समतापूर्ण विरोध करता है।

मुस्लिम-प्रभाव प्रारंभ से ही घम-परिवर्तन कर मुस्लिम घम के प्रचार में दोष-दान करता रहा। हमका प्रभाव निम्न-वर्ग पर ही अधिक पड़ा था। कल्प की दृष्टि से मुस्लिम मौलवी-काजी और सामान्य गुरु गमना में अलग नहीं था। इन दो धर्मों का अन्तर इनके अतिवादी रूपों में ही प्रकट होता है। धर्म-व्यवस्था की उत्पत्ति कर सकने की समता के कारण मुस्लिम-मौलवी का प्रभाव घासकी और उनके समान पर अधिक या विप्लव मुक्त होने की चेष्टा प्रत्येक आमक मुस्लिम सम्राट् को करनी पड़ी। बीर तुसरो के प्रभावानुसार बनेकानेक हिन्दू विरवाग अनुष्ठान-आचार एवं अर्थ-विश्वास मुस्लिम समाज में प्रचलित हो रहे थे। जन-साधारण की आक्रान्त करने के लिए उनकी भाषा परम्परा और बाह्यवर्तता का माध्यम बनाना पड़ा। ऐसी बाह्यवर्तता मुस्लिम धर्म-गमनागुण नहीं थी। भारतीय गुरु-धर्म के अन्तर्गत इनका स्पष्ट हो जाता है कि भारतीय विचार-धारा की इस धर्म में विप्लव अन्तर्गत अथवा ब्रह्म क्रिया है। उतना वे सकल के लिए न तो कोई विनिर्दिष्ट वस्तु ही उनके पास थी और न सामर्थ्य ही। विदेशी मुसलमानों में पूर्व आस्थाओं और आचरण की मूर्खता के रक्षा नही चिन्ता भी अन्तर्गत की। भारतीय इस्लाम के धर्म-गमनागुण-हीन आचरण और आस्था की ही आचार बना कर ही तुसरो ने दिल्ली के मुस्लिम घासक पर आक्रमण किया था।

वेद-शास्त्र का विरोध बाह्यवर्तता का प्रभावमान आचरण-मूर्खता का विरोध अन्तर्गत उच्चता की अभावता यदि मुस्लिम प्रभाव के फल नहीं बल्कि इनकी धर्म-व्यवस्था परम्परा है। आम आसियों की अधिकार-प्रतिष्ठा के फलस्वरूप ही यह धर्म प्रवाहित होने लगी थी। वैदिक धर्म-कांड और बाह्यवर्तता की उच्चता ने विरोध का स्वर उपनिषदों में भी स्पष्ट है। उपनिषदों में उत्कृष्ट प्राप्त करनेवाले विदेशी जनक गङ्गाधारी और अन्तर्गत का उच्चता भारत के पूर्वीय सु-भाव से है और उची गुमि में बीड धर्म का उच्चता और विकास हुआ जिसमें आचरण की परिवर्तता की प्रतिष्ठा और आसित उच्चता का विरोध है। बीड धर्म का उत्तर विकास भी इस धर्म को प्रभावित करता है। विदेशी और गमनों का भी सम्बन्ध इस धर्म से

बना रहता है। इस परम्परा का नव-विधान ही कबीर की वाणियो में प्राप्त होता है। ये धारणाएँ इस्लामी प्रभाव के कारण नहीं, इस प्रभाव के कारण थोड़ी-बहुत स्पष्टता इन धारणाओं को अवश्य मिली।

वर्ण-व्यवस्था के जटिल होने तक वर्ण-परिवर्तन की स्वतन्त्रता नहीं रही, यद्यपि यह स्वतन्त्रता सीमित ही थी। अनुलोम-प्रतिलोम विवाह-सम्बन्ध से उत्पन्न सन्तति और ब्राह्मणों द्वारा श्रेष्ठता-प्राप्त शूद्र-वर्ण व्यक्तियों में उच्चता के भाव जग चुके थे। बाहर से आनेवाली जातियों के सदस्य भी अपने व्यवसाय और प्रभाव के कारण वर्ण-व्यवस्था में सम्मानित स्थान पा भारतीय समाज के अंग बन गए थे। निम्नवर्गीय समाज ने उच्चता-विधान के लिए अर्थ-संग्रह, राज्य-शक्ति-ग्रहण और अपने ज्ञान की प्रतिष्ठा चाही। मनु ने वर्ण-गत व्यवसाय के अतिरिक्त किसी अन्य साधन द्वारा अर्जित धन के अपहरण का विधान किया है। निम्न-कुलोद्भव व्यक्तियों ने राज्यकुलों की स्थापना द्वारा महत्त्व का प्रतिपादन किया। महापद्मनन्द, पुराणों के प्रमाणानुसार, द्वितीय परगुराम की भाँति सर्वक्षत्रान्तक था। पालवशीय नृपतियों के राजनीतिक उच्चता-विधान की धार्मिक परिणति सिद्ध-सम्प्रदाय में दीख पड़ती है।

उच्चता-विधान की आशा से किए गए धर्म-परिवर्तन ने भी सहायता नहीं दी। गणतान्त्रिक इस्लाम भारत में आकर वर्ण-भेद-प्रधान हो गया। इस्लाम को स्वीकृत कर ऐसे व्यक्ति न तो पूर्णतया मुसलमान हो सके थे और न हिन्दू बने रहने का अधिकार ही उन्हें प्राप्त था। सन्त-मत का उद्भव इसी समाज में होता है अतः इस साहित्य में हिन्दू-मुस्लिम-ऐक्य-विधान की अपेक्षा हीनता की धारणा के प्रति सबल विरोध ही अधिक था। मध्यदेश में सत्ताधिकार प्राप्त करने के पूर्व ही इस्लामी शक्तियों की स्थापना सिन्ध और पंजाब में हो चुकी थी और सूफी-सन्त वहाँ आकर बस चुके थे। सन्त-मत के प्रवर्तक कबीर काशी के निवासी हैं। नानक और दादू ने बाद में चलकर पश्चिमीय भू-भाग को प्रभाव-क्षेत्र बनाया। पूर्वी-परम्परा का स्पष्ट प्रभाव कबीर-साहित्य में प्राप्त है। इस्लामी प्रभाव के कारण न तो सन्त-साहित्य को स्वरूप प्राप्त ही हुआ था और न इसके अभाव में इस साहित्य की रचना ही अवरोध होती केवल सूफी प्रेम-मार्गी शाखा और सन्त-साहित्य के परवर्त्ती प्रत्यावर्तन के रूप प्राप्त नहीं होते। इस्लामी प्रभाव में पूर्ववर्त्ती सन्त-साहित्य में विशेष अन्तर नहीं आता।

भक्ति का मध्यकालीन स्वरूप दक्षिण में विकसित हुआ। आडवारों की भक्ति-धारा ने शास्त्रज्ञ पण्डितों का शास्त्र-समर्थन पाया। रामानुजाचार्य भक्ति के प्रवर्तक नहीं बल्कि उसे दार्शनिक प्रामाणिकता और आधार देनेवाले व्यक्ति हुए। भक्ति और योग विच्छिन्न नहीं, ज्ञानेश्वर में भक्ति और योग का सफल समन्वय है। नाथ-पन्थी योग-परम्परा और योग-पुष्ट भक्ति की धारा नितान्त अभिन्न नहीं। सिन्ध पर इस्लाम के सचल आधिपत्य और तेरहवीं शताब्दि के अन्त में दक्षिणात्य के मुस्लिम आक्रमण के पूर्व से ही माधुर्य-भाव की भक्ति का प्रसार आडवारों में था। भक्ति का स्वरूप निम्नवर्गीय समाज में प्रचलित हुआ था, जिस वर्ग को मन्दिर-प्रवेश का अधिकार प्राप्त नहीं था। भक्ति को साधन-योग स्वीकार करते हुए सन्तो ने परम-तत्त्व स्वरूपी इष्टदेवता को योगात्मक विधान के अनुरूप अन्त में देखा। भक्ति के लिए ज्ञानेश्वर ने भक्ति और योग के साधनों का सामंजस्य-विधान किया तो कबीर ने ज्ञान के

परम-तत्त्व को भक्ति की साधना से उपलब्ध माना। सन्त-मत ने योग के भित्त-भूति-निरोध को सांसारिकता से भक्ति के लिए उपयुक्त माना और उसके द्वारा परम-तत्त्व के साथ सम्बद्धता की उपयुक्तता सिद्ध की। सन्त-साधक प्रच्छन्न योगी नहीं योगात्मक क्रिया भी उस माध्यम नहीं। उसने योग-परक शब्दावली और साधना का नूतन संस्कार किया। सूखे और बोपी बीधित होकर इस धारा में अपनी साधना प्रजासिद्धा और शब्दावली को प्रवेश कराने में समर्थ हुए। नाथ-पन्थो धारणाओं आस्थाओं बिश्वास एवं सत्य की मिश्रताएँ स्पष्ट हैं।

एक व्यक्ति के साथ अन्य उसी नाम के व्यक्तियों का अन्तर्भाव होता रहा और उनकी रचनाएँ भी मिल जाती रहीं। कई प्रमुख कबीरों का प्रामाणिक उत्प्रेक्ष्य प्राप्त है—सुहृद् बर्दिमा परम्परा के जसराज इज्जत अहमद कबीर (छोख कबीर) सैयद जसराज हीन (सिन्ध में आगमन १२४४ ई.) के पोते सैयद अहमद कबीर और प्रसिद्ध काशीवासी सन्त कबीर (इष्टम्—‘सामरी और आचार’ पृ. ६०-६१)। मुसलमानों द्वारा लिखित इतिहासों में कबीर का उल्लेख नहीं मिलता इस आधार पर इनके ऐतिहासिक व्यक्तित्व पर सन्देह प्रकट किया जाता है। ऐस इतिहासों में काशी का उल्लेख विशेष रूप में प्राप्त नहीं। कबीर मुस्लिम परिवार में पालित-पोषित होने के कारण मुसलमान ही प्रसिद्ध थे। धर्म-श्रवण मुस्लिम ऐतिहासिकों द्वारा लिखे गए ग्रन्थों में इनका उल्लेख नहीं मिलता स्पष्ट संकेत उपस्थित करता है, ऐसा होना अस्वाभाविक नहीं। यात्रियों का वर्णन भी प्रामाणिक नहीं कारण निम्नस्वरीय जन-जीवन में वे किसी दिन प्रवेश नहीं पा सके थे और इन इतिहासकारों का सम्बन्ध-सम्पर्क भी इस वन से विशेष नहीं हो सकता था। भारत में मुस्लिम धर्म-श्रवण के कारण शिबिच प्रकियाएँ प्रारम्भ हुईं। यहाँ के कुछ धर्म-सम्प्रदायों ने इस्लाम को स्वीकार किया अथ सम्प्रदायों के हिन्दू और मुसलमानी रूप प्राप्त होने लगे यद्यपि दोनों के बिल्दाओं में अधिक अन्तर नहीं था। पारस्परिक आदान-प्रदान की क्रिया भी अबाध गति से चलती रही। सूफ़ी-साधना से प्रभावित रचनाओं में उस शब्दावली का अधिक प्रयोग होता था। इस प्रकार के सम्प्रदाय अन्य किसी प्रबल सम्प्रदाय में अन्तर्भूत भी होत रहे। ऐस सम्प्रदाय के प्रमुख व्यक्ति बीरान्त हाकर नूतन सम्प्रदाय-संगठन का काम उन्मुक्त करते रहे। साम्प्रदायिक परम्परा के अनुसार शत्रु बुद्धालम्ब अथवा बुद्धन बाबा के शिष्य थे। नामक से भी किसी बुद्धन बाबा के शिष्य थे। नामक से भी किसी बुद्धन बाबा की भेंट हुई थी। नूतन ने शीघ्र बुद्धन की सम्भा गीर माना है और आइन-ए-अकबरी में शार्द निजन्दर सोही के सम कासीन गेग बुद्धन मलारि बर उत्सव प्राप्त होया है। एगी अवस्था में सूफ़ी-मत से सन्त मत की मार शत्रु के आग की सम्भावना है विदग्धता मार्मिकता और आधुनिकता के मार्मिक बिन्दु शत्रु-शक्ति में अन्त परिमार्जित है। आग जल कर गन्त-भग्न व परवर्ती विभाग और सूफ़ी-मत के भारतीय व्यापक में अधिक अन्तर बना नहीं रह गया।

आदि-शब्द के पद-कर्ता प्रसिद्ध रामानन्द नहीं वे किसी रामानन्दी नहीं के कोई अधिकारी थे जो पीछे जा कर गन्त-भग्न से दीर्घ हो गए। जलमय के जल के आधार पर रामानन्द की उद्धारता का जो उद्गार कुछ विचारकों ने किया है वह निगी दूर आधार पर निर्धारित नहीं। जल-व्यतिरा विदग्ध-व्यतिरा के रामानन्द-विष्णुपद द्वारा कबीर रामानन्द

सम्बन्ध की निश्चितता प्रमाणित नहीं होती। कबीर और रैदाम सम्बन्धी जन-श्रुतियाँ रामानन्द की अनुदारता, आचार-प्रवणता का ही संकेत करती हैं। (द्रष्टव्य—सामग्री और आधार, पृ० ४०-४६)। गुरु-माहात्म्य और दीक्षा की प्रामाणिकता के कारण सम्प्रदाय-संगठन के पश्चात् ही ये कथाएँ जोड़ दी गई होंगी। रामानन्द द्वारा उत्तरी भारत में 'राम' को शास्त्रीय महत्ता मिली, जिनकी कथा का प्रचार अवध के समीपवर्त्ती भू-भाग में पूर्व से ही था। कबीर ने परम-तत्त्व की सज्ञा के रूप में रामानन्द द्वारा प्रचारित और शास्त्रोक्त ईश्वरत्व से सम्बद्ध 'राम' को स्वीकार किया। महज, अलख, निरजन, शून्य आदि इसकी विभिन्न सज्ञाएँ थी, अतः निरपेक्ष निर्गुण तत्त्व की सज्ञा हो गई 'राम'। रामानन्दवाली अध्यात्म रामायण की परम्परा तुलसीदास में विकसित हुई। विभिन्न पन्थों के प्रभावशाली व्यक्ति सन्त-मत में दीक्षित होते रहे। कबीर का रामानन्द और शकगचार्य एवं नानक का रामानन्द और कबीर के साथ वार्त्तालाप इन सम्प्रदायों के किमी प्रभावशाली परवर्त्ती व्यक्ति के साथ हुआ था। शकगचार्य आदि की गद्दियों के अधिकारी आज भी इसी नाम से विख्यात हैं। इन वार्त्तालापों द्वारा अपने सिद्धांत का प्रतिपादन और उन सम्प्रदायों से अपनी भिन्नता प्रदर्शित की जाती थी।

सगुण-निर्गुण-सम्बन्धी साम्प्रदायिक विचार के परवर्त्ती स्वरूप-विकास के द्वारा ही इस साहित्य की विचार-धारा को पूर्णतया समझा नहीं जा सकता। निर्गुणमात्र अगुण नहीं। परवर्त्ती सत-साहित्य में निर्गुण और अगुण का भेद मिटता गया। निर्गुण-भक्ति का अर्थ केवल निर्गुण की भक्ति नहीं बल्कि समस्त कामना-हीन भक्ति (नारदीय "गुणरहित कामनारहित" भक्ति) भी है। इसमें वहिर्मुखता का निराकरण कर अन्तर्वृत्तियों को परम-तत्त्व के प्रति नियोजित करना पड़ता है, यह न तो निवृत्ति की प्रवृत्ति है और न प्रवृत्ति की निवृत्ति, बल्कि निवृत्तिमूला प्रवृत्ति है। प्रवृत्त्यात्मिका निवृत्ति द्वारा सत्त्वस्थ आत्मा ही सत्य-स्वरूप के दर्शन में समर्थ हो सकती है। सगुण मतवाद सत्त्व-प्रधान गुणों के अनुकरण-स्मरण द्वारा श्रेष्ठ गुणों की प्राप्ति सम्भव मानता है और निर्गुण मत अवगुणों के तिरस्कार से अपरिच्छिन्न आत्म-तत्त्व की उपलब्धि द्वारा। परम-तत्त्व की स्वरूप-भिन्नता के आधार पर धारणाओं और विचारों के रूपों का विकास होता है। परम-तत्त्व और आत्म-तत्त्व की तात्त्विक अभेदता के कारण होनेवाले स्वरूप का अन्तर द्रष्टव्य है—

ब्रह्मरूप	जीव	सगुण ब्रह्म	परम-तत्त्व (परमज्योति)
जीव	ससारबद्ध	जीवन्मुक्त	पूर्णमुक्त (ब्रह्म-स्वरूपता)
		(ख-समावस्था)	
साधक	पाखण्डी	साधु (विवेकी)	सिद्ध आत्मानन्दी
साधन	उपासना	ध्यान	समाधि (सहज)
साधन-स्वरूप	गोध	बोध	सम्प्राप्ति (महारस)

परम-तत्त्व की स्वरूप-सम्बद्धता के कारण विविध सम्बद्ध विषयों की सज्ञा में परिवर्तन सम्भव होता है। परम-तत्त्व की सज्ञा हुई 'राम', अतः उसकी उपलब्धि द्वारा प्राप्त रस हुआ 'राम-रस' और उसकी प्राप्ति से मिलनेवाला आनन्द हुआ 'रामानन्द' (परमानन्द), महज

समाधि से प्राप्त आत्मन् बना सहजानन्द । आत्मन्दापनम्भि के पक्षपात आत्मा अपने आन्तरिक आनन्द का पुनः साक्षात्कार कर लेती है अतः यह आत्मन् वस्तुतः आत्मामन्द ही है । अन्तस्त्व प्रेरणा के कारण ही यह अन्तर का आनन्द बाहरित होता है । इसलिए शैतन्य-भारा ही रामानन्द है कयोद का मुक्त और संत-मत का आदि प्रवक्तृ और वास्तविक संस्थापक । अनाहत की चर्चा प्रामाणिक उपनिषद् में नहीं । इस साहित्य में अनाहत का एक और अर्थ हुआ अनाहत—अमह्य अर्थात् इन्द्र-बेहय के परे अतः हृदय (इष्टव्य—परिशिष्ट १) सत्य-साम्य के आधार पर ही आत्म-अमीन और सिद्ध-सिद्धि का सम्बन्ध-निर्धारण कष्ट-कम्पना-मात्र है । प्रतीक-विधान का बीज मंत-साहित्य में सुरक्षित है, अकेली परम्परा पर्याप्त नहीं होती । सत्य-साम्य के आधार पर ससे उक्त विषय को प्रसंग में संभाव्य बना 'सदा (सदा) और सिद्ध बीजा (चित्त शैतन) तो व्यापार की दृष्टि से कामिनी हुई बाचिनी (= कामिनी कहीं मार पिय बाही ; बाचिनी रूप गद्ययन बाही ॥) नाथ-परम्परा के प्रतीकों और संज्ञात्मक धर्मों को संज्ञा में अपनी विचार-भारा के अनुकूल बनाया (इष्टव्य—प्रतीक-विधान) । ये कवच ध्यो-के-रपा नहीं से लिए गए हैं ।

गैर-कवि शास्त्रीय काल के पण्डित नहीं बल्कि जीवन-व्यवस्था के चिंतक थे । जड़तवाह विनिष्ठाईतवाह एकवरवाह आरंभवाह अथवा प्रतिबिम्बवाह विस्तारवाह के किसी माध्यम कोरते में उन्हें समता उपयुक्त नहीं । शैतन्य रूप से ग्रहण करने की सार-संग्रह-वृत्ति भी उनमें नहीं । जो स्वतः और सहज रूप में गृहीत हो गया वही महत्त्वपूर्ण था । सन्त का विरवाह है कि एक परम-नरक है । उस तरह का बाहे राम कहा जाय अथवा अस्वाह । परवर्ती कबीर पंच म से गद्य निर्गजन के हो रूप है और वस्तुतः मायिक । गोपास केसर ईश्वर आदि विभिन्न प्रवर्तित नामों का भी उतने ग्रहण कर लिया वह राम और एहीम की एकता का प्रतिपादन करने के लिए ही लगा मही कर रहा है । उस एक तरह का शक्ति 'म नामो के हाट देना है एकता जो प्रतिपादित हा ब' ब' परिणति है उद्देश्य नहीं । गद्ययन मतवादी 'राम ने मिश्रता गृहीत करने के लिए गरम-नरक म उस गरम-नरक का गत्य नाम (तत्ता नाम मत-गुण । अगवा कभी-कभी 'नाम भी कहा गया । उस गरम-नरक के साथ मत का घनिष्ठ परिचय और सम्बन्ध है । लौकिक सम्बन्धों के माध्यम से ही वह सम्बन्ध अमिथ्यकन रिया जो सकता है । गिज्ञान मन और निष्ठा-प्राप्त के आधार पर ही इन प्रतीकों और शक्तियों का विमल-नरक-विवचन सम्भव और उपयुक्त है प्रतीक-विधान के आधार पर 'बाद — निरपेक्ष आनन्द होता । सम्बन्ध-साम्य प्रतीकों के द्वारा स्पष्ट हो जाता है कि इनका आधार औपनिषदिक विज्ञान भी नहीं मूर्धन्य-भी नहीं । अपनी परिनिष्ठा अर्थात् आत्मिक उच्च और शक्तिवत् अभिन्नता गृहीत करने के लिए मन स्वकीया प्रयत्न का आधार मिला है यद्यपि गरम-नरक प्रयत्न की उच्चता एकता-प्राप्ति और उच्च की विपुल सम्भावना समझ नहीं रह गयी । प्रयत्न के गरम-नरक के अर्थ-विधान की समझ में देना से स्पष्ट हो जाता है कि संत का प्रेम अत्यन्त प्रयत्न अत्यन्त के प्रति प्रेम भी नहीं कारण वस्तुतः न हीपर भी वह प्रिय पुनर्प्राप्ति अत्यन्त नहीं । अज्ञान के प्रति प्रेम तो वह ही नहीं कारण वह प्रिय अज्ञान अथवा अज्ञानिन्ता ही वर्णित नहीं है । न तो गरम-नरक ही शब्द है और न उनके गाय चिन्ता संबंध ही सामर्थ्य । गरम-नरक का शब्द मंत में आनन्द निपा है अतः वह शक्तिवादी नहीं अतः

रहस्यविद् है। उमकी साधना-पद्धति सहज अतः अन्तर्प्रेरणाजन्य है, किन्तु स्वार्थी और ज्ञान-विमूढ़ व्यक्ति इस 'स्वमवेद्य' ज्ञान का महत्त्व नहीं जानते, इन अ-पारग्वियों के समक्ष अपना अमूल्य धन वह दिखाना नहीं चाहता क्योंकि न तो उन्हें इसकी कोई आवश्यकता है और न वे इसे ग्रहण करने में समर्थ ही हैं।

सामाजिक-सांस्कृतिक चेतना के सगठन का प्रभाव परम-तत्त्व के स्वरूप पर पड़ा और इस परम-तत्त्वता के आधार पर ही मतों की धारणाओं, विश्वासों और भावनाओं का निर्माण हुआ है। सत-कवि की दृष्टि समार की क्षणिकता से अधिक वैभव-ऐश्वर्य की क्षणिकता की ओर है, अतः माया बन गई मायिकता और मासारिकता ऐश्वर्य और वैभव। अभाव-ग्रस्त जीवन की विवशताओं से मुक्ति का मदेश इस निराकरण में प्राप्त होता है। विपथरी मोहकता के कारण माया बन गई सर्पिणी, काल-सर्पिणी एवं कुण्डलिनी, अपने कुण्डल में आवेष्टित करनेवाली। केवल बाह्य जगत् ही असत्य नहीं, बाह्यता ही असत्य है। धार्मिक आचरण, बाह्याङ्ग अमत्य अतः व्यर्थ और अर्थहीन हैं। जगत् का अन्तर्भूत तत्त्व ही सत्य है, अतः अन्तर्ज्योति का जागरण एवं आन्तरिक चैतन्य ही सत्य और वास्तविक, सहज और प्राकृतिक स्वरूप। सामारिक दृष्टि से ख-मामावस्था ही अनन्त अन्तर्ज्योति के जगाने में समर्थ है, अतः दर्शन बुद्धि-विलास और तर्कशक्ति का प्रचण्ड प्रदर्शन अनपेक्षित और अनावश्यक। उपाधियों के निराकरण से ही अपने वास्तविक रूप के दर्शन होंगे, 'निष्क्रिय' और 'केवल' नहीं, बल्कि 'चैतन्य' और 'जागरित'।

आत्मा में ब्रह्म की आनन्द-स्वरूपता अन्तर्निहित है, ऐसी अवस्था में आनन्द केवल दुःख-क्षय की अभावात्मक कल्पना नहीं और न वैकुण्ठ-स्वर्ग का परिवर्तित आधिभौतिक सुखवाद ही है। राजस और तामस त्याग में सन्त के आनन्द की धारणा निहित नहीं। उसके लिए सात्त्विक उपभोगपूर्वक सन्तोष की सहजता महत्त्वपूर्ण है। सन्त का सहज गीतोक्त सहज (सह+ज जन्म के साथ निर्धारित वर्ण-धर्म) नहीं, बल्कि आत्मा का सहज, स्वाभाविक, प्राकृतिक और सत्त्वस्थ स्वरूप है। जगत् की विकृतियों ने आत्मा को आच्छादित कर रखा था, जिनके कारण उसका वास्तविक स्वरूप ओझल हो गया था। वे विकृतियाँ जब दूर हो जाती हैं तो उसके विशुद्ध और तात्त्विक स्वरूप के दर्शन होंगे। वही आत्मा का अविकृत अतः प्राकृतिक और सहज स्वरूप है। प्रेम इस अनुबन्ध में विदेशीय नहीं बल्कि आनन्द-रूपात्मक और आत्म-तत्त्वात्मक है, यह प्रेम भावना का अन्वावेश नहीं, चैतन्य की परिणति है। यहाँ सूफी-प्रेम की ऐकात्मिक धारणा से विभिन्नता स्पष्ट है। सन्त-काव्य का पूर्व-राग साहित्यिक परम्परा के अनुकूल राग के पूर्व की अवस्था नहीं बल्कि पूर्व का राग भी है, जो अचेतनकारी आवरण के कारण आच्छादित हो गया था। प्रेम अतः दो विभिन्न तत्त्वों का आकर्षण-मात्र नहीं, बल्कि परस्पर अभेदात्मक तत्त्वों का अन्तर्मिलन है। अन्तर्ज्योति के जागरण के पश्चात् सभी कार्य-व्यापार स्वतः नैतिक हो जाते हैं, नैतिकता अतः बाह्य अनुशासन की परिणति नहीं, विधि-निषेध का फल नहीं और ईश्वरीय विधान का स्वरूप भी नहीं, आन्तरिक चैतन्य-जन्य जागृति की सहजरूपता है। नैतिकता आत्मगत चैतन्य का बाह्यप्रकाश और अन्तर्ज्योति-प्रदीप्त अन्तरात्मा की सहज प्रेरणा है। नैतिक जीवन ही अपनी कसौटी है और 'राम' की सम्बद्धता

ही मूल्य देनेवासी । सन्त-काम्य में दीनता-जग्य आत्मभाव अधिक नहीं आन्तरिक समता-जग्य आत्म-विस्वास की प्रग्या है ।

जीवन इस अवस्था में आरुह्य विषमतापूर्ण ऋम नहीं गंय-बद्धता की शक्ति-जन्य विषमता भी नहीं है । आरिभक्त पुरुषता की आकांक्षा वृत्तियों के संस्कार और महत्त्व बाध सांस्कृतिक चेतना का जागरण सन्त-कवि का अभीष्ट था । माय सांस्कृतिक त्रिया-काम्य की अभिषम्भित में उसका महत्त्व निहित नहीं यन्त्रि उमकी गहरा सांस्कृतिक संस्कार में प्रबल होती है जो कर्मात्मक और सांस्कृतिक चेतना का मूल आधार है ।

ब्रह्म की गव्यमाण्यता एवं जीव की ब्रह्म-नवगता द्वारा सन्त ने मानव-ममता का प्रतिपादन किया है जिसके मूल में मानव-जग्य का व्यापक आधार है । आत्म-तत्त्व अन्य आत्म-तत्त्वों से भिन्न नहीं अतः आत्म-कल्याण लोक-कल्याण और साध-संगम की भावना से विच्छिन्न नहीं । आरिभक्ता आत्मोपेक्षा की जननी और मानवता प्रतिष्ठापिका है । वह मावात्मक मानववाद है, मानुष मानव कल्याणवाद नहीं । यह प्रयत्न-भाषित नहीं बल्कि ज्ञातव्य और स्वतःस्फुरित है । समस्त संश्लेषणों का अतिशय कर मानव की मानव के रूप में प्रतिष्ठा ही सन्त-साहित्य की अन्तर्चेतना है ।

आध्यात्मिकता जीवन से विच्छिन्न और अतीत नहीं परम-तत्त्व बाध और विस्मयीत नहीं वह अन्तर्ब और आत्म-गत है । कर्म्य के कारण वास्तविकता पर जो आचरण पड़ जाता है उसके छिन्न होने पर ही उसके प्राकृतिक और अ-कृत्रिम रूप के द्यन होंगे । यही आत्मा का सहज और वास्तविक स्वरूप है । परम-तत्त्व को अतः मानवीय भूमिका में देखने की अपेक्षा है । मनुष्य मनुष्य ने विविध मानवों में महत्त्व तत्त्व देखा और सन्त मनुष्य ने मानवता को परम-तत्त्वता से । अनेकी आत्मा की यह स्वतन्त्र उद्गम मात्र नहीं इनमें तो प्रत्येक मानव के आचरण और कल्याण का निश्चल सन्देश है । केवल सांस्कृतिक संघर्ष की परिस्थिति विभिन्न प्रतीकों की महत्त्व-भावना के परबल अपवा काया-वग की समुष्टि में सन्त-साहित्य का महत्त्व निहित नहीं है । इस साहित्य में सहज-मनोव आत्मीयतापूर्ण आरिभक्ता है । सन्त के अनुसार सत्य जीवन की परिस्थिति और उपलब्धि है । कुण्डलावस्था के विगड अनेकाकृत आवासहीन सहज भावना से आत्मा के सहज (निष्कर्म्य और वास्तविक) स्वरूप की सहजो-पलब्धि का सन्देश सन्त ने दिया था । इसके द्वारा सहज भाव ने सहजानन्द की प्राप्ति होती है जिसे सहज प्रतीकों और भाषा के द्वारा अभिव्यक्त करने की चष्टा भी उसने की थी । मर्म (रहस्य और वास्तविकता) का मायिकतापूर्ण उद्घाटन करने के कारण सन्त सहज ही मर्म (ममक और मायिक) बल गया ।

सन्त-कवि की दृष्टि में सत्य सौंदर्य और शिव परस्पर निम्न और विच्छिन्न नहीं बल्कि एक ही व्यापक ब्रह्म-तत्त्व के विभिन्न स्वरूप है । यही परम-तत्त्व तत्त्वभाव की दृष्टि से सत्य अनुभूति के विचार से आनन्द अपवा सौन्दर्य एवं व्यापार की भाषा से द्यन है । यही एक तत्त्व काम्य और उपलब्ध्य है । सन्त-कवि का विश्वास था कि सत्य की सौंदर्य-विषयक प्रमाणों की अपेक्षा नहीं समुत्त की जाँच की जासनी नहीं चाहिए ।

आत्मा के सहज, सत्वस्थ और अनाच्छादित स्वरूप के दर्शनाभिलाषी सन्त काव्य में भी उसी सहजता के लिए उत्सुक थे। ज्ञानात्मक सत्य ही भावना-पक्ष से सौंदर्य-शील होकर आनन्द-विधायक हुआ, जिसकी प्राप्ति के पश्चात् अन्य किसी रम की अपेक्षा नहीं रह जाती, सभी अन-रस हो जाते हैं। काव्य की उपदेशात्मक प्रवृत्ति के संस्कार के लिए मम्मट ने कातासम्मित उपदेश का विधान किया था। भारतीय साहित्य का विशिष्ट और महत्त्वपूर्ण अंश उपदेशात्मक और बोध-परक है। ऋग्वेदकालीन यह धारा लोक-भाषा का माध्यम ग्रहण कर बौद्ध-साहित्य में उभर आई। इसकी अविच्छिन्न धारा अपभ्रंश-काव्य में प्रवाहित रही। सन्त-काव्य इसी परम्परा की परिणति है। सन्त-काव्य में मूर्त-विधान की विविधता नहीं, अलंकारों का द्रविड प्राणायाम भी नहीं। नाद-मौढ्य की बाह्य तीव्रता के लिए अनावश्यक वर्ण-साम्य की सृष्टि और अनुप्रासों का अप्राकृत गुम्फन नहीं। भावना की सहजता और उसकी कमनीयता उसमें अवश्य है। प्रबन्ध-काव्य की कसौटी इस काव्य के लिए उपयुक्त नहीं और राज्याश्रित काव्य का मापदण्ड इसके लिए अव्याप्ति दोष से पूर्ण होगा। यह लोकगीत नहीं, लोकाश्रयी परम्परा की परिणति है। फूहड़पन की सीमा तक पहुँचानेवाली अति अलंकरण की प्रवृत्ति, उक्ति-वैचित्र्य, चामत्कारिक कथन और विन्यास की बाह्य सज्जा इस काव्य में नहीं, भावना की सहज, अपेक्षाकृत अकृत्रिम अभिव्यक्ति है।

इस काव्य में अलंकारों का अभाव नहीं, किन्तु अति-अलंकरण का प्रेम नहीं, कथन का वैशिष्ट्य है किन्तु रूप-सज्जा का प्रयास नहीं, भावना की गरिमा है कथन की वक्रता नहीं, रसोद्रेक की क्षमता है रसनिष्पत्ति की शास्त्रीयता नहीं, निर्झरिणी का स्वाभाविक प्रवाह है, उन्मुक्त प्रवाह को कृत्रिम नहरों की बाहुओं में आवद्ध करने का प्रयास नहीं। भावना की तीव्रता और सचाई है किन्तु रूप-सज्जा की मोहकता नहीं, ग्राम-वधू की सहज, अकृत्रिम चितवन है, नागरिका के कुटिल चंचल कटाक्ष नहीं। सन्त कवि पूर्ण मानवता का गायक है और यह मानवता-विधायक काव्य नगण्य नहीं, तुच्छ तथा हेय भी नहीं। सन्त-काव्य न तो मूल भारतीय धारा से विच्छिन्न ही है और न इसमें काव्यात्मकता का अभाव ही है। इसमें मानवता के अन्तर की आकुल पुकार है, खीझभरी ललकार है, और है अदम्य उत्साह और आवेश, अन्याय के प्रति आक्रोश और भावना की सहज सजलता भी।



परिशिष्ट

विशिष्ट शब्दानवली



अनहद = (१) अनाहत (अन्+आहत) नाद । यौगिक क्रियाओं द्वारा कुण्डलिनी शक्ति उद्बुद्ध होकर षट्चक्र वेधन करती है । प्राण स्थिर हो जाते हैं और साधक को अन्तर में विशिष्ट प्रकार का नाद सुनाई पड़ने लगता है । शब्द-ब्रह्म का यह अन्तर्गत रूप है ।

अवधू नादै व्यद गगन गाजै सबद अनाहद बोलै ।

अन्तरि गति नही देखै नेडा ढूँढत बनबन डोलै ॥—क० ग्र० ।

अनाहत नाद के ३६ प्रकारों का उल्लेख मिलता है जिसमें दश तो अपेक्षाकृत स्थूल हैं और कान से सुनाई पड़ते हैं, तथा शेष २६ अत्यन्त सूक्ष्म हैं और अनुभव के कान से सुनाई पड़ते हैं । दश प्रकार के अनाहत नाद को सारंगी (किंगुरी) और २६ स्वरवाले को वीणा कहा जाता है—

जगत गुर अनहद कीगुरी बाजै तहाँ दीरघ नाद ल्यौ लागै ॥ — क० ग्र० ।

(२) हृद और बे-हृद से परे अन-हृद (सीमासीमविवर्जित) ।

हरि की कथा अनाहद बानी । हसु हुइ हीरा लेइ पछानी ।—स० क० ।

अन-हृद अनुभव को करि आशा देखहु यह विपरीत तमाशा ।—बीजक ।

चेति अचेत मूड मन मेरे बाजे अनहद बाजा । —स० क०, विलावलु ५ ।

(३) रहनि गहनि निर्मल सदा, निर्मल तनु मन अग ।

सुरति सबदु धमक गहनि, फिरि नाहीं छाड़ै सग ॥

अन्तर धुनि लागी रहै, त्रिकुटी सजम ध्यान ।

कामधेनु हाजिर रहै, प्रघट होइ विज्ञान ॥ —मन्नावली ।

अमृत—(१) सहस्र इस कमल में त्रिकोणाकार शक्ति का शक्ति नामक एक केन्द्र है वहाँ चन्द्रमा का निवास है जिसमें से सदा अमृत सरता रहता है। मूलाधारस्व मूल अमृत के निम्न की सोखता रहता है। इस घोषण के निराकरण से सहस्रारस्व चन्द्रमा के अमृत का अन्तः भाग होता है। इससे अमरत्व की प्राप्ति होती है और शास्त्रापन बना रहता है। योग मार्ग में इस अमृत का बड़ा महत्त्व है। संत-साहित्य में 'अमृत का बंध' महारस जिसकी प्राप्ति के बाद और सभी रस फीके और अनरस जान पड़ते हैं। यही राम-रस है।

वपनि रसाळ चुपे मेरी भाठि । संधि महारसु तनु मझा काठे ॥

उबा कठ कहीवै सहज मठबाध । पीवत राम-रसु गिबान बीबाध ॥

—सं क राम मठकी २७ ।

अष्टांग योग—यम नियम आसन प्राणायाम प्रत्याहार धारणा ध्यान और समाधि।
यम—अहिंसा सत्य अस्तेय ब्रह्मचर्य आचर्य तमा धृति परिमित आहार और अन्तर्बाह्य शुद्धता=१ ।

नियम—उप सतोप आस्तिकता ध्यान ईश्वर-पूजा सिद्धांत-अभ्यास लज्जा मति वप और व्रत=१ ।

आसन—स्वरितक गोमन्त्र पद्म बीर सिंह चक्र मुक्त मयूर और सुक्त=१ ।

अष्ट-कष्ट—पंच क्रोधा (अविद्या अस्मिता राग द्वेष अमिनिवेश) और तीन राग (आपिदैविक आपिदैहिक और आपिमीतिक) ।

अष्ट-रस—(१) अवस्था क (वास कीर्तन यौवन कुद्धता आप्रत स्वप्न सुषुप्ति और तुरोव ।

(२) दिन-रात के अष्टयाम ।

(३) दही के (काम क्रोध लोभ मोह द्वेष आद्या तुल्य और चिन्ता) ।

कमल=काष्ठ-वक्र (चरया) जिसके कारण पंच भौतिक उत्तर्कों और तीन कुर्बों वाले घरीर का निर्माण होता है ।

घरीर (अष्टकुल पञ्च कमल वक्र क वास ही पञ्चर्षा और सागर्षों की कहना है अष्ट कमल के पाप भव आठ कमल है। घरीर हुआ आठ कमलों का वक्र) ।

आठ कंबल वक्र चरया होले । पंच तत्व बन तीनि चरिया ॥ —राधाबली ।

अष्ट कमल वक्र भीतरा तहाँ भी रंग बेलि कराइ रे । —क सं ।

अष्ट-वृत्ति—(१) भूमिराग मलो बाहु स ममावुद्धिरैव च ।

अहंकार इतोय मे भिन्ना प्रवृत्तिरप्यथा ॥ —गीता ७।४ ।

पाँच रूपक=पृथ्वी अक्ष अग्नि वायु और आकाश ।

सात स्थूल-मज बुद्धि और अहंकार ।

(२) शरीर ।

(३) अतटी अगट धानु की नादना । —गं क गठकी ७६ ।

(४) चर्म रश्मि भाग मेरा अक्षि मज्जा बीज और केस—अष्टधातु ।

(५) अष्ट अंगों की प्रमाणता ग शरीर की अष्टकुल पञ्च भी कहा जाता है वे

अंग हैं—मानु पद हाथ घट गिर, वचन बुद्धि और बुद्धि ।

उत्तर-दक्षिण—(वाम-दहिन) ।

उत्तर—प्रत्यक्ष स्वार्थ-हीन उत्तम कार्य ।

दक्षिण—स्वार्थ प्रेरित कर्म ।

दक्षिण दिशा मोर नइहरो । उत्तर पथ ससुराल ॥ (यारी)

(द्रष्टव्य—प्रश्नोपनिषद् ६) ।

उन्मन = (१) सत-मत में पाँच अवस्थाओं में सर्व-श्रेष्ठ अवस्था (जाग्रत, स्वप्न, सुषुप्ति, और तुरीय के अतिरिक्त “उन्मनी” अवस्था) ।

(२) योग की एक मुद्रा मन जिसमें बाह्य वृत्तियों का त्याग कर अन्तर्मुखी और स्थिर हो जाता है ।

(क) पवन-पति उन्मनि रहनु खरा नही मिरतु न जनमु जरा ।

—स० क०, रामकली १० ।

(ख) अवधू दभ को करिवा उनमनि रहिवा ज्यूँ वाजवा अनाहद तूर ।

गगन मडल मै तेज चमकै चन्द नही तहाँ सूर । —गो० वा० सबदी ५१ ।

(ग) उन्मनि चढ्या मगन रस पीवै त्रिभवन भया उजियाग । —क० ग्र०, पद ७२ ।

(३) एक प्रकार का ध्यान—

उनमनी ध्यान घट भीतरि पाया । —क० ग० ।

(४) मन की वृत्ति—

उनमनि मनूआ सुनि समाना दुविधा दुरमति भागी । —स० क०, गडडी ४६ ।

(५) अपनी चंचलता खोकर मन का स्थिर हो जाना उन्मनावस्था है । यह योग की मुद्रा से भिन्न मन की अवस्था है ।

मन दीयाँ मन पाइए, मन बिन मन नही होइ ।

मन उनमन उस अठ ज्यूँ मनल अकासा जोइ ॥ —क० ग्र० ।

इस अवस्था में मन इस जगत् में विच्छिन्न होकर परम-तत्त्व की गम्बद्धता प्राप्त कर लेता है । उलटि चाल के अनुसार अतः मन का अनमन (अनमना, उनमन) अपेक्षित है ।

कबीर हरि का भावता, डरे थे दीसत ।

तन पीणा मन उनमना, जग रुठड़ा फिरत ॥ —क० ग० ।

उलटि चाल—(१) समार की गति से विपरीत व्यवहार—

उलटि चाल मिलै परब्रह्म की, सो मतगुरु हमारा । —क० ग्र० ।

उलटि चाल कुल दोऊ विसारी सुनि सहज महि बुनत कि नारी । —क० ग्र० ।

उलटा चलै सु ओलिया, सूधा गति समार । —मर्वा गो ।

(२) इसे ही ‘मीन-मार्ग’ भी कहते हैं । मीन की गति जल-धारा के विपरीत होती है ।

उलटि वेद - सामान्य जगत् सम्बन्धी ज्ञान से भिन्न परा ज्ञान । है कोई जगत् गुर ग्यानी उलटि वेद वूझै । पाणी में अगिन जरै अधरे को गूझै । —क० ग्र० ।

कुटला सतवती—कुलटा=बहिर्मुखी वृत्ति, अनेक देवी-देवताओं की पूजा-उपासना करने वाला जीव और सतवती (पतिव्रता)=अन्तर्मुखी वृत्ति, एकनिष्ठता और भक्ति, अन्य आराध्यों का त्याग कर केवल एक परम-तत्त्व का उपासक जीव ।

असम = (१) पति—

ओमि छाड़ि बर जग महि जाइओ ।

छामत पवन असमु बिसराइओ ॥ —सं क० पदड़ी १२ ।

—अवस्था (अ-आकाश धूम्य-सम समान अर्थात् धूम्यवत् स्थिति) ।

आकाश की यवना पंच तत्त्वों में है पृथ्वी से नायिका और उसका विषय गंध । अम से रसमा और उसका विषय रस—स्वाद । तेज से चतु और उसका विषय रूप । वायु से त्वचा और उसका विषय स्पर्श । आकाश से कान और उसका विषय शब्द । पंच तत्त्वों से निमित्त इन्द्रियाँ अपने विषयों का त्याग करती हैं तो मन निस्तरंग और सदा कल्प-सुख हो जाता है । यमा गद्यो अच्छे सब तरंगों नाग्य तथा अवसमावबुद्धित्वात् ध्यातिरूपमेव असमवर्प नाग्य (हो को टीका पृ १० व डि से) ।

दूय बरु में स्थिति द्वारा सम मात्र की अवस्था की प्राप्ति (हठयोग) ऐसी अवस्था में यह असम ज्ञान का फल और असेवनीय का सेवन ही है ।

(१) विचारवास के अनुसार इहा अन्ध नाड़ी है और पिण्डा सुय । (इष्टम्य - बि हा को टीका पृ २४२) । किन्तु हठयोग प्रदीपिका के अनुसार इहा धूम-अर्ध और पिण्डा अन्ध-अर्ध । सुय की बारह और चंद्रमा की सोलह कक्षायें होती हैं । सुपुष्पा के सजग होने से अन्ध-स्य और धूम-ग्रहण होता है ।

माई मैं तुलों कुछ उबियायी ।

बारह असम नैहरो कायों सोछह खायी सुसुरायी ।

—बीजक शब्द १२ ।

इस पर से इहा के धूम-नाड़ी और पिण्डा के अन्ध-नाड़ी होने के संकेत वर्तमान हैं ।

असम अवस्था में इनके विलय का ध्येय प्राप्त है ।

(४) असम का अर्थ टोकाकारों ने जीव भी किया है । माया-बूझ ब्रह्म ही जीव है

जब जीव हुआ दृष्ट प्रथम ।

गुफा-बुद्धि हूयव ।

—अमर (= अंबर गुफा)—ब्रह्म-रंघ ।

जब सग अंबर गुफा नहीं जानै ।

तो मेरा मन कैसे जाने ॥ —क पं ।

घर (१) शरीर (घट) ।

(२) वास्तविक स्थान परमात्म-तत्त्व

'घर में घर है परमार्थ' — क पं ।

घरिणी (नृत्तिनी)—

(१) प्रायश्चाय और होम्बी नृत्ति—(पित्र घरिणी सइ केळि करैत । —शे कोप)

(२) प्रतिष्ठा परम-तत्त्व की उपासिका श्रुतिनिष्ठा भक्ति ।

घर की गिरिणी चली—बल्ला ।

अक—(१) द्वापरियुगयोर्बध्यै सुपुष्पा या भवेत्तमम् ।

पद स्थानेषु च पदशक्तिं पदपर्य योमिगो विदुः ॥

पट्

चक्र	स्थान	वर्ण	देवता	पत्र-संख्या
(१) मूलाधार	गुदा	रक्त	गणेश	चार
(२) स्वाधिष्ठान	लिङ्ग	पीत	ब्रह्मा	छ
(३) मणिपूर	नाभि	नील	विष्णु	दश
(४) अनाहत	हृदय	श्वेत	गुरु	बारह
(५) विशुद्ध ^१	कण्ठ	धूम	जीव	षोडश
(६) आज्ञा	भ्रू-मध्य	पीत	अग्नि	दो

—सात = उपर्युक्त पट् चक्रों के साथ सहस्रार (सहस्र-दल कमल) चक्र ।

—३ षट् = (१) उपर्युक्त सात चक्रों के साथ सुरति-कमल (चक्र) । (२) गोरख-वानी के अनुसार—आधार, स्वाधिष्ठान (द्विष्ट), मणिपूर, अनाहत, विशुद्ध, अग्नि (स्थान-नेत्र), गिनान (= ज्ञान स्थान—ब्रह्मांड) और उसके भी ऊपर सूक्ष्म चक्र (स्थान—विज्ञान, बीस सहस्र-दल-कमल ।

—नव = मूलाधार, स्वाधिष्ठान, नाभि, मणिपूर, अधोभिमुख (अष्टदल हृदय-चक्र), अनाहत, तालु, भ्रू-चक्र, आज्ञा-चक्र (ब्रह्म-रन्ध्र अथवा निर्वाण चक्र एवं परब्रह्म चक्र) और आकाश चक्र ।^२

—द्वादश = आधार, स्वाधिष्ठान, कुण्डलिनी, मणिपूर, मनो, अनाहत, विशुद्ध रेखा, बलवान्, आज्ञा, पूर्णगिरि, अलख निरजन और ब्रह्मरन्ध्र चक्र (कबीर मसूर, पृ० ४२७) ।

चक्र—(१) काल-चक्र चरखा

(१) जो चरखा जरि जाय बढैया ना मरै ।

मैं कातौं सूत हजार चरखुवा जिनि जरै ॥ —कबीर ।

(२) काल-चक्र घुमैत सदा जीवहिं चैन न देत । —प० ग्र० ।

काल-चक्र चक्की चलै सदा दिवस और रात । —वही ।

(अष्ट-याम ही इस 'कमल' के आठ दल हैं) (२) शरीर (द्रष्टव्य—अष्ट दल-कमल) ।

—ब्रह्म (श्वेताश्वतर, १।६) के अनुसार जगत् ब्रह्म-चक्र है ।

ज्ञान-विज्ञान—ज्ञान के द्वारा सृष्टि के व्यक्त अनेकत्व में परिव्याप्त एक अव्यक्त मूल द्रव्य का परिचय होता है और विज्ञान द्वारा एक ही मूलभूत अव्यक्त द्रव्य से भिन्न-भिन्न अनेक पदार्थों के अनेकत्व का ।

एक समाना सकल में । सकल समाना ताहि ॥

कबीर समाना बूझ में । जहाँ दुतीआ नाहि ॥

—बीजक, साखी २७२ ।

१ वर्णादि के विषय में मतान्तर है । शिव-सहिता के अनुसार 'विशुद्धाख्य' स्वर्ण-वर्ण (सुहेमाभ) है, धूमवर्ण नहीं । (द्रष्टव्य—शिव साहिता, पंचम पटल) ।

२ द्रष्टव्य—सौभाग्यलक्ष्म्युपनिषद् ।

ब्रह्म द्वार—नव द्वारे पुरे देखी ह्यो मेलापते बहि । —दश० ३।१८ ।

नव द्वारे पुरे देखी । —गीता ।

विष्णु ब्रह्म (२।११) में गगन द्वारों की चर्चा है नवद्वारों के साथ नामि-रग्न और ब्रह्म-रग्न की भी गणना है ।

(१) नव द्वार (रग्न) के परे बगवो द्वार (ब्रह्म-रग्न) त्रिनेत्रे सहस्रार का अमर-रस ब्रह्मा है । नव-रग्न = दो भाँतों दो काम दो माता-पुत्र गुण सिद्ध और मुक्त ।

अंशित धार मणि ब्रह्म दुधार । —नामक ।

दमय दुधारा कामम अगार परम पुण्य बौ धाने ।

ऊपर हाटु हाट परि आला आले भीतर पाती ॥ —भा० ६ वेनी ।

(२) नव प्रसूत मादियों को भी नवद्वार कहा जाता है ।

माद्री—मादियों की मर्या ७२ हजार है । ७२ बीठे मठ छीर में है । इनमें १ प्रपात है—मुमुक्षा विमला दद्या सरस्वती पुण बरना हस्ति-विह्वा यक्षस्त्रिनी छिन्तिनी और माधारा । बबीर-माशिर में इन्हें चौन्न भुवन भी कहा गया है—‘भुवन चतुरस्र भात्री बीन्ही (सं क० रामकमी १) । इनमें भी तीन मुख्य हैं—दद्या विमला और मुमुक्षा । मुमुक्षा बानुन ब्रह्मा विमलो और ब्रह्म-माद्री का एकीभाव है । बबीर में दद्या की विमला की पुत्र-रगा में ‘इयसा’ बना दिया है । सप्त-साहित्य में दद्या है यसा विमला वमुना और मुमुक्षा ही सरस्वती है और इनका संमम त्रिवेणी । मुमुक्षा बहुत ही महत्त्वपूर्ण मानी गई है और उसके अन्य नाम हैं—सूक्ष्म परवी सूक्ष्म-भाग रात्र-रग्न ब्रह्म-रग्न मद्रास रमधान धाम्यवी सप्त-भाग ब्रह्म-माद्री सरस्वती आदि (बबीर में सरस्वति) ।

निर्जन—(१) निर्जनं निर्जनं गार्ग्य निर्जनं निर्जनम् । —दश० १।१९ ।

(२) निर्जलोपाधिरिनी के यन् भवति पुनः ।

तदा विजगते मण्डलान्-अपी निर्जनः ॥ —गिर गोहिता ।

(३) निर्जगति अंशानि राक्षसाणि गा अग्निनि निर्जनः ।

—(दो० बो की टीका) ।

(४) जो नवद्वार प्रवहता में गिरि हो (पुन दद्या) अगस्त हो उगवो निर्जन बरने है । (विचारदाग की टीका प १९) ।

(५) ब्रह्म-पुण्य बबीर अंशु के अगस्त रग्न-पुण्य का गार्ग्य पुन विगने आदा-रग्न और उगवे गार्ग्य मद्रास भूमि की रचना ।

विम माद्री मे अये निर्जन मा तो पुन है गार्ग्य ॥ — गार्ग्य ।

(६) निर्जन-रग्न का संभावक । इन चार के पीछे चतुस्र कर के चर द्या—अन निर्जन अगस्त निर्जन और निर्जगता ।

(७) ब्रह्म-भाग के अन्त में (‘वेद-पुण्य’) ।

रग्न-माद्री-बबीर-रग्न । नव-रग्न की विमल की अंश ॥

अन्त निर्जन अगस्त प ११ । नव-रग्न की विमल रग्न बबीर ॥ प १० है ।

अजन माहि निरजन रहीए जोगु जुगुति इह पाइए । —नानक ।

(८) निर्मल (मल के अन्य नाम हैं—नीहार, अजन, मृत्यु, अविद्या और आवरण) ।

अतः अजन = माया, मल और अजनो = मायावद्ध जीव (जीवक में 'जीव' को 'अजनो का पूता' कहा गया है । अजन का एक और प्रयोग है—आँखों में दृष्टि परिष्कार अथवा सौन्दर्य के लिए लगाया प्रयुक्त प्रसाधन—

अजन देइ सभै कोइ, टुक चाहन माहि विडान ।

ग्यान अजन जिह पाइया, ते लोचन परवान ॥ —कबीर ।

पशु—अज्ञानो जीव (पाशवद्ध आत्मा) ।

(१) नर-पशु = सुनकर ही प्रमाण-रूप में स्वीकार करनेवाला ।

(२) गुरु " = बिना जाँचे गुरु अथवा शिष्य बनानेवाला ।

(३) वेद " = यथार्थ तात्पर्य-ज्ञान से हीन ।

(४) त्रिया " = नारी के वशीभूत ।

पाँच-पच्चीस—पाँच-पच्चीस मोह मद मत्सर । —स० क०, रागु भैरव १७ ।

पाँच-तत्त्व = पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु और आकाश ।

—इन्द्रियाँ = आँख, कान, नाक, रसना और त्वचा ।

—तन्मात्राएँ = शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गन्ध ।

(पाँच तत्त्वों से ही इन्द्रियो और तन्मात्राओं का विकास हुआ है) ।

पच्चीस-प्रकृतियाँ (साख्यानुसार)

न-प्रकृति न-विकृति	१ पुरुष
मूल प्रकृति	१ प्रकृति
विकृति	१६ ज्ञानेन्द्रियाँ (५), कर्मेन्द्रियाँ (५), महाभूत (५) और मन (१) = १६
प्रकृति-विकृति	७ महत्तत्त्व, अहकार और तन्मात्राएँ (५) = ७

सन्तमतानुसार पाँच तत्त्वों से पच्चीस प्रकृतियाँ हुई हैं—

नाडी चाम हाड कफ मासू । पृथिवी प्रकृति पाच सो बासू ॥

रक्त पित्त कफ बिंद पसेवा । जल प्रकृति सोइ पच उपेवा ॥

बोलन धावन बल परधाना । पसारन सकोच वायु परवाना ॥

भूख प्यास आलस जभुवाई । निद्रा पाच अमल ऊपाई ॥

काम क्रोध लोभ भय मोहा । पाच प्रकृति गगन के सोहा ॥ —पच-ग्रन्थी ।

हृत्-शरीर के पाँच पक्के तत्त्व हैं, जिनकी पच्चीस प्रकृतियाँ हैं—

१ धैर्य—असत्य-त्याग, सत्य-ग्रहण, सशय-रहित्य, अचलत्व और अहकार-नाश=५ ।

२ दया—अद्वेष्टा, ममता, मैत्री, निर्भयता और समदर्शिता=५ ।

३. शील—क्षुधानिवारण, (तितिक्षा), प्रिय-वचन, शान्त-बुद्धि, प्रत्यक्ष पारख और प्रत्यक्ष सुख=५ ।

४ विचार—अस्ति नास्ति निश्चय मयाव-ग्रहण व्यवहार बुद्धि द्रष्टा भावना और चर्चितता = ५ ।

५ सत्य—निर्णय, निर्णय प्रकाश स्मरता क्षमा = ५ ।

पूरा दशा (पूरा विद्या)—सोई की अवस्था वाली आत्मा ही मायावत् ही बीज भवति 'हंस' की अवस्था प्राप्त करती है । पूरा दशा मत सोई की अवस्था है । उन्नीस वाक्य से 'हंस' पुनः 'सोई' की अवस्था प्राप्त करता है—हसा सकेत सोई वाच । —५ प्रं ।

मध्यम-मार्ग— (१) मिथुनों साधु को दो अतिथी सेवन नहीं करनी चाहिये । कौन दो ? (१) जो यह हीन ग्राम्य अनाड़ी मनुष्यों के (सोम्य) अनाय (-सेवित), जनों से मुक्त काम बातगारों में क्षिप्त होना है और (२) जो दुःख (-मय) अनाय (-सेवित) जनों से मुक्त आत्म-श्रीका में अनाय है । इन दोनों ही अतिथी में से बाहर तत्काल मे मध्यम मार्ग जोन निकाला है । — विनय पिटक (राहुक) पृ ८० ।

(२) मुक्ताहारविहारस्य मुक्तचेष्टस्य कमसु ।

मुक्तस्वप्नावबोधस्य योगो भवति दुःखहा ॥ —भीसा १।१७ ।

(१) छिड़ी ली अंठा धंकी बीरपी को भीष ।

कुल कात्तो किंचि बीष है सो हनै संती छीक ॥ — क प्रं ।

ना हम छमई ना गहै, ऐसा मान विचार ।

मखि भाइ सेनै सदा बाहु मुकुति दुवार ॥ —बाहु ।

(४) बाहु करपी हिंदू गुरुक की अपनी अपनी ठौर ।

हुँई बिच मारण साधु का महु संती को राह ॥ —बाहु ।

(५) नाई रे पुंसा पंथ हमारा ।

ई पय रहित पंथ पहि परा अवरण एक आधारा ॥

बार विचार काहुँ भी नहीं माहि जगत के व्यापार ।

समबुद्धी सुनाई सहज मैं आपहि आप विचारा ॥ —बाहु ।

(६) निज स्वल्प को जान अपेक्षित वरी का लयी हो रहित ।

सुंदर कसू धई नहि त्यागै बहै मुक्ति पर कहिए ॥

— गुं प्रं (२) पृ ८०६ ।

(७) ईसै किरमुन रूपे तरमुन केस करत बिधि सुजामी भेद । —पुनः मर्तुन देव ।

मर तीरा— (१) सच्चा अन्वेषक तब मे बैठ कर सत्य निकालनेवाला अतः मुक्ति

(मोटी बुद्धि) का अधिभाषी ।

'अन मरजिया समुद्र पोंछि मारे हाथ भाव तब तोर' —आपटी ।

(१) जीवमुत्तर—

गरी कगीटी राम की गीटा टिकै न मोव ।

राज नगीटी गी टिकै जो मरजोवा होय ॥ —बबीर ।

मार्ग—तीन प्रसिद्ध हैं—पिपीलिका, विहगम और मोन । सहज-मार्ग की तीन वृत्तियाँ हैं—अवधूती, चाण्डाली और डोम्बी (बगाली), एक का रास्ता झडा—मार्ग से है, दूसरी का पिंगला-मार्ग से और तीसरी का सुषुम्ना मार्ग से ।

मुद्रा—(१) तान्त्रिक साधना के पंच 'म' कार (मोन, मत्स्य, मास, मुद्रा और मैथुन) में 'एक' ।

शिव संहिता—महामुद्रा, महावध, महाभेद, खेचरी, जालधर-बध, मूल बध, विपरीत कृति, उड्डीययान, वद्रोली और शक्ति-चालना=१० मुद्राएँ ।

घेरड संहिता—महामेद के स्थान में महामेघ है और इनके अतिरिक्त नभोमुद्रा, योनि, ताडगो, माण्डली शम्भवी, अघोधारणा, अम्भसी धारणा, वैश्वानरी धारणा, वायवी धारणा, नभो धारणा, अश्विनी, पाशिनी, काकी, मातंगी और भुजगिनी (कुल मिलाकर २५ प्रकार की मुद्राएँ) ।

ब ह्य मुद्रा—खेचरी, भूचरी, चाचरी, अगोचरी, सर्व साक्षिणी ।

गुप्त मुद्रा—समुखी, उन्मीलनी, आभवी, आत्म-भ'वनी और पूर्ण बोधनी (प० ग्र०)

(२) योगियो के कान में धारण किया जानेवाला कुण्डल ।

मुद्रा पहिरे जोग न होई ॥ —क० ग्र० ।

शब्द (सबद)—सबद अखडति रूप सबदु नहि षडित होई ।

ऐसा सबद अगाध सकल घट रह्यो समोई ॥

सबदु करै आचार सबद सबनि रोयै अरु गावै ।

निर्गुन सर्गुन बरनि सबद सब निर्वै गावै ॥ —शब्द स्तोत्रमाला ।

षट्-दर्शन—(१) न्याय, वैशेषिक, सांख्य, योग, पूर्वमीमांसा, उत्तर मीमांसा ।

(२) ब्रह्म, ईश्वर, अर्हन्त, बौद्ध, लोकायत और सांख्य (दोहा कोष) सन्त-साहित्य

में दर्शन "भेष" बन गया अतः —जोगी, जगम, सेंवरा, सन्यासी, दरवेश और ब्राह्मण ।

—दोष—छादन भोजन मैथुन कर्मा । भय निद्रा मोह षड् धर्मा ।—पंच ग्रंथी ।

(टिप्पणी—षट् हुआ खट और द्विरुक्ति से हुआ खट-खट—)

बड खटखट सोइ खटकै । परसैं छूटै बिरला कोई । —पंच ग्रंथी ।

सप्त-पर्वत—(१)—देव, पारचक्र, बैकुण्ठ, कैलास, हेमवान, हेमवत, सुमेर । सप्त चक्र ही सप्त कमल हैं, प्रत्येक कमल के ऊपर कटोरी के समान गाँठ पड़ी रहती है, उसे ही पर्वत है ।

—सागर—इन पर्वतों की तरह सप्त सागरो का वर्णन है, रस-सागर, क्षीर सागर, सुधा सागर, सुरा सागर, घृत सागर, दधि-सागर और अमृत-सागर ।

(सुधा और अमृत को भिन्न-भिन्न माना गया है ।—द्रष्टव्य—प० ग्र० ।

सहज—(१) सहज कर्म कौतये सदोषमपि न त्यजेत् ।—गीता ।

(वर्णाश्रम व्यवस्थानुसार नियत कर्म) ।

(२) एह मज मेंलख पवज सुरंगमुर्बनक ।

सहज सहाये स नसह होइ जिष्मक ॥ दो० को ४५ ।

(३) कर्में मज अत्यमज जाइ तनु तुटटइ वन्यज ।

तन्में समरस सहजे बजबइ णउ सुहज बहाज ॥ दो० को ४६ ।

(४) इन्दिय बल्य बिलज गठ पट्टिअ जप्य सहाबा ।

सो हके सहज तनु कुछ पुच्छहि मुक पावा ॥ दो० को २५ ।

(५) सहज सहज सबकी कहै सहज न बीन्हें कोइ ।

बिन्ह सहजे विपिया तनी सहज कहीबै सोइ ॥—क प्रं साखी ४५ ।

(६) सहज सहज सबकी कहै सहज न बीन्हें कोइ ।

पांचू राखी परसरी सहज कहीबै सोइ ॥—वही ४६ ।

(७) सहजे सब नए सुत बिठ कामबि काम ।

एकमेक छै मिछि रह्या बासि कबोउ राम ॥—वही ४७ ।

(८) हम जरि साजन आए । साथे मेछि मिलाए ॥

सहजि मिलाए हरि मनि भाजे पंच मित्रे सुख पाइवा ।—नाटक ।

(९) सहज कज्जलनि जउ मिछि आई ।

जानहि माते अनुचिन आई ॥—घं क वजड़ी २७ ।

(१) सहजे जाननु सहजे सोइ । सहजे होवा जाइ सुहोइ ॥

सहजि बैरागु सहजे ही हसना । सहज चुप सहजे ही अपना ॥—बधुनदेव ।

(सहज के पर्याय—राजयोग समाधि उन्मनी भक्तोन्मनी अमरत्व क्य तत्त्व
सूय्यागुम्य परमपद अमरत्व अद्वैत निरासह निरंजन बीरगुक्ति तुषी—ह प्र ४४)

साखी—(१) छिछा—(सिक्का—सोपा—सापी) ।

मुक की सारो राखी बीति । तनु मनु अरुपे क्रिसम परीति ॥—बा प्रं बेनी ।

पुर साखी अंतरि बापी ता बचक मति सिबापी ।—नाटक ।

कबीर मारन अमम है सब मुनिजन बैठे बाकि ।

वहाँ कबीर बसि गया यहि सतगुरु की साखि ॥—क प्रं साखी ११ ।

(२) ज्ञान (साक्ष्य—माक्ष्य—साय—सापी) ।

एक में हरि है हरि में सब है हरि बनो भिन्न जाना ।

साखी नहीं और कोइ दुगर जानन हार समाना ॥—रविदास (बा प्रं) ।

मुक सारी ना खजियारा । सा मिटिया समल भोषियारा ॥—नाटक ।

(३) साखी—साखी जरिब वाक्यबरी पाये । पाणी न चाहै औरि बाँटिबापाये ॥

—वर्णन १९ ।

मागी आगी ज्ञान की गपुडि देन मन माँहि ।

बिन मागी संसार को ज्ञानरा छटत नाहि ॥—बीरक ।

सो रज्जव रज्जमी नरा भापी सापू बोध ।—रज्जव ।

(४) साग (विद्याग)

गव देगणहारा जगत ज्ञ, अतरि पुरै सागि ।

दाहू न्यावति तो नही, दूजा ओर न रागि ॥ -दाहू वानी (१) ।

(गारय-सम्यक् ग्याति = गम्यक् ज्ञान = विवेक ज्ञान) ।

सुरति-निरति--नरति गन्धभि सोता लता उन्निज तिठुति ।

त च रित्या लत जात मूल पचाय छिदय ॥ घम्मपद, २४।७ ।

"सुरति" को गृह्यति में पर्याप्त मतभेद है । ग्योत--सुरति = चित्त-वृत्ति-प्रवाह (सम्पूर्णानन्द) स्मृति-गुरति = उलटी चाल को निरिष्ट करनेवाला चित्त-वृत्ति-प्रवाह (बटव्याल), आत्मा या आत्मा की आध्यात्मिकोत्तरण ।

गन्त-माहित्य में इनका प्रयोग भिन्न-भिन्न अर्थों में हुआ है । स्मृति का प्रयोग दो अर्थों में होता है--(१) स्मरण-गति और (२) स्मृति-ग्रय । स्मृति-ग्रय के अर्थ में स्मृति सुमिति (भली प्रज्ञा से गारनेवाली) बन जाती है । स्मरण बन जाता है 'सुमिरण' । सुरति का सम्बन्ध श्रुति (- शब्द) में जोड़ा जा सकता है और गुण्डुरति' से भी । सुरति की व्यापकता के लिए ' मनोऽनुकूल्यैषु सुखगवेदनात्मिका उच्छा रति ' (भाव प्रकाश) को ध्यान में रखना चाहिए । एक नागो विचारणोय है--

काम मिलावै राम कू, जे कोई जाणै रापि ।

कवीर विचारा क्या करै, जाकी सुखदेव बोलै सापि ॥

--क० ग्र०, सा० ५०४ ।

ऐसी सम्यक् रति ही वान्तविक नि-रति है ।

सुरति समाणी निरति मै, अजपा माहै जाप ।

लेग्य समाणा अलेग्य मै, यो आपा माहै आप ॥ --क० ग्र० ।

सुरति का प्रयोग शब्द (श्रुति) के अर्थ में मिलता है--

तव ममरथ के श्रवण ते मूल सुरत भइ सार ।

शब्द कला ताते भई, पाँच ब्रह्म अनुसार ॥

--विश्वनाथ सिंह की टीका में उद्धृत 'आदि-मंगल' से ।

सुरति--ध्यान और मन ।

सुख माँगत दुखु आगे आवै । सो सुखु हमहु न मागिआ भावै ॥

बिखिआ अजहु सुरति सुख आसा । कैसे होई है राजा राम निवासा ॥

--स० क०, गउडी ३६ ।

मन विपयो से सुख की आशा रखता है अथवा विपयी (मन) सुख की आशा का ध्यान करता है । इसीलिए तो कहा गया है--

इसु मनु कउ कोई खोजहु भाई । तन छूटे मनु कहा समाई ॥ --वही ।

उलटी सुलटी निरति निरतर, बाहर से भीतर लावै ।

अधर सिधासन अविचल आसन, जेहँवा सुरति ठहरावै ॥

--स० बा० स०, पृ० १६६ ।

जसत् से निरति सखट कर सुरति बन जाती है और सम्यक् रति भी—

नाब बिह की सुरति समाई । सति गुह रीति परम पदु पाई ॥ —मानक ।

सरति कमल जिसमें ध्यान करना चाहिए । विचारदास के अनुसार सहस्र-रत्न कमल के जाये सुरति कमल है, योगियों की रति यहाँ तक नहीं । (विचारदास की टीका पृ १५४ ५५) । समाधि लगा कर ध्यान द्वारा मन को नहीं स्थिर करना होता है ।

कबीर संसा दूरि करि जागण मरण नरम ।

पंचवत्त वत्तहि मिछे सुरति समाया मन ॥ —ब्रथाबखी ।

—सुब-स्मृति अवस्था पूर्व राय

सखटी रति से प्रवृत्ति ही निवृत्ति है और निवृत्ति ही प्रवृत्ति । प्रवृत्ति का एक अर्थ है प्र-वृत्ति अर्थात् जगत् का प्रसारण और नि-वृत्ति है निष्क्रिय वृत्ति । 'सोझ' के विस्मरण से 'हंस' की स्थिति है । पूर्व-वृत्ति के स्मरण से यह अवस्था नहीं रहेगी ।

सुत-कुत

सुप्त और असुप्त कर्म । सुप्त सामान्य कर्मों के अर्थ में भी प्रयुक्त होता है ।



परिशिष्ट (स्व)



(१) सन्त-साहित्य

- १ आदि-ग्रन्थ (आदि श्री गुरु ग्रन्थ साहेब जी) मोहन सिंह वैद्य , तरन तारन, अमृतसर, १९२७ ई० ।
- २ „ (श्री गुरु ग्रन्थ साहेब) शिरोमणि गुरु द्वारा कमेंटो, अमृतसर, १९५१ ई० ।
- ३ „ (ट्रम्प कृत अंग्रेजी अनुवाद) लंदन, १८७७ ई० ।
- ४ „ (मैकालिक कृत अनुवाद) क्लेरडन प्रेस, १९०९ ई० ।
- ५ कबीर ग्रन्थावली (सम्पादक श्यामसुन्दर दास, काशी नागरी प्रचारिणी सभा, सम्बत् २००८ वि०) ।
- ६ कबीर वचनावली (ले० अयोध्या सिंह उपाध्याय “हरिऔध” का० ना० प्र० सभा, स० २००३ वि०) ।
- ७ कबीर शब्दावली (चार भाग) वे० प्रे०, सन् १९०९ ई० ।
- ८ गरीब दास की बानी ” ”
- ९ गुलाल साहिब की बानी ” १०१० ई० ।
- १० ग्रन्थ साहिब (गरीब दास, बडोदा, स० १९८१ वि०) ।
- ११ चरन दास की बानी (दो भाग) वे० प्रे० १९०९ ई० ।
- १२ जगजीवन साहब की बानी (दो भाग) ” १९२२ ई० ।
- १३ दयाबाई की बानी—वे० प्रे० सन् १९२७ ई० ।
- १४ दरिया-सागर ” १९१९ ई० ।
- १५ दादू दयाल की बानी (दो भाग) वे० प्रे० १९२८ ई० ।

ब्रह्म से निरति उछट कर सुरति बन जाती है और सम्यक् रति भी—

गार बिरे की भरति समाई । सति गुह सेवि परस पशु पाई ॥ —नागक ।

सुरति क्रमस जिसमें ध्यान लगाना चाहिए । बिचारवास के अनुसार सहस्र-रह क्रम के धारो सुरति क्रम है योगियों की गति यहाँ तक नहीं । (बिचारवास की टीका पृ १५४-५५) । समाधि लगा कर ध्यान द्वारा मन को नहीं स्थिर करना होता है ।

कबोर सचा दूरि करि जामन मरण भरम ।

येकतल तलहि मिळे सुरति समाना मन ॥ —राबाबली ।

--पूर्व-स्मृति अथवा पूर्व-राज

उछटी सति से प्रवृत्ति ही निवृत्ति है और निवृत्ति ही प्रवृत्ति । प्रवृत्ति का एक अर्थ है प्र-वृत्ति अर्थात् ब्रह्म का प्रसारण और नि-वृत्ति है निष्क्रिय वृत्ति । 'सांख्य के विस्मरण से ही 'हंस' की स्मृति है । पूर्व-वृत्ति के स्मरण से यह अवस्था नहीं रहेगी ।

सूत-कृत

धुम और अधुम कम । सूत सामान्य कर्मों के अर्थ में भी प्रयुक्त होता है ।



क्षितिमोहन सेन— दाहू (बंगला विश्वभारती ग्यालय, कलकत्ता, १३४२ व०) ।

परशुराम चतुर्वेदी—उत्तरी भारत की सत-परम्परा, प्रयाग, स० २००८ वि० ।

पीताम्बर दत्त बड्य़ाल—योग-प्रवाह, काशी विद्यापीठ, स० २००३ वि० ।

हिन्दी काव्य में निर्गुण सम्प्रदाय (The Nirguna School of Hindi Poetry) का परशुराम चतुर्वेदी द्वारा हिन्दी अनुवाद, लखनऊ, स० २००७ वि० ।

मोतीदास 'चैतन्य'—नद्गुरु कवीर गाहेव, स्वसवेद कार्यालय, स० २००० वि० ।

रागेय राघव—भारतीय चिन्तन, किताब महल, प्रयाग, सन् १९४९ ।

रामकुमार वर्मा—कवीर का रहस्यवाद, साहित्य भवन, प्रयाग, सन् १९३७ ई० ।

हिन्दी साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास (इलाहाबाद, सन् १९३८ ई०) ।

आचार्य रामचन्द्र शुक्ल—काव्य में रहस्यवाद, साहित्य भूषण कार्यालय, बनारस, स० १९८६ वि० ।

जायसी ग्रथावली की भूमिका (इण्डि० प्रे०, प्रयाग, १९३५ ई०) ।

तुलसीदास, का० ना० प्र० सभा, स० २००३ वि० ।

सूरदास ।

हिन्दी साहित्य का इतिहास (इण्डि० प्रे०, प्रयाग, स० १९९७ वि०) ।

लक्ष्मण रामचन्द्र पागारकर—ज्ञानेश्वर चरित्र (अनु० . प० लक्ष्मण नारायण गर्दे, गीता प्रेस, गोरखपुर, स० १९९० वि०) ।

लहना सिंह (भाई)—कवीर कसौटी, वे० प्रे०, स० १९७१ वि० ।

शालग्राम—नानक ओकार आदर्शमाला, प्रयाग ।

हजारी प्रसाद द्विवेदी—कवीर (प्रथम संस्करण) हि० ग्र० रत्नाकर, बम्बई, सन् १९४२ ई० ।

कवीर पन्थ और उसके सिद्धान्त (वि० भा० प०, खण्ड ५, अंक ३), स० २००३ वि० ।

मध्यकालीन धर्म-साधना (साहित्य भवन, १९५२ ई०) ।

हिन्दी साहित्य की भूमिका (हि० ग्र० रत्नाकर, बम्बई, सन् १९४० ई०) ।

हरि रामचन्द्र दिवेकर—सन्त तुकाराम, हि० ए०, प्रयाग, सन् १९३७ ई० ।

(३) धार्मिक-साम्प्रदायिक साहित्य

अणु भाष्य—वल्लभाचार्य ।

अनुराग सागर (मूल)—स्वसवेद कार्यालय, सीयाबाग, बडोदा, स० २००७ वि० ।

अवारिफुल मारिफ (एच० डब्लू० क्लार्क द्वारा अंग्रेजी अनुवाद एशियाटिक सोसाइटी ऑफ बंगाल, कलकत्ता, १८९१ ई०) ।

आगम निगम बोध (वेंकटेश्वर प्रेस, बम्बई) ।

उपनिषद्—ईश, केन, कठ, प्रश्न, मुण्डक, माण्डूक्य, तैत्तिरीय, छांदोग्य, बृहदारण्यक, श्वेताश्व-तर इत्यादि ।

—उपनिषदक (गीता प्रेस, गोरखपुर) ।

—प्रकाश (भाष्यकार स्वामी दर्शनानन्द सरस्वती, दिल्ली, १९५० ई०) ।

—(आर० इ० ह्यूम द्वारा अंग्रेजी अनुवाद 'दि थर्डटीन प्रिंसिपल उपनिषद्स, ऑक्सफोर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस, सन् १९३४) ।

- १३ बाबू दयाल जी (श्री स्वामी) की बाणी (स पं० चन्द्रिका प्रसाद बिपाठी वैदिक रचनालय अजमेर, सन् १९७६ ई) ।
- १४ (अ) बाबू दयाल जी का समय (सं० पं सुधाकर द्विवेदी का भा० प्र० समा १९७६ ई) ।
- १५ पंच-पंथी (राम रहस्य विरचित श्रीमद्वास कृत गुजरगोटी उत्पत्ति कीपिका सहित स्वर्णरेख कार्यालय सीमागाव बड़ोदा १९४२ ई०) ।
- १६ पञ्चदू साहब की बाणी (तीन भाग) वे प्रे प्रयाग ।
- १७ पोथी जगत बाणी (मुकुम्भी) (भाई बहादुर सिंह जमुठसर) ।
- १८ बीबक कबीर—(हुंखाम शास्त्री महावीर प्रसाद कबीर प्रकाशन समिति हरक सं २ ७ वि) ।
(बिष्णु टीका टीकाकार महात्मा पूरन साहब कदमी बेंकटेश्वर प्रेस बम्बई, सं १९९३ वि) ।
(पालक लखिनी टीका श्रीविश्वनाथ सिंह, बम्बई सं १९९१ वि) ।
विचारवास कृत विरक्त टीका रामनारायण झाब इलाहाबाद सन् १९२८ ई) ।
" (पियू बीबनी टीका—हनुमान दास पट्ट शास्त्री पटना १९२९ ई) ।
(टीकाकार, मैहिलास छसनक १९१५ ई) ।
- १९ बीबा साहब की बाणी—वे प्रे प्रयाग सन् १९९६ ई ।
१८. मल्लवास की की बाणी— ।
- १९ मारी साहब की रत्नावली— ।
- २० रत्नम की की बाणी (कामसागर प्रेस बम्बई सं० १९७५ वि ।
- २१ रैवास की की बाणी (वे प्रे प्रयाग सन् १९३६ ई) ।
- २२ संत कबीर (सं डॉ रामकुमार वर्मा साहित्य भवन डिप्टिड प्रयाग सन् १९४७ ई) ।
- २३ संत बानो संग्रह (दो भाग) (वे प्रे प्रयाग सन् १९३३ ई) ।
- २४ संत बचनानुष्ट (जगदी) (सं रामचन्द्र इलाहिये रामादे पूना सन् १९३३ ई०) ।
- २५ संत-बाणी (सम्पादक गियोनी हरि सस्ता साहित्य मध्यक दिल्ली १९४७ ई) ।
- २६ सुंदर-रंभावली (दो भाग) (सं पुरोहित हरि नारायण वर्मा रामस्मान रिखण सोसायटी कलकत्ता सं १९३३ वि) ।
- २७ सुंदर विद्यास (बम्बई सं १९८९ वि) ।
२८. सत्य कबीर की बाणी (बेंकटेश्वर प्रेस बम्बई सं० १९७७) ।
२९. सत्य कबीर साहब की बाणी (स्व-संस्कृत कार्यालय बड़ोदा सं २ ५ वि) ।
- ३० सहजीवाई की बाणी (सहज प्रकाश) वे प्रे प्रयाग सन् १९३७ ई) ।
- ३१ स्तोत्र माळा (विरक्त ह बेंकट कृत अंग्रेजी अनुबाध सहित महापट्ट कवि संत-माळा पूना सन् १९२९ ई) ।

(२) सन्त साहित्य-सम्बन्धी ग्रन्थ

अनूप कुमार बत—भारतवर्षीय अपासक सम्प्रदाय (कथना द्वितीय संस्करण कलकत्ता १९१४ सं०) ।

सूत्र—नारदीय भक्ति-सूत्र (हनुमान प्रसाद पोद्दार कृत अंग्रेजी भाष्य सहित, गीता प्रेस गोरखपुर, सन् १९४७ ई०) ।

पातञ्जल योग-सूत्र—(राजेन्द्र लाल मित्र कृत अनुवाद सहित, कलकत्ता, सन् १८८३ ई०) ।
(स्वामी विवेकानन्द कृत अनुवाद सहित, लखनऊ, सन् १९३५ ई०) ।

जैमिनीय मोमासा सूत्र (चौखभा सीरीज) ।

वैशेषिक सूत्र-पाग (") ।

शाण्डिल्य भक्ति-सूत्र (स्वप्नेश्वर भाष्य सहित) ।

स्मृति—परासर, मनु और विष्णु ।

हिन्दी ज्ञानेश्वरी (सत ज्ञानेश्वर, हिन्दी अनुवादक रामचन्द्र वर्मा, हिन्दी साहित्य कुटीर, बनारस, स० २००६ वि०) ।

(४) दर्शन, धर्म और सम्प्रदाय सम्बन्धी ग्रंथ

आशुतोष भट्टाचार्य—वेदात दर्शन—अद्वैतवाद (बगला), कलकत्ता विश्व०, सन् १९४२ ई० ।

इन्द्रसेन (डॉ०)—योग-विचार (अदिति कार्यालय, पाटिचेरी) ।

गोपीनाथ कविराज—काश्मीरीय जैव दर्शन (कल्याण शिवाक) ।

—तान्त्रिक दृष्टि (—साधनाक) ।

—योग परिचय (—योगाक) ।

— शक्तिपात (—साधनाक) ।

चन्द्रबली पाण्डेय—तमन्त्रुक और सूफी-मत (सरस्वती मन्दिर, बनारस १९४८ ई०) ।

चिम्मनलाल हरिश्चकर शास्त्री—जीव-सृष्टि पुष्टिमार्गीय देशिका (माधव मिश्र कृत हिन्दी अनुवाद सहित) ।

देवराज और रामानन्द—भारतीय दर्शन का इतिहास (हि० ए०, प्रयाग, १९५० ई०) ।

प्रबोध चन्द्र बागचो—बौद्ध धर्म और साहित्य (बगला भारती भवन, कलकत्ता) ।

बलदेव उपाध्याय—आर्य-संस्कृति के मूलाधार (काशी, १९४७ ई०) ।

धर्म और दर्शन (काशी, सन् १९४८ ई०) ।

बौद्ध धर्म मीमासा (" सन् १९४६ ई०) ।

भारतीय दर्शन (" सन् १९४८ ई०) ।

शकराचार्य (हि० ए०, प्रयाग, १९५० ई०) ।

भगवान् दास—समन्वय (नई दिल्ली, १९४७ ई०) ।

राम गोविन्द त्रिवेदी—वैदिक साहित्य (भारतीय ज्ञानपीठ, काशी, १९५० ई०) ।

विवेकानन्द (स्वामी)—वेदान्त-धर्म (हि० अनु० गणेश पाण्डेय, प्रयाग, सन् १९३५ ई०) ।

भक्ति और वेदान्त (अनु० रामविलास शर्मा, लखनऊ, सन् १९३५ ई०) ।

सतीशचन्द्र चट्टोपाध्याय (हिन्दी भाषान्तरकार हरिमोहन झा और धीरेन्द्र मोहन दत्त तथा नित्यानन्द मिश्र, पुस्तक भण्डार, पटना) ।

सैयद अहमद (सर)—तसवीफ-ए-अहमदिया, (उर्दू) ।

डॉ० हजारीप्रसाद द्विवेदी—नाथ-सम्प्रदाय (हि० ए०, इलाहाबाद, सन् १९५० ई०) ।

हीरेन्द्रनाथ दत्त—वेदान्त परिचय (बगला) कलकत्ता ।

कबीर मंथूर (स्वामी परमानन्द अनुवादक पं० माधवाचार्य स० १९१० वि०) ।

कौसलान निर्मल (स डॉ० प्रबोधचन्द्र बागची कलकत्ता सन् १९३४ ई०) ।

गीता (शंकर भाष्य बीठा प्रेस गोरखपुर) ।

(रामानुज भाष्य छानुबाब बीठा प्रेस गोरखपुर) ।

पीठा रहस्य (कोकमात्य बाळमंगावर लिखक हिन्दी अनु० माधवराव सप्रे पूना १९४८ ई०) ।

गोरख शतक (गोरख पद्यति में प्रकाशित) ।

गोरख बानी (सं० पीठाम्बर वत्त बड़म्बाळ हि० सा स प्रयाग स० १९९९ वि०) ।

नेरप्य संहिता (अं० अनु० एस सी बसु, बड़यार, १९३३ ई०) ।

नरपति (सम्पादक डॉ० प्रबोध चन्द्र बागची ज० डि० के भाग २ सन् १९३८ ई०) ।

बाजकय-नीति ।

बातक (प्रथम और द्वितीय कम्प अनुवादक जदन्त आनन्द कौसल्यायन हि० सा स

प्रयाग बुझाण्ड १४८१) ।

तन्त्र—कुलार्जव काशी विद्यास और छारवा लिखक ।

तत्त्व दीपिका निबन्ध (इत्तमाचार्य) ।

बोहा कौय (सं० डॉ० प्रबोध चन्द्र बागची ज० डि० के भाग २८) ।

बम्पवर (सम्पादक—पी० एक बैस पूना सन् १९१४ ई०) ।

निकास—(१) बीच—(छानुबाब—राहुल सांकृत्यायन महाबोधि प्रबन्धालय सारनाथ) ।

” —(२) मस्तिष्क—(छानुबाब—राहुल सांकृत्यायन महाबोधि प्रबन्धालय सारनाथ) ।

पुटाक—(बामु मस्तिष्क और भाववत्) ।

बुझचपौ (राहुल सांकृत्यायन महाबोधि प्रबन्धालय सारनाथ) ।

बोबी नरपतिवार (बही) ।

बोच-छापर—(बैकटेकर प्रेस बम्बई) ।

बोझ पाग औ बोहा (द्वितीय संस्करण म० म० बृहस्पति सास्त्री अं० सा प सन् १९५२)

बहु सून (शंकर भाष्य छानुबाब) ।

बन्तमाल—(नामादास प्रिया दास कृत टीका सहित) बम्बई ॥ १९८८ वि० ।

बन्त-छीसामृत (मूळ मराठी लिखक महीपति अंबट हस्त अंग्रेजी अनुवाद पूना) ।

बन्त-निबन्ध (बही) ।

महाभारत ।

बोच बाकिष्ठ (बीरमा संस्कृत प्रबन्धालय) ।

बिजय विटक (टीकाकार—राहुल सांकृत्यायन महाबोधि समा सारनाथ) ।

बिष्णु सहस्रनाम ।

बेर (सक और नरपति) ।

बिच संहिता (पाणिनि आदि प्रयाग सन् १९१४ ई० अं० अनु० एस सी बिष्णुबख्श सन् १९०३ ई०) ।

पद् वर्णन सम्पुञ्ज (बीरमा संस्कृत प्रबन्धालय काशी) ।

रथ रथन—संज्ञ (पूना (१९२४ ई०) ।

मूल—नागरीय भक्ति-मूल (१७५५० प्रमाण पोदार कृत अंग्रेजी भाष्य सहित, गीता प्रेम गोस्वामी, सन् १९४७ ई०) ।

पातञ्जल योग-मूल—(राजेन्द्र नाथ मिश्र कृत अनुवाद सहित, कलकत्ता, सन् १८८३ ई०) ।
(स्वामी विवेकानन्द कृत अनुवाद सहित, लखनऊ, सन् १९३५ ई०) ।

अंग्रेजीय मोमासा मूल (चोपला नोगेज) ।

वैदिक मूल-पात (") ।

शाण्डिल्य भक्ति-मूल (स्वप्नेदर भाष्य सहित) ।

सूति—पराशर, सन् ओर विष्णु ।

हिन्दी ज्ञानेश्वरी (मत्त ज्ञानेश्वरी, हिन्दी अनुवादक रामचन्द्र वर्मा, हिन्दी साहित्य कुटीर, बनारस, स० २००६ ई०) ।

(४) दर्शन, धर्म और सम्प्रदाय सम्बन्धी ग्रंथ

आतुतोप नट्टानाय—प्रेमानन्दन—अद्वैतवाद (बंगला), कलकत्ता विश्व०, सन् १९४२ ई० ।

इन्द्रमेन (ज०)—योग-विचार (अद्वैत तार्किक, पाटलिचरो) ।

गोपीनाथ बरिदराज—काश्मीरीय धर्म दर्शन (कल्याण शिवाक) ।

—तान्त्रिक दृष्टि (—साधनाक) ।

—योग परिचय (—योगाक) ।

—शक्तिपात (—साधनाक) ।

चन्द्रबलो पाण्डेय—तन्त्रिक और मूलो-मत (नरस्वती मन्दिर, बनारस १९४८ ई०) ।

चिम्पनलाल हस्तिनकर दान्त्री—जीव-सृष्टि पुष्टिमार्गीय देशिका (माधव मिश्र कृत हिन्दी अनुवाद सहित) ।

देवराज और रामानन्द—भारतीय दर्शन का इतिहास (हि० ए०, प्रयाग, १९५० ई०) ।

प्रबोध चन्द्र वागचो—बौद्ध धर्म और साहित्य (बंगला भारती भवन, कलकत्ता) ।

वलदेव उपाध्याय—आर्य-मस्कृति के मूलाधार (काशी, १९४७ ई०) ।

धर्म और दर्शन (काशी, सन् १९४८ ई०) ।

बौद्ध धर्म मोमासा (" सन् १९४६ ई०) ।

भारतीय दर्शन (" सन् १९४८ ई०) ।

शकराचार्य (हि० ए०, प्रयाग, १९५० ई०) ।

भगवान् दास—समन्वय (नई दिल्ली, १९४७ ई०) ।

राम गोविन्द त्रिवेदी—वैदिक साहित्य (भारतीय ज्ञानपीठ, काशी, १९५० ई०) ।

विवेकानन्द (स्वामी)—वेदान्त-धर्म (हि० अनु० गणेश पाण्डेय, प्रयाग, सन् १९३५ ई०) ।

भक्ति और वेदान्त (अनु० रामविलास शर्मा, लखनऊ, सन् १९३५ ई०) ।

सतीशचन्द्र चट्टोपाध्याय (हिन्दी भाषान्तरकार हरिमोहन झा और धीरेन्द्र मोहन दत्त तथा नित्यानन्द मिश्र, पुस्तक भण्डार, पटना) ।

सैयद अहमद (सर)—तसवीफ-ए-अहमदिया, (उर्दू) ।

डॉ० हजारीप्रसाद द्विवेदी—नाथ-सम्प्रदाय (हि० ए०, इलाहाबाद, सन् १९५० ई०) ।

हीरेन्द्रनाथ दत्त—वेदान्त परिचय (बंगला) कलकत्ता ।

कबीर संसुर (स्वामी परमानन्द अनुवाक पं माधवाचार्य सं० १११ वि) ।
कौक शाल निर्भय (छ डॉ प्रबोधचन्द्र बागची कसकता सन् १९३४ ई) ।
गीता (शांकर भाष्य गीता प्रेस गोरखपुर) ।
 (रामानुज भाष्य छानुवाक गीता प्रेस गोरखपुर) ।
गीता रहस्य (लोकनाथ बाळगंगाधर तिलक हिन्दी अनु माधवराव छत्रे पूना १९४८ ई) ।
गोरख सतक (गोरख पद्धति में प्रकाशित) ।
गोरख बागी (सं पीताम्बर बल ब्रह्मबाळ हि० छा छ प्रयाग छ १९२६ वि०) ।
गेरख संहिता (बं० वनु एच सी बसु, ब्रह्मर, १९३३ ई) ।
गर्वानन्द (सम्पादक डॉ प्रबोध चन्द्र बागची ब हि के० माय ३० सन् १९३८ ई०) ।
बागच-नीति ।
गायक (प्रबल और द्वितीय कथक अनुवाक परमन्त खानन्द कौसल्यायन हि० छा० सं०
 प्रयाग बुद्धाच्य २४८५) ।
गङ्गा—कुडार्कन काकी विष्णुधर और छारडा ठिक्क ।
गणक दीपिका निबन्ध (बन्धमाचार्य) ।
गोहा कोव (सं डॉ प्रबोध चन्द्र बागची ब हि के याम २८) ।
गम्भपद (सम्पादक—मी एक बैद्य पूना सन् १९३४ ई) ।
निकाह—(१) बीब— (छानुवाक—राहुक सांस्कृत्यायन महाबोधि प्रबमाका सारनाथ) ।
 " —(२) मसिसम— (छानुवाक—राहुक सांस्कृत्यायन महाबोधि प्रबमाका सारनाथ) ।
पुण्य—(बाबु मसिष्य और भायवत) ।
बुद्धचर्चा (राहुक सांस्कृत्यायन महाबोधि प्रब-माका सारनाथ) ।
बोबी बर्मावतार (बही) ।
बोब-सावर—(बेंकटेस्वर प्रेस बम्बई) ।
बीड गान बी बोहा (द्वितीय संस्करण म म हृत्प्रसाद शास्त्री बं छा प सन् १९५२)
ब्रह्म सुव (शांकर भाष्य छानुवाक) ।
भक्तमाक—(नामावाच श्रिया वास कृत टीका सहित) बम्बई सं १९८८ वि ।
भक्त-कीलामुठ (मूक मराठी केवक महीपति ज्येष्ठ कृत अंग्रेजी अनुवाक पूना) ।
भक्त-विजय (बही) ।
महाभारत ।
योग बाधिष्ठ (बीसमा संस्कृत प्रबमाका) ।
विजय पिटक (टीकाकार—राहुक सांस्कृत्यायन महाबोधि प्रमा सारनाथ) ।
विष्णु सहस्रनाम ।
वेद (ब्रह्म और ब्रह्म) ।
विज संहिता (पाणिनि आश्रित प्रयाग सन् १९१४ ई बं वनु एच सी बिम्बरबध
 सन् १९३३ ई) ।
पद् बरान सम्मुखय (बीसमा संस्कृत प्रबमाका काशी) ।
छत्र बरान—संग्रह (पूना (१९२४ ई) ।

(६) सामान्य ग्रन्थ

- अशोक—भगवती प्रसाद पान्थरी (किताब महल, स० २००३) ।
 अशोक की धर्म लिपियाँ (ना० प्र० सभा, काशी) ।
 उर्दू की इत्तिदाई नशोवनुमा में नूफियाय कगम का काम—डॉ० अब्दुल हक ।
 ग्रीक दर्शन (यगला)—दिग्विजय राय चौधुरी, कलकत्ता ।
 चन्द्रगुप्त विक्रमादित्य—गंगा प्रसाद मेहता (हि० ए०, इलाहाबाद, १९३२ ई०) ।
 तुलसी दर्शन—डॉ० बलदेव मिश्र (हि० गा० स०, प्रयाग, स० २००५ वि०) ।
 प्राचीन भारत का इतिहास—भगवत शरण उपाध्याय (ग्रन्थमाला कार्यालय, पटना) ।
 " " " —डॉ० रमाशंकर त्रिपाठी (प्रयाग) ।
 प्राचीन भारत का कला-विलाम—डॉ० हजारी प्रसाद द्विवेदी (कलकत्ता) ।
 प्रेम-योग—वियोगी हरि (गीता प्रेम, गोरखपुर) ।
 प्रेमी अभिनन्दन ग्रन्थ (हि० १० २०, बम्बई) ।
 भारत में जाति-भेद—क्षितिमोहन सेन (डॉ० हजारीप्रसाद द्विवेदी कृत अनुवाद, कलकत्ता, सन् १९४० ई०) ।
 भारतीय विचार-धारा—मधुकर (भारतीय ज्ञानपीठ, काशी) ।
 भारतीय सस्कृति (यगला)—क्षितिमोहन सेन (वि० भा० ग्र०, कलकत्ता, १३५० बंगाल) ।
 भारतीय समाज का ऐतिहासिक विश्लेषण—भगवतशरण उपाध्याय (बनारस, १९५० ई०) ।
 भोजपुरी ग्रामगीत—कृष्णदेव उपाध्याय (हि० सा० स०, प्रयाग) ।
 मकरन्द—पीताम्बर दत्त बड्यवाल (अवध पब्लिशिंग हाउस, लखनऊ) ।
 मध्यकालीन प्रेम-साधना—परशुराम चतुर्वेदी ।
 मध्यकालीन भारतीय सस्कृति—गौरीशंकर हीराचन्द ओझा, (हि० ए०, इलाहाबाद, १९४५) ।
 मेगास्थनीज का भारत-विवरण (ग्रन्थमाला कार्यालय, पटना) ।
 राजा भोज—विश्वेश्वर नाथ रेड (हि० ए०, इलाहाबाद, १९३२ ई०) ।
 विचार और वितर्क—डॉ० हजारी प्रसाद द्विवेदी (सुपमा साहित्य मन्दिर, जबलपुर, स० २००२ वि०) ।
 विजयनगर साम्राज्य का इतिहास—वासुदेव उपाध्याय (ग्रन्थमाला कार्यालय, पटना, सन् १९५१ ई०) ।
 सद्गुरु रहस्य—कुमार कोशलेन्द्र प्रताप साहि (हिन्दी मन्दिर, प्रयाग) ।
 हिन्दी भाषा और उसके साहित्य का विकास—अयोध्यासिंह उपाध्याय 'हरिऔध' (पटना विश्वविद्यालय, सन् १९३४ ई०) ।
 हिन्दी विश्व कोष—(सम्पादक नगेन्द्रनाथ वसु) ।
 हिन्दी शब्द सागर (सम्पादक . श्यामसुन्दर दास, का० ना० प्र० सभा) ।

(7) Works on Sant Literature

- Bhankar, Dr R C —Vaishnavism, Shaktism and minor Religious Systems,
 Poona, 1928
 Briggs, G W —The Chamars, Calcutta, 1920

(५) साहित्य, साहित्य शास्त्र और कला

आनन्दवर्द्धन—धर्मशास्त्रिक ।

काबिदास—चक्रवर्ती (चक्र) मासिकागमि मित्र (मा मि०) रघुवंश (रघु) और विक्रमोत्तरीय ।

पुसरो—कुस्मिन्वात कुसरो ।

जयसंकर प्रसाद—काव्य और कला (भारती भंडार इकाहावा) ।

मुकुटीदास—रामचरित मानस (रा० च० मा०) विनय पत्रिका (वि० प०) कवितावली (कवि) और दोहावली (दोहा) ।

दम्बी—काव्यादश ।

धनपात्र—मनिसमस्त कहा (सम्पा ही ही बछाऊ और पाण्डुरंग मुने) ।

नामवर सिंह—हिन्दी के विकास में अपभ्रंश का योग ।

पद्म मुष्ट—नव साहसिक चरित्र ।

परशुराम चतुर्वेदी (सम्पात्रक)—सूफी काव्य संग्रह ।

बनारसीदास—मन-कथानक (सा० रं० बम्बई) ।

बकि बिहारी और कन्हैयालाल—ईरान के सूफी कवि ।

भरत मुनि—जाटघ-शास्त्र ।

भवभूति—मास्ती भाष्य ।

मम्मट—काव्य-महाकाव्य ।

मलिक मुहम्मद जामिनी—(१) जामिनी प्रभावली (सं० मासिकप्रसाद मुष्ट) ।

(२) जामिनी प्रभावली (सम्पात्रक जामिनी रामचन्द्र मुष्ट ई० प्रेस १९३५ ई०) ।

रत्ननाथ ठाकुर—साहित्य (हि० सं० रं० बम्बई) ।

आचार्य रामचन्द्र शुक्ल—रस मीमांसा (का० ना० प्र० सभा) ।

रायचरण दास—भारतीय मूर्तिकला (का० ना० प्र० सभा) ।

भारतीय विन-कला (द्वितीय संस्करण भारतो गण्डार प्रयास) ।

राहुल सांकृत्यायन (सं०)—हिन्दी काव्यबारा (किताब महस) ।

बालपति—बोडबही (सं० पाण्डुरंग पत्रिका पूना सन् १९२७ ई०) ।

विद्यापति—(मैथिल कोटि) सं० ब्रजमन्त्र सहाय का० ना० प्र० सभा ।

कोटिभट्टा—(सं० बाबुराम सन्देशा इण्डियन प्रेस प्रयास) ।

विद्यावत्त—भुवाराधन ।

विष्णुनाथ—साहित्य धर्म (आचार्य शास्त्री कृत विमला टीका सहित) ।

वास्तव्यन—कामसूत्र ।

मुद्रक—मुद्रकटिका ।

सूरदास—सूर सागर (बो० भाष) सं० गण्डुकारे नागपेयी ना० प्र० सभा काशी सं० २५ वि० ।

साहित्य कटौरी (पुस्तक भण्डार) ।

सोमप्रभ सूरि—कुमार पत्र प्रतिबोध (पा० जी० वि० बड़ौदा १९२ ई०) ।

(६) सामान्य ग्रन्थ

अशोक—भगवती प्रसाद पान्थरी (किताब महल, स० २००३) ।

अशोक की धर्म लिपियाँ (ना० प्र० सभा, काशी) ।

उर्दू की इब्तिदाई नशोवनुमा में सूफियाय कराम का काम—डॉ० अब्दुल हक ।

ग्रीक दर्शन (बंगला)—दिग्विजय राय चौधुरी, कलकत्ता ।

चन्द्रगुप्त विक्रमादित्य—गंगा प्रसाद मेहता (हि० ए०, इलाहाबाद, १९३२ ई०) ।

तुलसी दर्शन—डॉ० बलदेव मिश्र (हि० सा० स०, प्रयाग, स० २००५ वि०) ।

प्राचीन भारत का इतिहास—भगवत शरण उपाध्याय (ग्रन्थमाला कार्यालय, पटना) ।

” ” ” —डॉ० रमाशंकर त्रिपाठी (प्रयाग) ।

प्राचीन भारत का कला-विलास—डॉ० हजारी प्रसाद द्विवेदी (कलकत्ता) ।

प्रेम-योग—वियोगी हरि (गीता प्रेस, गोरखपुर) ।

प्रेमी अभिनन्दन ग्रन्थ (हि० ग्र० २०, बम्बई) ।

भारत में जाति-भेद—क्षितिमोहन सेन (डॉ० हजारीप्रसाद द्विवेदी कृत अनुवाद, कलकत्ता, सन् १९४० ई०) ।

भारतीय विचार-धारा—मधुकर (भारतीय ज्ञानपीठ, काशी) ।

भारतीय सस्कृति (बंगला)—क्षितिमोहन सेन (वि० भा० ग्र०, कलकत्ता, १३५० बंगाल) ।

भारतीय समाज का ऐतिहासिक विश्लेषण—भगवतशरण उपाध्याय (बनारस, १९५० ई०) ।

भोजपुरी ग्रामगीत—कृष्णदेव उपाध्याय (हि० सा० स०, प्रयाग) ।

मकरन्द—पीताम्बर दत्त बड्डवाल (अवध पब्लिशिंग हाउस, लखनऊ) ।

मध्यकालीन प्रेम-साधना—परशुराम चतुर्वेदी ।

मध्यकालीन भारतीय सस्कृति—गौरीशंकर हीराचन्द्र ओझा, (हि० ए०, इलाहाबाद, १९४५) ।

मेगास्थनीज का भारत-विवरण (ग्रन्थमाला कार्यालय, पटना) ।

राजा भोज—विश्वेश्वर नाथ रेड (हि० ए०, इलाहाबाद, १९३२ ई०) ।

विचार और वितर्क—डॉ० हजारी प्रसाद द्विवेदी (सुपमा साहित्य मन्दिर, जबलपुर, स० २००२ वि०) ।

विजय-नगर साम्राज्य का इतिहास—वासुदेव उपाध्याय (ग्रन्थमाला कार्यालय, पटना, सन् १९५१ ई०) ।

सद्गुरु रहस्य—कुमार कोशलेंद्र प्रताप साहि (हिन्दी मन्दिर, प्रयाग) ।

हिन्दी भाषा और उसके साहित्य का विकास—अयोध्यासिंह उपाध्याय 'हरिऔध' (पटना विश्वविद्यालय, सन् १९३४ ई०) ।

हिन्दी विश्व कोष—(सम्पादक नगेन्द्रनाथ वसु) ।

हिन्दी शब्द सागर (सम्पादक श्यामसुन्दर दाम, का० ना० प्र० सभा) ।

(7) Works on Sant Literature

Bhankarkar, Dr R C —Vaishnavism, Shaivism and minor Religious Systems, Poona, 1928

Briggs, G W —The Chhams, Calcutta, 1920

- Carpenter Dr U F.—Theism in Medieval India London 1926
- Dasgupta Dr S n.—Hindu Mysticism (Popular Mysticism) London 1927
- Farquhar Dr J N.—An outline of the Religious Literature of India Calcutta 1920 The Historical Position of Ramanand (J R A. S 1922)
- Grierson Sir Dr G A.—The Modern Vernacular Literature of Hindustan Calcutta 1889
- Keay Dr F E.—Kabir and His Followers Calcutta 1931
- Macauliffe.—The Sikh Religion (6 volumes) 1908-10
- Oman J C.—Mystics Acetics and Sants of India London 1903
- Ranade Dr R. D.—Mysticism in Maharashtra Poona 1933
- Sen K. M.—Medieval Mysticism of India Luzac 1930
- Singh Dr M. Jan.—History of Panjabi Literature Lahore Kabir and the Bhakti Movement Lahore 1934
- Tarachand Dr.—Influence of Islam on Indian Culture Indian Press Alahabad 1936
- Temple R. C.—The word of Lal's The prophetess Lond 1924
- Underhill—Evelyn—Essentials of Mysticism Introduction to one hundred Poems of Kabir (translated by Dr Rabindranath Tagore) Macmillan and Co 1929
- Westcott Rev G H.—Kabir and the Kabir panth Cawnpur 1907
- Wilson H. H.—A sketch of the Religious Sects of the Hindus London 1861

(8) Works on Philosophy & Religion

- Arnold Sir Thomas Teachings of Islam
- Ayyanger K. S.—The Early History of Vaishnavism in South India
- Bagchi P. C.—Studies in the Tantras
- Barth A.—The Religions of India
- Burton B. M.—A History of Pre-Buddhist Philosophy
- Bhattacharya M.—Indian Images
- Briggs G. W.—Gorakhnath and the Kaphata yogis
- Cosser G.—Yoga and Western Psychology
- Crooke William.—An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India (Two volumes)
- Dasgupta S.—An Introduction to Tantric Buddhism
- Dasgupta S.—Obscure Religious Cults
- Dasgupta S. N.—General Introduction to Tantra Philosophy History of Indian Philosophy

- Davids, Mrs Rhys—Buddhist Philosophy The Birth of Indian Psychology and its development in Buddhism
 Davis, F H --The Persian Mystics (Two volumes)
 De, S K --The vaishnav Faith and Movement in Bengal
 Eliot, Sir Charles--Hinduism and Buddhism
 Hocking, W E --Types of Philosophy
 Hooper, J S M --Hymns of Alvars
 Hussain, A --The Philosophy of the Faquirs
 James, E O.--The Concept of Deity
 Khan, Khaja--Studies in Taswoof.
 Kumarappa, Bharatan--The Hindu Concept of the Deity
 Natesan--Ramanand to Ram Tirtha
 Macdonald--Muslim Theology.
 Nicholson, R A --The Mystics of Islam
 Oman, J C.--Cutts, Customs and Superstitions of India
 Payne, E A --The Saktas
 Radha Krishnan, Sir S --Indian Philosophy (vol II) Hindu View of Life.
 Ranade, R. D --A Constructive Survey of Upanisadic Philosophy.
 Shastri, D R --A Short History of Indian Materialism
 Shastri, Lakshman--A critique of Hinduism
 Singh Mohan. (Dr)--Gorakhnath and Medieval Mysticism
 Swamiji, Kumar--The Virshav Philosophy and Mysticism
 Winternitz--A History of Indian Literature

(9) General

- Aiyer, Sir Sivaswamy--Evolution of Hindu Morals (C U 1935)
 Arberry, Dr A J --The History of Sufism (London, 1942)
 Arnold, Sir T W --The Preachings of Islam, (London 1913)
 Ashraf, Kunwar Muhammad--Life and Conditions of the people of Hindustan
 (1200-1500 A D , J R A S 1936)
 Banerjee, R D --P e-Historical Ancient and Hindu India (Black & Sons, 1935)
 Bauduin, C --Psychoanalysis and Aesthetics, (London, 1924)
 Briggs, John--History of the Rise of the Mohomedan Power in India till the
 year A. D , 1912, (Cal 1910, 4 volumes)
 Brinton, H H --The Mystical Will (London, 1931)
 Brown, J P --The Darvises (London, 1927)

- Cattel R. B.—Psychology and Religious Quest (London 1938)
 Chakravarty A.—Cultural Fellowship in India
 Crooke W.—Tribes and Castes of the N W P & Oudh.
 Davis J.—An Introduction to Sociology (London 1931)
 Dawson, C.—Religion and Culture (London 1948)
 Eliot and Dawson—The History of India as told by its own Historians. The
 Muhammedan Period (London 1867 8 vols)
 Fern V.—An Encyclopaedia of Religion (Newyork)
 Govindacharya A.—A metaphysics of Mysticism.
 Habibullah—The Foundations of Islam
 Hastings—Encyclopaedia of Religion & Ethics
 Hodson Col T C.—The Primitive Culture of (India 1922)
 Hopkins E W.—Ethics of India (Yale University)
 Hopkinson A. W.—Mysticism Old and New (London 1946)
 Hughes—Dictionary of Islam (London 1885)
 Inge W R.—Christian Mysticism (London, 1948) Mysticism in Religion
 (Hutchinson's Univ. Library)
 James William—Pragmatism (1907) The Varieties of Religious Experiences
 (Longmans 1947)
 Jaysawal K P.—History of India (Lahore 1933) Chronology of Nepal.
 Jenett Col H. S.—Amul-Akben (Calcutta 1891)
 Jhaveri K M.—Milestones in Gujarati Literature (Bombay 1914)
 Jones Rufus—New Studies in Mystical Religion (Macmillan 1928)
 Mac Gregor G.—Aesthetic Experience in Religion (Macmillan 1947)
 Maizra Sushil Kumar—The Ethics of the Hindus (Calcutta, 1925)
 Majumdar Dr R. C.—History of Bengal vols I & II
 Moha Rastal N.—Pre Buddhist India
 Prasad Dr Ishwar—History of Medieval India (All 1925)
 Pratt J B.—Religious Consciousness (Macm. 1921)
 Secheu Dr E. C.—Alberuni's India Lon. 1910 (Two vols.)
 Schweitzer Albert—Civilization and Ethics (1946)
 Seal Satish Chandra—The Early History of Bengal
 Sen D C.—History of Bangali Language And Literature (Cal. 1911)
 Sen, S. M.—Studies in Indian History
 Smith E.—Muslims of India.
 Smith V A.—A History of Fine Arts in India and Ceylon (Oxford 1911)

- Underhill, E.—The Essentials of Mysticism Mysticism, (London, 1948)
 Various Authors.—Encyclopaedia of Islam, (Lond 1885)
 Whitehead, A N —Symbolism, (Camb Un Press, 1938)
 Woodroffe, Sir John—The Garland of Letters (Madras, 1951)

(१०) पत्र-पत्रिकादि

टिप्पणी—ययाम्बान इनका विशिष्ट विवरण दिया गया है) ।

- कल्याण—(ईश्वराक, उपनिषद्क, गीताक, धर्म-तत्त्वाक, योगाक, वेदाताक, साधनाक) ।
 काशी नागरो प्रचारिणी पत्रिका (का० ना० प्र० प०) ।
 राजस्थान और विद्व भारती पत्रिका (वि० भा० प०) ।

English

- Archeological Survey of India.
 American Journal of Religious Philosophy.
 Epigraphica Indica
 Indian Historical Quarterly.
 Imperial Gazetteer of India.
 Journal of the Department of Letters, Cal. Un.
 Journal of Bihar & Orisa Research Society, Patna.
 Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal (J R A S B)
 Journal of the Royal Asiatic Society, London
 The Philosophical Review

संकेत-सूची

आ० ग्र०	आदि ग्रथ ।
ई० सू० क०	. ..	ईरान के सूफी कवि (बाँके बिहारी) ।
उ० भा० स० प०	...	उत्तरी भारत की सत-परम्परा (चतुर्वेदी) ।
ऋक्०	..	ऋग्वेद ।
ए० इ०		एपिग्राफिका इडिका ।
क० ग्र०	. ..	कबीर ग्रथावली (दास) ।
क० म०		कबीर मशूर ।
क० व०		कबीर वचनावली (हरिऔध) ।
कठो०		कठोपनिषद् ।
क० स० औ० फि०		ए कस्ट्रकटिव सर्वे ऑव दि औपनिषदिक फिलासफी (रानाडे) ।
का० प्र०	.	काव्य प्रकाश (मम्मट) ।
का० र०	.. .	काव्य में रहस्यवाद (शुक्ल) ।
गु० बा०		गुलाल साहिब की बानी ।
गो० बा०		गोरख बानी (बडथवाल) ।
गो० मि० मि०		गोरखनाथ ऐंड मिडिब्रिथल मिस्टिसिज्म । (डॉ० मोहन सिंह) ।
गो० श०		गोरख शतक ।
छा०		छादोग्य ।
ज० डि० ले०	.	जनरल डिपार्टमेंट ऑव लेटर्स, कलकत्ता विश्वविद्यालय ।
ज० बा०		जगजोवन जी की बानी ।
ज० रा० ए० सो०	.	जनरल रॉयल एशियाटिक सोसाइटी ऑव बंगाल ।
जा० ग्र०	.	जायसी ग्रथावली ।
ढो० मा० दू०		ढोला मारु रा दूहा ।
तैत्त०	..	तैत्तरीय उपनिषद् ।
दा० द० वा० (दा० वा०)		दादू दयाल जी की बानी ।
दा० स०		दादू दयाल जी का सबद (प० सुधाकर द्विवेदी) ।
दो० को०		दोहा कोश ।
नाम०	.	नामदेव ।
प० वा०		पलटू साहब की बानी ।

प्रा भा क वि	प्राचीन भारत का कला-विकास (द्वितीय) ।
बृह	बृहदारण्यकोपनिषद् ।
मक्त	मक्तमाळ ।
भ पी सा	भ्रमर गीत सार (शृंगार) ।
मि महा	मिस्त्रिसिम्ह इन महाराष्ट्र (रामाडे) ।
रवि	रविवास ।
रे से हि	ए स्केच ऑफ बि रेजिजस सेक्टस ऑफ बि हिन्दूज (बिस्सल) ।
रै बा	रैवास भी की बानी ।
वि भा प	विश्व भारती पत्रिका ।
स्ने	स्नेहास्वरूपनिषद् ।
सं क	सत कबीर ।
सुं प्रं	सुंदर प्रभावली ।
सु बि	सुंदर बिछास ।
स क सा	सरय कबीर की साखी ।
सा का	साक्ष्य कारिका ।
सा प्रं	साखी सप्त ।
सा ह	साहित्य वर्षण ।
हि का ना०	हिंदी काव्य-भारत ।
हि का नि० स	हिंदी काव्य में निर्गुण सम्प्रदाय (बड़प्पाळ) ।
हि० बि अ यो	हिंदी के विकास में आपभ्रम का योग ।
हि बि को०	हिन्दी विश्व-कोष ।

